ФЕДЕРАЛЬНОЕ ГОСУДАРСТВЕННОЕ АВТОНОМНОЕ ОБРАЗОВАТЕЛЬНОЕ УЧРЕЖДЕНИЕ ВЫСШЕГО ОБРАЗОВАНИЯ НАЦИОНАЛЬНЫЙ ИССЛЕДОВАТЕЛЬСКИЙ УНИВЕРСИТЕТ «ВЫСШАЯ ШКОЛА ЭКОНОМИКИ»

*Факультет гуманитарных наук*

Шапиро Арсений Адольфович

**ПОНЯТИЕ «СИСТЕМА» В ФИЛОСОФИИ А. ШОПЕНГАУЭРА**

Выпускная квалификационная работа

по направлению подготовки 47.03.01 - Философия (квалификация бакалавр)

Образовательная программа «Философия»

Рецензент  
Кандидат философских наук, доцент

Чепурин Кирилл Валерьевич

Научный руководитель

Кандидат философских наук, доцент

Резвых Петр Владиславович

Москва 2021

[Введение 3](#_Toc85475464)

[1. «Природа» и новая наука 10](#_Toc85475465)

[2. «Система» и трансцендентальный идеализм 16](#_Toc85475466)

[3. Критика кантовской философии 26](#_Toc85475467)

[3.1. Материя и трансценденция 29](#_Toc85475468)

[3.2. Искусство и интуиция 34](#_Toc85475469)

[4. Понятие «система» в философии Шопенгауэра 41](#_Toc85475470)

[5. Философия Шопенгауэра как эстетическая система 50](#_Toc85475471)

[Заключение 53](#_Toc85475472)

[Библиография 55](#_Toc85475473)

[Список сокращений 58](#_Toc85475474)

# Введение

«Система» – понятие с долгой историей. Считается, что впервые оно упоминается в платоновском диалоге «Филеб»[[1]](#footnote-1). Сократ, рассуждая о музыкальных интервалах, говорит: «предшественники наши, открывшие эти системы, завещали нам, своим потомкам, называть их гармониями…»[[2]](#footnote-2) – едва ли здесь можно говорить о «системе» как о полноценном философском понятии. Однако, начиная с Аристотеля, «система» оформляется в полноценный философский концепт, которого не знали прежде ни Платон, ни тем более досократики: она становится принципиальной чертой нового типа философствования. Подобно тому как Платон создает жанр, наилучшим образом раскрывающий его метод, Аристотель находит свой «жанр», точно отвечающий методологическим установкам его учения – философскую систему. Образец для своей системы Аристотель находит в математике: таким же образом, как геометр исследует круг, метафизик должен исследовать сферу сверхопытного, а логик – мышление.

Пользуясь терминологией структурной лингвистики, мы можем рассмотреть феномен философской «системы» диахронически. От Академии и Ликея до континентальной школы и аналитической мы сталкиваемся, с одной стороны, с теми, кто верит в силу позитивного философского анализа, с другой, – с теми, кто, по выражению Витгенштейна, пытается говорить о том, о чем следует молчать. Здесь стремление к научности и методологичности, любовь к финальному «ч.т.д.» противостоит силе интуиции, риторической ловкости и, в конце концов, художественности формы. Оружие первых – научный метод; вторых – язык. Системность, поскольку она является вместилищем метода[[3]](#footnote-3), характерна для первой «группы». Анти-системный характер часто присущ второй.

Так на протяжении истории мы сталкиваемся с «системой» у тех философов, которые называют себя рационалистами, позитивистами, аналитиками, натурфилософами, авторами «наукоучений», изобретателями старых и новых «органонов». «Систематичность» в данном случае – исходный принцип, а создание полной и всеохватывающей «системы» – конечная цель философского исследования. И такое представление о «системе» генеалогически восходит к Аристотелю.

В этой работе, следуя правилам синхронического анализа, мы рассмотрим «систему» как феномен, присущий определенному отрезку времени: концу XVIII – начала XIX веков. Древняя Греция, равно как и Средние века не знали «системы» подобной системе Канта или Гегеля. Тот вклад, который сделали в развитие этого понятия новые *классические* философы, сравним с вкладом классика Аристотеля. Понадобилась научная революция XVII века, философия Бэкона и Декарта, набирающие всё большую популярность механицизм и исторический позитивизм эпохи Просвещения, чтобы «система» приобрела новое значение: из простого методологического построения она становится самостоятельным, смыслообразующим феноменом. Это понятие возьмет на себя роль, похожую на ту, какую в ХХ веке возьмет на себя понятие «структура» – некого формального образования, которое, относясь исключительно к форме идейной данности, само станет предметом философского исследования. Ему станет приписываться *сущностная* значимость. Философия Гегеля и структурализм лишь крайние выражения этой тенденции; корнями же она уходит к Канту, который впервые продемонстрирует акт создания системы, основанием которой будет не материя и не природа, а сама способность к систематизации и формализации – главные способности человеческого разума и рассудка.

Понятие «система» для немецкого идеализма становится во многом «программным». Никогда прежде философия не нуждалась в нем так, как в нем нуждалась новая «критическая» философия. Его важность можно выразить так: три «Критики» – трактат в трех частях, один из главных вопросов которого: как возможно построить новую философию, положив в её основание методологические успехи экспериментально-математического естествознания? Другими словами: возможно ли изобрести новую, систематическую философию? Текст трех «Критик», рассмотренный архитектонически, независимо от проблем, которые в нем поднимаются, – ответ на этот вопрос. Во всяком случае, подобным образом он может быть прочитан.

Правомерность такой читательской перспективы подтверждает следующий историко-философский факт: И.Г. Фихте, Ф.В.Й. Шеллинга и Г.В.Ф. Гегеля – трех философов, которые задним числом вошли в сонм «классиков» – объединяет общее стремление к пространным и масштабным построениям мысли. Никто из них не изменил форме, стилю и языку Канта, хотя содержательно изменили они ему во многом. А такие философы, как например, И.Г. Гердер, И.Г. Гаман, Ф.Г. Якоби и А. Шопенгауэр, близкие к кантовской проблематике, не удостоились звания новых «классиков».

Понятие немецкой классической философии содержит в себе множество трудностей, не говоря уже о его крайней ангажированности. Главная из них – отсутствие критерия, по которому философы были объединены под этим названием. Мы не утверждаем, что этот критерий найден и определён. Заметим лишь очевидное: время немецкого идеализма – это эпоха больших философских систем. Ни до, ни после этого относительно непродолжительного периода мы не встретим ничего подобного. Ни с точки зрения общего понимания целей, задач и границ философского исследования, ни с точки зрения его стиля, внутренней логики его изложения.

Но оппозиция новой «классической» философии рождается быстро. Первое издание «Мира как воли и представления» (*Die* *Welt als Wille und Vorstellung*), этой «несвоевременной» книги, приходится на 1819 год, в эпоху двух тюбингенских мыслителей (и всего через 5 лет после скоропостижной смерти Фихте). Начиная с этого года можно отсчитывать начало процесса десистематизации немецкой мысли. Подобно тому как понятие субстанции, поиск которой веками был задачей всех метафизических изысканий, с выходом «Критики чистого разума» перестает играть значимую роль; подобно тому, как трансцендентальное прошло на смену божественному, а мышление пришло на смену материи, на место, ранее занимаемое абстрактным субъектом, приходит человек. Для этого изменения потребовалась вся мощь романтического искусства, с его нелюбовью ко всяческой теоретизации, абстракции и закону. Здесь рождается новая, неакадемическая и неуниверситетская философия – «философия жизни» (*Lebensphilosophie*), философия экзистенции, философия мира. Но не мира-конструкции, построением которого занята европейская наука, начиная с Ньютона, и европейская философия, начиная с Декарта, а мира реального, актуально-данного. Мира, который меньше всего интересовал Канта. Артур Шопенгауэр, наряду с другими философами стоял у истоков этого переворота.

Классифицировать Шопенгауэра сложно, это старая историко-философская проблема. В учебниках по философии его можно поместить в главы, посвящённые идеализму, иррационализму, пессимизму, романтизму – чаще же всего он рассматривается за рамками всех течений; просто – «Артур Шопенгауэр». В отличие от учений его оппонентов, Фихте, Шеллинга и Гегеля, его учение сразу по нескольким причинам допускает *разночтения*. Поэтому проблема соотношения Шопенгауэра и современных ему философов – проблема нетривиальная. Помещая его в определенный ряд, мы решаем, в первую очередь, *герменевтическую*, а только во вторую – *историческую* задачу. Это решение будет зависеть от того, что именно мы выберем в качестве субстанционального элемента его учения – онтологию, эпистемологию, эстетику или этику. *Система* Шопенгауэра не дает здесь никакой определенности. То, что выше она была названа «оппозицией» немецкому идеализму, является лишь одним из вариантов её рассмотрения. С таким же успехом мы можем прочитать Шопенгауэра как последовательного кантианца, намного более последовательного чем Фихте или Шеллинг. Даже название его главного произведения – «Мир как воля и представление – дает нам на это определенное право. Так в современных исследованиях, посвященных Шопенгауэру, часто совершаются попытки приблизить его к традиции немецкой классической философии. Среди русскоязычных работ стоит упомянуть недавно опубликованную диссертацию А.С. Саттара «Истоки и генезис философии Шопенгауэра»[[4]](#footnote-4). Исследуя ранний этап творчества философа, автор доказывает, что не только Кант, но и Фихте и Шеллинг сыграли важную роль в формировании его учения. Роль, которую сам Шопенгауэр никогда бы не признал.

Тема нашей работы – «Понятие «система» в философии Шопенгауэра» – содержит скрытый ответ на вопрос «принадлежит ли Шопенгауэр к традиции немецкой классической философии?» – нет не принадлежит. И это утверждение мы попытаемся доказать. Его позиция – является ли система наподобие кантовской или гегелевской правильной формой философского построения – общеизвестна. Интерес здесь представляет альтернатива, которую предлагает Шопенгауэр. В отличие от Ницше или йенских романтиков, он использует понятие системы в отношении своего учения и сам считает себя философом-систематиком. Его философия по сравнению с кантовской или гегелевской построена на других принципах и началах, но она все равно остается системой. Отдельный интерес представляет уникальное для истории философии совмещение стремления к систематичности и антинаучной установки.

Нас, в первую и единственную очередь, будет интересовать его эпистемология. Мы сосредоточимся на первой книге первого тома «Мира как воля и представление» и на соответствующих ей главах из второго тома. Также в фокус нашего внимания попадет «Критика кантовской философии» (дополнение к первому тому «Мира») и некоторые места из его более поздних произведений. Самые популярные разделы учения Шопенгауэра – онтология и этика – останутся за рамками нашей работы. К ним мы либо не будем обращаться вовсе, либо исключительно в целях прояснения интересующих нас эпистемологических моментов. Помимо этого, мы исследуем мета-сюжет, который так или иначе присутствует в большинстве его произведений, а именно, его собственные характеристики его философии. Главным образом, его концепцию «одной единственной мысли», которую он противопоставляет спекулятивным системам немецких идеалистов.

Что касается последних, то у нас пока нет возможности провести полноценное исследование понятия системы у всех четырех философов. Сравнение Шопенгауэра и с Кантом, и с Фихте, и с Шеллингом, и с Гегелем даже по одному основанию является неимоверно трудной задачей (особенно, если принимать во внимание множество различий в их собственных взглядах на феномен «системы», которые обнаруживаются при первом же приближении). В данной работе мы ограничимся только обзором этого понятия в «Критике чистого разума» (Kritik der reinen Vernunft, 1781), «Пролегоменах» (*Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können, 1783*) и перескочим сразу на «Мир как воля и представление». Это решение продиктовано ещё и одним историческим фактом: Шопенгауэр, судя по всему, плохо представлял философию Шеллинга и Гегеля, особенно во время написания первой редакции «Мира». Таким образом, сравнения текстов «Мира» и «Науки логики» стало бы занятием куда более праздным чем продиктованное множеством историко-философских причин сравнение «Мира» и «Критики».

Первая глава нашей работы будет посвящена Декарту и Ньютону, их вкладу в зарождение феномена «системы» в новоевропейской философии и науке. Во второй главе мы сосредоточимся на «Критике чистого разума», на кантовском определении понятия «система». Последние три главы будут посвящены Артуру Шопенгауэру. Мы коротко разберем основные положения его эпистемологии и проведем сравнительный анализ первой книги «Мира как воля и представления» и «Критики чистого разума» Канта. И, наконец, мы ответим на главный вопрос работы: что Шопенгауэр понимает под понятием «система», и какое место оно занимает в его философии.

# 1. «Природа» и новая наука

Наука – в современном понимании этого термина – возникла в Европе в XVII-XVIII веках. Одной из причин её появления или, если говорить менее радикально, осуществленной в ней революции является переосмысление понятия природы. Средневековый человек видел природу в её принадлежности к Богу, и, как атрибут непознаваемого творца, она оставалась простой, единой и непознаваемой. В XVII веке природа начинает пониматься как сложноустроенное единство, разложимое на простые части, как механизм, управляемый *определёнными общими законами*. Поворот в этом представлении – следствие ряда научных и философских открытий. Прежде всего, здесь принято упоминать имена Исаака Ньютона и Рене Декарта.

Ньютон и Декарт становятся Евклидом и Аристотелем эпохи «нового органона». Первый разрабатывает основы новой науки[[5]](#footnote-5), второй решает заимствовать методологию этой науки для создания формального метафизического учения. Все четверо – отцы основатели европейского «систематического» мышления[[6]](#footnote-6).

Евклид и Аристотель – авторы представления о «системе» как о едином и полном, всеохватывающим целом, опирающимся на номотетический метод и состоящем из неопровержимых положений, связанных друг с другом по принципу логического следования. Ученый, наблюдая за предметами или явлениями, формулирует закон, из которого могут быть выведены новые законы, напрямую недоступные для созерцания. Подобным образом построена евклидова геометрия. В её основании лежит набор положений, неподлежащих формальному логическому доказательству, но очевидных и неоспоримых, как только они делаются объектами нашего наблюдения. В формализованном виде, такие положения, названные аксиомами, становятся фундаментом, для создания системы новых правил, чья аподиктическая достоверность будет уже надежно обеспечена.

Аристотель становится первым «систематиком» в области философии сразу в трех ипостасях: как автор первой метафизической системы, он совершает попытку применить методологические успехи евклидовой геометрии к сфере сверхопытного; как основатель науки логики, он впервые выводит методологические законы человеческого мышления; и, наконец, как первый историк философии, рассматривает предшествующие философские учения как уникальные исторические феномены в их развитии и влиянии друг на друга. Стремление к формализации и систематизации – основная черта его учения, проходящая через все его произведения.

Однако для того, чтобы систематика и номотетика заговорили полным голосом, должен был прийти ученый, который смог бы создать формальную систему, наподобие евклидовой, но основанной не на пространственных абстракциях, а на природных феноменах. Насколько греки продвинулись в изучении прямых углов и вписанных окружностей, настолько же не преуспели в изучении явлений физического мира. Например, движения. Попытки объяснить физику через геометрию приводили только к парадоксам. Грек, дитя мифа и спорта, так и не смог догнать черепаху или заставить лететь стрелу. Это сумеет сделать только спустя столетия «новый» человек «нового» времени.

Экспериментально-математическое естествознание Ньютона и философия Рене Декарта решают эту задачу так: раз человеческий разум обладает способностью к установлению закона и поскольку в мире нет подходящего для этой способности материала, значит его следует изобрести самому человеку. Сделать природу материалом, даже если *в действительности* она таковой не является. Изобрести природу-абстракцию, природу-конструкцию, относящуюся к действительной природе так, как прямая линия относится к линии горизонта или окружность – к солнцу и луне. Такая природа покажет себя материалом, легко поддающимся измерению и классифицированию. В момент, когда закон вытесняет тайну и чудо, она оказывается механизмом или иначе – системой. Мы больше не должны соотносить наши знания о предмете с самим предметом. Считать так – значит придерживаться пережитка старой науки. Объект исследования становится теперь не его исходной точкой, а его результатом.

Важным следствием превращения природы в логический конструкт является смена исходной методологической процедуры. Если раньше ученый или натурфилософ начинал с наблюдения за явлениями природы, то теперь он выдвигает гипотезу, то есть – исходит не из объекта исследования, а из некого коллективного познающего субъекта. Действительная природа может только поставлять эмпирический материал ученому, не более. Но пока он не поставлен на службу формальной логике и математике, а следовательно – обезличен и лишен исключительности (она составляла объект внимания древних) – он не представляет прямого интереса для науки и философии. «Sie [Naturforschern] begriffen, daß die Vernunft nur das einsieht, was sie selbst nach ihrem Entwurfe hervorbringt...»[[7]](#footnote-7) – с этого размышления начинается предисловие ко второму изданию «Критики чистого разума».

Итак, Ньютон формализует физику – она начинает говорить языком математики. Декарт же решает заново построить здание философии на логических и математических началах. Для этого он делает необходимый для дальнейших построений шаг: материя, которая прежде (скажем, у Аристотеля) рассматривается как потенциальное начало множественности, начинает пониматься как *действительное* начало мира. Другими словами, материя отождествляется с природой[[8]](#footnote-8). Это был необходимый шаг для признания природы «машиной мира» («machina mundi»), податливым человеческому разуму материалом. Понятие природы «раздваивается». У нас есть тварная, непознаваемая природа, божественный механизм, в тайны которого нам никогда не дано проникнуть, и есть природа-материя, механизм, законы работы которого продиктованы нашим разумом. Отношения между ними описаны Декартом в его знаменитом примере из «Начал философии». Природа – часы, в тайну которых нам не проникнуть, у нас нет доступа к их устройству. Наша задача заключена в *создании* других часов, с другим устройством, но таких, которые будут показывать одинаковое с «часами природы» время:

«Могут и еще возразить, что хотя я, пожалуй, и придумал причины, которые могли бы вызвать действия, подобные тем, какие мы видим, но из этого еще нельзя заключать, что они вызываются ими в действительности. Подобно тому как один и тот же искусный мастер может изготовить несколько часов так, что и те и другие одинаково станут указывать время и внешне будут вполне подобны друг другу, хотя бы и не было никакого сходства в устройстве их колес, точно так же несомненно, что Бог владеет бесчисленным множеством средств, коими он мог достигнуть того, что все вещи здешнего мира казались такими, какими они ныне кажутся […] Я почту себя удовлетворенным, если описанные мною причины таковы, что все действия, которые могут из них произойти, окажутся подобными действиям, замечаемым нами в мире; но я отнюдь не стану требовать ответа на вопрос, произошли ли эти явления по указанным причинам или по каким-либо иным»[[9]](#footnote-9).

Не все были согласны с декартовским представлением о науке и природе. Здесь достаточно будет упомянуть Г.В. Лейбница – непримиримого критика ньютонианства[[10]](#footnote-10) и картезианства[[11]](#footnote-11), и Д. Юма, для которого природа-конструкт не более чем продукт человеческой привычки и веры. Тем не менее, эпоха Просвещения окончательно утверждает новое понимание природы.

«Природа есть *существование* вещей, поскольку оно определено по общим законам»[[12]](#footnote-12).

Этим определением Кант в «Пролегоменах» подытожит процесс, начавшийся с Декарта и Ньютона. Понятие «природы» сузится, а обозначаемый этим понятием предмет усложнится и диверсифицируется[[13]](#footnote-13). Если предметом науки и философии является то, что управляется законом, что можно посчитать и измерить, значит его исследование должно носить систематический характер. Так европейская философия впервые со времен Древней Греции начинает говорить языком математических систем.

Декарт не определял свою философию как «систему»[[14]](#footnote-14), несмотря на то, что она таковой являлась. Его младший современник – Спиноза – не меньший «систематик» чем Декарт, также не использовал этого слова по отношению к своим произведениям[[15]](#footnote-15). Впервые статус понятия оно получит в философии Лейбница и Х. Вольфа. Лейбниц даже вынесет его в название одного из своих трактатов[[16]](#footnote-16). Однако, в их учениях «система» пока еще не играет такой важной роли, какую она будет играть в учении Канта. Для оформления «системы» в полноценное понятие требовалось не просто её продемонстрировать – показать, что философия способна вторить языку науки, – требовалось обосновать *необходимость* для новой философии представлять собой систему. Ведь, если такого обоснования нет, то систематичность оказывается не более чем стилистической особенностью философского текста, которую можно заменить какой-нибудь другой. Но геометрическое или физическое доказательство некого закона представляет собой систему определенных положений не потому, что так проще, а потому что наука не знает другого способа доказательства. Метод, в рамках которого объект исследования сначала формализуется, а потом систематизируется, – единственно возможный в науке метод; в некотором смысле он и есть наука. Но, если для науки важность систематичности была *очевидна,* то для философии она нуждалась в обосновании. И это обоснование было дано Кантом в «Критике чистого разума».

# 2. «Система» и трансцендентальный идеализм

Об эпохе позднего Просвещения принято говорить как о времени философского и эстетического открытия субъективности. За семь лет до выхода в свет первого издания «Критики чистого разума», в 1774 году, на полках Лейпцигской книжной ярмарки появляется не менее знаковая книга того времени – «Страдания юного Вертера». Кант, как известно, не был чувствителен к искусству и, видимо, не заметил великого Гёте. Тем не менее, верторовское *«Ich kehre in mich selbst zurück und finde eine Welt!»[[17]](#footnote-17)* можно по праву считать девизом нового зарождающегося движения, у истоков которого стоял Кант и которое впоследствии получит название «немецкий идеализм»[[18]](#footnote-18). Человек уходит в себя и возвращает себе богатства «прежде легкомысленно отданные небесам»[[19]](#footnote-19), «Критика чистого разума» – описание этого акта «возвращения»; первое доказательство того, что такой акт в принципе возможен в рамках строгой университетской философии[[20]](#footnote-20).

Природа, как только начинает пониматься как рациональный конструкт, показывает себя материалом, легко поддающимся классифицированию и измерению. Так номотетический метод оказывается успешным там, где мы заранее догадываемся о его успешности (где мы заранее задаем нужные нам условия). Но *человеческая* *природа* толкает наше познание выйти за границу измеряемого, и, покидая эту границу, познание все равно не оставляет надежды найти для себя новый материал. И так как у него это не получается, ему остается одно – направить свою способность против самого себя, так как путь в поле метафизики уже закрыт. Если природа разложима, разве не может быть разделен на части дух? Разве не стоит там, где не получается найти закон, обратиться к органу законотворчества?

Целью предыдущей главы было уйти от соблазна списать всё на «коперниканский переворот», показать, что во многом этот «переворот» был подготовлен научной революцией XVII века и философией рационализма. Мы имеем основания считать Канта

учеником Ньютона и Декарта, пусть и более радикального: как и Декарт, он выстраивает здание философии на математических и логических принципах. Достоинства этих наук он ищет не столько в конкретных методических процедурах, благодаря которым, согласно картезианской традиции, гарантируется истина, – сколько в их «чистоте», в безразличии к конкретности объектов познания. В логике рассудок «имеет дело только с самим собой и со своей формой»[[21]](#footnote-21), последняя – источник и проводник аподиктической достоверности. Философская *система* должна быть развернута из «чистых» понятий и «чистых» априорных созерцаний, в которых сам объект созерцания в отличие от способа его данности не играет никакой роли. Таким образом, действительная природа и природа-конструкт Ньютона-Декарта приобретают в философии Канта статус ноумена и феномена. Декарт пусть и закрывает глаза на действительную природу, все-таки сохраняет к ней уважение, как как к божественному творению, на которое наука в своих построениях должна *равняться* – у Канта же она полностью исключается из философского поля. Она – мир, на который уже не простираются силы трансцендентального субъекта. Недоступную для созерцания, её можно только помыслить, но ровно настолько, что кроме признания её существования, о ней ничего нельзя было бы сказать. Напротив, природа-конструкт есть все то, в чем отзывается субъект. Она полностью продиктована его трансцендентальной доопытной природой. Говоря кантовским языком, субъект носит в себе «условия возможности» явления («Erscheinung»), которое, будучи первоначально дезорганизовано, организуется при столкновении с субъектом на его условиях. Значит, чтобы получить ответы, вопрошающий разум должен научиться смирению. Ни в «мире», ни в «природе», и даже ни в «опыте» – самом узком из всех понятий – должен он надеется их обнаружить, а в трансцендентальном «Я», в собственном предрасположении к опыту. Коперниканский переворот – «Was kann ich wissen?» вместо «Was gibt’s?»[[22]](#footnote-22) – camera obscura истории философии.

Итак, общие законы природы, которыми «определено существование вещей», не даны сами по себе, они сообщаются природе «чистым» разумом, «критике» которого философия должна отдать все свои силы. Трансцендентальная философия хочет составить свою «Энциклопедию», сделать полный и всеохватывающий перечень априорных «наук, искусств и ремесел»[[23]](#footnote-23), поскольку наше сознание должно быть способно к редуцированию и систематическому описанию; поскольку наше познание «должно быть возможным а priori»[[24]](#footnote-24). Так критика разума возвращает нас к самим себе. Её цель – в обосновании способности к утверждению мира-конструкции. Иными словами, в обосновании успешности современной Канту естественной науки. И он находит априорный механизм, благодаря которому человек способен *мыслить системами*. Следовательно, решает важнейшую философскую дилемму: почему разум, стремясь к обнаружению и формулированию закона, иногда делает это успешно (как в случае с логикой, математикой и ньютоновским естествознанием), а иногда тратит свои силы впустую (как в случае с метафизикой).

Мы, погрузившись вслед за Кантом в пространство трансцендентального «Я»[[25]](#footnote-25), обнаруживаем систему. Наше познание представляет собой механизм с множеством узлов, каждому отведена определенная функция. Метод описания этого механизма, предложенный Кантом, сам представляет собой систему (со сложным делением текста, таблицами, схемами и т.д.). Но не это главное.

Кант в попытке пришить к телу античной логики человеческую голову, а точнее человеческий *разум*, нуждается, поскольку законом достаточного основания наше познание не исчерпывается, в исследовании того, каким образом логические законы относятся к предметам, данным нам в пространстве и времени, и каким образом полученный результат расширяется и обобщается до статуса общего правила. Для этого Кант представляет познание разделенным на три элемента: чувственности (Sinnlichkeit), рассудка (Verstand) и разума (Vernunft). Поднимаясь по ступеням наших внутренних ментальных механизмов (от априорных форм чувственности через таблицу чистых рассудочных понятий, апперцептивное единство, схематизм и так далее, мы постепенно добираемся до разума. И лишь он оказывается способным организовать материал, доставленный ему в чувственном восприятии, а формализованный рассудком, довести его до систематического целого. Чувственность пассивна, спонтанность рассудка применима только к области эмпирического, поэтому они не могут выполнить этой функции. «Erkenntnis hat eine systematische Form, aber empirische Nachforschung kann die Verbindungen innerhalb des Systems nicht erklären. Deshalb sieht Kant den Begriff des ›Systems‹ als vom Verstandesvermögen abgetrennt. Da aber der Systembegriff nicht durch das Verstandesvermögen zu erklären ist, glaubt er, seiner bekannten Methodologie folgend, dieser müsse dem Vernunftvermögen zugeschlagen werden. Das heißt, eben jenes Vernunftvermögen, das die spekulative Metaphysik so mißbraucht, hat einen ›richtigen Gebrauch‹»[[26]](#footnote-26). «Система» начинает пониматься не только как новый тип философской методологии, но, в первую очередь, как главный продукт разума – высшей познавательной способности человека.

В наиболее сжатом виде кантовское определение системы мы находим в первом издании «Критики чистого разума». Кант пишет: «[1] Ein System ist, wenn die Idee des gantzen vor den Theilen vorhergeht. [2] Wenn die Theile dem Gantzen vorhergehn so entspringt daraus ein Aggregat. [3] Ein System von Kenntnißen macht eine Wißenschaft aus»[[27]](#footnote-27). В этих трех конспективных предложениях Кант дает исчерпывающее объяснение своей позиции:

[1] «система» по своей природе холична, т.е. не является простой суммой своих частей;

[2] ей, как понятию, противопоставлен «агрегат»[[28]](#footnote-28);

[3] знания, упорядоченные в систему, образуют науку.

Под понятием «агрегат» Кант понимает случайную совокупность элементов, изначально не объединенных никакой общей идеей («Menge vorhergegebener Teile»[[29]](#footnote-29)). В системе же элементы подчинены целому и не обладают самостоятельностью. При этом каждый элемент вступает в отношение с другим элементом, они оказываются *синтетически* связаны друг с другом. Это может быть причинно-следственное или любое другое логическое отношение. Но главное различие между «системой» и «агрегатом» не в этом. «Агрегат» образуется не просто случайно – он образуется эмпирически. «Агрегат» – это единственный возможный вид объединения эмпирического материала. И он рассудочен. «Система» же, напротив, находится под юрисдикцией чистого разума, и не имеет прямого отношения к эмпирии, её взаимодействие с «многообразным в созерцании»[[30]](#footnote-30) опосредовано рассудком. Иными словами, эмпирический материал, данный субъекту в восприятии, объединенный рассудком, образует агрегат. Разум на следующей ступени может превратить агрегат в систему. Для этого он предпосылает некоторую общую *идею*, вокруг которой организуются все элементы. «Система» – важный продукт чистого разума – образуется в момент, когда разум начинает придавать рассудочным знаниям *целостность*, привносить в них *единство*:

«Трансцендентальные идеи выражают, таким образом, подлинное назначение разума, а именно как принципа *систематического* *единства[[31]](#footnote-31)* применения рассудка»[[32]](#footnote-32).

Стоит ещё раз подчеркнуть, что система образуется на самом последнем этапе[[33]](#footnote-33) познавательного процесса. На нем уже не остается следа эмпирического многообразия и конкретных предметовопыта, за формирование которых отвечает рассудок. *Содержание системы, по Канту, вообще не составляет опыт*. Точнее – представленный в систематическом виде опыт оказывается уже дважды опосредованным: сначала рассудком и его «чистыми понятиями», затем разумом и его «трансцендентальными идеями»[[34]](#footnote-34). И оба раза материал, данный нам в восприятии, переворачивается с ног на голову: к нему не просто прибавляется новое, это новое ему предпосылается, как условие его возможности.

«Под управлением разума наши знания вообще должны составлять не отрывки [keine Rhapsodie], а *систему*, так как только в системе они могут поддерживать существенные цели разума и содействовать им. Под системой же я разумею *единство* многообразных знаний, объединенных одной идеей. А идея есть понятие разума о форме некоторого *целого*…»[[35]](#footnote-35).

Целостность и внутреннее единство – два главных признака системы. Она сложна (zusammengesetzt), но при этом единообразна (einheitlich). Она, как бы далеко и подробно не уходила в частности, должна удерживать идею *целого*, для которого и на которое работает каждая отдельная её часть. Речь о единстве синтетическом, то есть не таком, в котором части равны друг другу или друг от друга неотделимы, а таком, в котором части связаны друг с другом так, чтобы в результате каждая из них работает на общую идею.

Примечательно, что, развивая свою концепцию систематического единства знания, Кант впадает в заметное противоречие. Оно понимается трансцендентально, то есть как условие возможности познания предметов опыта, и вместе с тем, как недостижимый идеал, к которому чистый разум может только стремится[[36]](#footnote-36). Эта видно и по приведенной нами цитате: «Под управлением разума наши знания *вообще должны*…» («Unter der Regierung der Vernunft *dürfen* unsere Erkenntnisse überhaupt keine Rhapsodie, sondern sie *müssen*»[[37]](#footnote-37)). Это противоречие пытается решить статья «Кант об иллюзии систематического единства знания» под авторством Мишель Грир[[38]](#footnote-38).

Остается отметить, что идеи «системы», «целого» и «единства», не просто являются плодами чистого разума (они недоступны нам ни чувственно, ни рассудочно) – а *единственными* реальными его плодами. Если разум ограничивается скромной, по сравнению со своими запросами, «регулятивной» функцией, то «систематическое единство знаний» оказывается идеальным воплощением его, разума, стремлений. Однако, увлекшись обобщениями, чистый разум может дойти до того, с чем никогда не сталкивались ни чувственность, ни рассудок – до самой старой «человеческой, слишком человеческой» идеи: являющийся субъекту мир может вдруг оказаться «полным богов».

В заключение, вернемся к цитате из первого издания «Критики»: «[3] Ein System von Kenntnißen macht eine Wißenschaft aus» – это важная мысль для понимания кантовского понятия «система». Трансцендентальная философия стремится к науке[[39]](#footnote-39), она есть её пролегомена, её «идея» («Idee einer Wissenschaft»[[40]](#footnote-40)). Наука всегда являет собой систему, именно поэтому систематичность объявляется субстанциональным условием философского знания. Не наоборот. Не случайно с размышления о науке открываются предисловия к обоим изданиям «Критики». Он начинает свое исследование с науки и наукой его и заканчивает. Иными словами, в философии Канта «система» занимает значимое место потому, что обоснование успешности науки является не целью, а отправным пунктом кантовской философии. Cherca trova!

В результате – наука оказывается отрезана от опыта, традиции и культуры, а научное мышление начинает пониматься как *естественный для человека*, природный, «трансцендентальный» тип мышления. И это тот фундамент, на котором и философии следует разворачивать свои построения[[41]](#footnote-41). Эта мысль станет генеральной темой всего немецкого идеализма. «Наукоучение» («Wissenschaftslehre») Фихте, поиск первого безусловного основания раннего Шеллинга, гегелевское понимание истины как методической операции – все уходит корнями в представление о том, что философии нужно встать на «столбовую дорогу науки»[[42]](#footnote-42) («den Heeresweg der Wissenschaft traf») и тогда не просто примерить на себя форму наукообразности, но стать такой системой, которая обосновала бы всё человеческое знание, и, таким образом, заложила фундамент для любого частного научного изыскания.

«Auch wenn Meinungsverschiedenheiten darüber bestehen, was genau für die Philosophie ein ›System‹ konstituiert, herrscht doch Übereinstimmung darüber, daß es *Philosophie nur als System* gibt, und daß nur eine *Methode* zu diesem System führen kann»[[43]](#footnote-43).

Кант выдвигает ещё одно требование к философии. Она должна быть не просто помещена в рамки системы, а стать «системой для себя» (System für sich). То есть быть не просто всеохватывающей, но быть замкнутой на самой себе. Быть таким целым, которое не может стать частью другого, более общего целого[[44]](#footnote-44). Описывая свою философию, он часто прибегает к архитектурным и органическим метафорам. Подобно тому, как органическое тело или архитектурное строение является законченным и сосредоточенным на самом себе – философская система не должна иметь лишних дверей и «окон». Каждый член организма «существует для всех остальных и все остальные – для каждого» – говорится в предисловии ко второму изданию «Критики»[[45]](#footnote-45). Сюда же относится знаменитое кантовское понятие «архитектоника» (Architektonik), обозначающее «искусство построения системы»[[46]](#footnote-46).

Закрытость, «закупоренность» философской системы, отчасти вызванная стремлением к формализации, любовью к симметрии и характерной немецкой обстоятельностью, – одна из наиболее типичных черт кантовской философии и одновременно – главный предмет её критики. «Wenn ich eine Seite von Kant lese, wird mir zumute, als träte ich in ein helles Zimmer»[[47]](#footnote-47) – обронил Гёте в беседе с Шопенгауэром. В этой, на первый взгляд, лестной метафоре читается один из распространенных упреков к кантовской философии. Манфред Остен в статье «Alles Veloziferisch: Goethes Ottilie und die beschleunigte Zeit» напишет: «…aber eben nur dies: ein Zimmer und nicht das ganze Haus der Natur»[[48]](#footnote-48). Комната, в которую приглашает нас Кант, светлая, но, как и подобает всякой комнате, – замкнутая.

Кант создал систему, устанавливающую границу возможности знания, предписывающую человеку, что ему следует делать и определяющую предмет его веры. Не знания о чем-то, но знания вообще. Не веры во что-то, но веры вообще. Не как человеку подобает вести себя в конкретной ситуации, но как ему необходимо себя вести вообще. Такую систему, по мысли многих, можно построить только не покидая комнаты.

# 3. Критика кантовской философии

«Ничто не подтачивает философские воззрения успешнее, чем эклектизм»[[49]](#footnote-49)

Ф. Брентано

Артур Шопенгауэр не нуждается в *представлении*. И хотя многие, обращаясь к его философии, прибегают к снисходительному тону, – менее всего он нуждается в защите и оправдании.

Вопрос о генезисе его учения до сих пор остается открытым, и, вероятно, открытым и останется. Классифицировать Шопенгауэра сложно. Эта задача, как сказано во введении, не столько историческая, сколько *герменевтическая*. Имя «Артур» было выбрано родителями Шопенгауэра якобы потому, что на всех языках оно остается неизменным[[50]](#footnote-50). Так он может быть прочитан как иррационалист, романтик, идеалист, эмпирик, позитивист, виталист и даже феноменолог[[51]](#footnote-51). А в его учителя можно записать Платона, Будду, Спинозу, Юма, Канта, Фихте[[52]](#footnote-52), Ваккенродера[[53]](#footnote-53), Гёте и даже схоластов. И вместе с тем, он – философ-одиночка, стоящий в стороне от любой традиций, любого «течения мысли». Его философия охватывает и эпистемологическую, и онтологическую, и эстетическую и этическую[[54]](#footnote-54) сферы. Все они объединены в одну книгу, в одну систему, в «одну мысль». Это станет постоянным предметом критики в его адрес. На «Мир как воля и представление» будут смотреть как на центон, составленный из всего популярного в первой трети XIX века. Но остается непреложным факт – Шопенгауэр сумел создать философскую систему, подобную которой не знала история европейской мысли.

Среди множества течений наиболее близкое Шопенгауэру по духу – «философия жизни» (Lebensphilosophie), течение, которое, как и сам Шопенгауэр, часто рассматривалось как маргинальное. Преемственность между «философами жизни» и Шопенгауэром очевидна, но по-настоящему никем не признавалась. Ницше отвернулся от него, Дильтей и Шпенглер не уделяли особого внимания, а Бергсон, обязанный ему многим, предпочитал «говорить о нем скороговоркой»[[55]](#footnote-55). И все же, Шопенгауэр стал первым, кто отправился на поиски актуально данного, обнаружимого на практике «ἀρχή». Не физического элемента, как это было у древних греков, но логически не обнаружимого принципа; силы, которая незаметно для разума руководит природой и человеком. Шопенгауэр находит это «ἀρχή» в «воле к жизни» (Wille zum Leben), за ним Ницше находит его в «воле к власти» (Wille zur Macht), Бергсон в «длительности» (la durée), Шпенглер в истории.

Важным для нас является не сама эта идея, а условие, без которого она не могла сформироваться. Прежде чем отправиться вслед за древними в поисках мирового начала, требовалось вернуть интерес к потерянному в прошлом, живому, подвижному миру, о котором европейская философия постепенно все больше забывала[[56]](#footnote-56). Шопенгауэр первый среди крупных немецких философов возвращает к нему интерес; а заодно и интерес к действительному, живому *человеку* – обитателю и носителю этого мира. На смену «трансцендентальному субъекту», «трансцендентальному Я» и «абсолютному духу»[[57]](#footnote-57) приходит теперь человек.

Однако, есть много причин, по которым мы не можем записать Шопенгауэра в «философы жизни». Одна из них – его отношение к феномену системы. Борющейся со спекулятивными системами Канта, Фихте, Шеллинга и Гегеля, он оставался философом-систематиком и сам многократно использовал это понятие для описания своего учения. В случае с Ницше или Бергсоном это непредставимо. Антисистематическая установка – одна из самых характерных черт философии жизни, которая, наряду с другими, часто критиковалась теми, кто по-прежнему видел в науке образец, на который философия должна равняться, и, соответственно, не разуверился в систематическом характере философского знания. В первую очередь, разумеется, неокантианцами[[58]](#footnote-58). Таким образом, Шопенгауэр оказывается между двумя философскими традициями: одной ногой на обочине немецкой классической философии, другой – на краю философии жизни. Он преодолевает немецкий идеализм, но остается ему предан по форме. Он – последний систематик и одновременно первый представитель нового философского поколения.

Понятие «система» играет в философии Шопенгауэра сложную роль, требующую подробного анализа. Для начала разберем основные положения его эпистемологии, без понимания которых невозможно двигаться дальше в решении нашей задачи.

## 3.1. Материя и трансценденция

«Неистинных философов отличает от истинных то, что у последних удивление возникает от зрелища *самого мира*, тогда как у первых – только от книги, от *готовой системы*»[[59]](#footnote-59).

Содержание системы, согласно Канту, не составляет опыт. Она образуется в разуме, то есть тогда, когда опыт оказывается уже дважды опосредованным: сначала чувственностью, затем рассудком. Об этом уже довольно сказано выше. *Кантовская система,* в соответствии с этой идеей, решает, подражая науке, повернуться к опыту спиной. Все эмпирическое, все «многообразное» – случайно и необязательно и, в конце концов, обусловлено нашей трансцендентальной природой. Мы познаем в предмете только то, что мы привнесли в него, и никогда не сталкиваемся с не трансцендентальным, действительным миром. Мы все время имеем дело с собственным интеллектом, воспринимающим и мыслящим этот мир. Кантовский опыт всегда только «возможен»[[60]](#footnote-60) (mögliche Erfahrung), ведь он сообщается нам в восприятии, но, в отличие от априорных законов, которые делают его «возможным», он по-настоящему не реален.

«Поначалу Кант заявил о себе похвальной попыткой не дать непомерным претензиям разума распространиться на область опыта […] Но в силу того, что, согласно его учению, для понимания используются неизменные, априорные концепты […] он породил в немецкой мысли небывалое презрение к живому разнообразию опыта и столь же небывало преувеличенное представление о ценности системы, порядка, законосообразности. Причины же более практического характера довершили эту работу по культивированию характерного германского почтения к муштре, дисциплине, «порядку» и послушанию»[[61]](#footnote-61).

Д. Дьюи

Артур Шопенгауэр подписался бы тут под каждым словом. Его философия эмансипирует эмпирическое, стирает границу между «априорным» и «апостериорным»: априорные «мы» и апостериорный «мир» объявляются частями одного и того же целого. Главная ошибка Канта, по мысли Шопенгауэра, заключена в том, что он, отняв у мира пространство, время и причинность[[62]](#footnote-62) и наделив ими субъект, не понял, что вневременная, внепространственная, внесубъектная «вещь сама по себе» не может оставаться объектом[[63]](#footnote-63). Субъект и объект взаимообуславливают друг друга: субъект существует благодаря существованию воспринимаемого им объекта, и, наоборот, объект – благодаря тому, что он воспринимается субъектом[[64]](#footnote-64). Они оба трансцендентальны, а не один субъект, как это было в философии Канта. Пространство и время не ограничиваются статусом априорных форм чистых созерцаний, они сопровождают содержание этих созерцаний, то есть объектов нашего восприятия. Вместе они образуют «материю» мира[[65]](#footnote-65). Значит: и субъект, и объект исчезнут, как только мы решим посмотреть на мир с условной «нематериальной» точки зрения. Все материальное объявляется Шопенгауэром трансцендентальным и, что еще важнее: *все трансцендентальное – материальным.*

Таким образом, Шопенгауэр пересматривает кантовские понятия «явление» и «вещь сама по себе». Он, решает одно из главных противоречий философии Канта и благодаря этому избавляет от соблазна, который неизбежно возникал у читателя «Критики чистого разума». Каким образом «явления» могут быть «даны» нам в ощущениях, и одновременно быть порождениями нашего же рассудка? Кто «дает» их нам, если мы – их единоличные «авторы»? В этом заключено известное противоречие[[66]](#footnote-66). Так как «вещь сама по себе» являет, по Канту, собственно «вещь» («das Ding»), мы, пытаясь её помыслить (ничего другого нам не остается), не можем уйти от соблазна представлять некий вещный мир, к которому мы лишены чувственного доступа. Что это за мир и где он находится остается необъясненным. В философии Декарта, который выстроил границу между бессубъектной природой и природой, поддающейся человеческому разуму, такое положение дел объяснялось фигурой непознаваемого Бога-творца. Но несмотря на то, что, по Декарту, мы не можем проникнуть во внутреннюю сущность тварной природы, мы можем её воспринимать. Кант же предлагает половинчатую меру: он сохраняет идею бессубъектной природы, которая неизбежно нуждается в идее Бога, но решает стереть с карты эмпирического мира не только саму фигуру Бога, но и его творения. В Бога остается только верить, Кант позаботился о том, чтобы найти этому чувству место в своей системе. В данном случае эта вера может быть понята как вера в «вещь в саму по себе», в то, что когда-нибудь человек сможет встретиться с кем-то помимо самого себя.

Шопенгауэр сохраняет кантовское разделение между «феноменальным» и «ноуменальным» миром, но дает ему иное истолкование. Мир *целиком и полностью* раскрывается как «представление» (Vorstellung) всех живых существ, таких же феноменальных, как и их «представления» (Vorstellungen)[[67]](#footnote-67). Предметы эмпирического мира не могу «являться», они нам кажутся или «снятся»[[68]](#footnote-68). И от этого сна невозможно проснуться, ведь нет ничего, что находилось бы за границами нашего восприятия. «Мир», «природа» и «материя» суть одно и то же: греза коллективного «духовидца», субъекта, который живет в каждом существе, способном к восприятию. И этот субъект является одновременно «обитателем» мира и его носителем, подобно тому как спящий человек является участником и вместе с тем автором сновидения[[69]](#footnote-69): «We are such stuff /As dreams are made of, and our little life / Is rounded with a sleep» – цитирует Шопенгауэр шекспировскую «Бурю»[[70]](#footnote-70). Такова, согласно Шопенгауэру, природа *опыта[[71]](#footnote-71)*.

Мир ноуменальный также существует, но он не трансцендентен, а имманентен[[72]](#footnote-72) по отношение к миру феноменальному. Разница между ними заключена в том, с какой точки зрения мы решим на них посмотреть. Ноуменальная перспектива раскрывает мир метафизически, как вневременную, внепространственную силу, которая получает название «воля» (Wille). Но это все тот же мир, та же природа; ни более и ни менее действительная чем первая. «Вещь сама по себе» находится, согласно Шопенгауэру, по отношению к явлению не по другую сторону воображаемой границы, она – *его внутренняя сущность*.

Из этого положение вытекает важное следствие: задача философии должна заключаться не в упражнении создания спекулятивных конструкций, а в исследовании актуально-данного, подвижного мира, к которому человек имеет полный, исчерпывающий доступ. Коперник, по мысли Канта, был обязан своему открытию тем, что отважился «идти против показаний чувств»[[73]](#footnote-73), коперниканский переворот в философии повторяет этот умственный подвиг. Философия Шопенгауэра совершает обратное – осмеливается превратить все умозрительное в наглядное, лишить метафизику неба, сделать её «опытной наукой»[[74]](#footnote-74). Она приводит человека к его естественному занятию – к созерцанию природы, а не сочинению гипотез[[75]](#footnote-75).

«Неужели для того, чтобы разгадать загадку опыта, т. е. нам одним данный мир, мы должны совершенно отвернуться от него, пренебречь его содержанием и в качестве материала для этого пользоваться одними только a priori осознаваемыми нами пустыми формами? Не будет ли более соответствовать сути дела то, что наука об опыте вообще и как таковом будет обращаться к самому же опыту? […] Разве не абсурдно – говорить о природе вещей, не обращая внимания на сами вещи, а придерживаясь только некоторых отвлеченных понятий?»[[76]](#footnote-76)

«Мир как воля и представление» возвращает в философию интерес к разнообразию эмпирического и становится полноценной оппозицией рационалистической, механистической философии XVII-XVIII веков. А главное – немецкой классической философии, которая вместо того, чтобы *исходить из мира, тщетно пыталась к нему прийти*.

## 3.2. Искусство и интуиция

Вкратце опишем в чем заключались, по мнению Шопенгауэра, ошибки, допущенные кантовской философией.

Кант представил чувственность и рассудок как два самостоятельных механизма. Это разделение излишне; именно оно привело к тому, что в философии Канта не нашлось места действительным предметам опыта. Будучи студентом Гёттингенского университета, Шопенгауэр запишет в своем черновике: «Критику чистого разума можно было бы назвать самоубийством рассудка[[77]](#footnote-77) (Selbstmord des Verstandes) […] Вероятно, лучше всего можно выразить кантовский недостаток так: созерцание ему было неизвестно»[[78]](#footnote-78). Эту мысль он продолжит и в «Мире как воля и представление». Она станет его ключевым аргументом против критической философии.

Кант в «Трансцендентальной эстетике» объяснил откуда берутся чистые формы созерцаний (пространство и время), в «Трансцендентальной аналитике» – как на этапе мышления организуется эмпирический материал. Однако, главное он оставил необъясненным: каким образом мы получаем представление о самом эмпирическом материале. Шопенгауэр утверждает: Кант знает только *понятия предметов*, но никогда не сами предметы. *Содержание* созерцаний[[79]](#footnote-79) оказываются для нас недоступными. Эта ошибка была им допущена от того, что он понимает интеллект, как способность, изолированную от чувственных ощущений. «Причинность» объединяет пространство и временя[[80]](#footnote-80), а значит «аналитика» и «эстетика» не могут рассматриваться независимо друг от друга. Они – инструменты одного и той же механизма: одновременно спонтанного и пассивного, способного не только к созерцанию вообще, но к созерцанию *конкретных объектов*. Для того, чтобы оценить работу этого механизма, достаточно посмотреть на любое животное: оно, лишенное разума, обладает рассудком, полностью идентичным человеческому.

«Наше мышление служит не для того, чтобы сообщать созерцаниям реальность: реальностью, поскольку они способны к ней, они обладают уже сами по себе […] Кант же приписывает сами предметы мышлению, чтобы таким образом опыт и объективный мир поставить в зависимость от рассудка, не превращая, однако, последний в способность созерцания»[[81]](#footnote-81)

Таким образом, «реальность»[[82]](#footnote-82) (Wirklichkeit) понимается Шопенгауэром не как продукт чистого мышления, но как продукт мышления чувственного. Опыт, по Шопенгауэру, всегда интеллектуален. Нет нужды в дедукции рассудка, в «трансцендентальном синтезе воображения» и «схематизме чистых рассудочных понятий». Опыт интеллектуален, поскоку его объекты воспринимаемы и настолько же, насколько интеллектуален сам воспринимающий его субъект.

Перейдем ко второму ключевому положению шопенгауэровской эпистемологии. Если в случае с чувственностью и рассудком, Шопенгауэр объединяет то, что Кант представил разделенным, а, в случае с абстракцией и интуицией – разделяет то, что он представил единым.

Все представления делятся на класс интуитивных и класс абстрактных[[83]](#footnote-83). Интуитивные образуются на основе созерцаний, то есть через восприятие объектов в пространстве и времени, подчиненных причинно-следственным отношениям. Абстрактные представления происходят из интуитивных, их единственная цель – образование понятий. Способность к первым называется *рассудком*, ко вторым – *разумом*. Абстрактные представления придают интуитивным сообщаемость, делают возможным их передачу через время и пространство[[84]](#footnote-84) (их главные продукты – язык и письменность). Для объяснения этой идеи Шопенгауэр прибегает к метафоре: «В этом отношении наш интеллект подобен эмиссионному банку: последний, если он хочет быть солидным, должен располагать в кассе наличными деньгами, для того чтобы в случае требования иметь возможность учесть все выданные им векселя: созерцания — это наличные деньги, понятия — это векселя»[[85]](#footnote-85). Философия – этот тот «солидный» банк, у которого должны быть всегда под рукой материальные деньги: она, оперируя понятиями, должна каждый раз удостоверяться, что им соответствуют конкретные эмпирические созерцания. «Понятие есть представление представления» (Vorstellung einer Vorstellung). Поэтому надо быть уверенным, что вторичное представление правильно относится к первичному, а не является порождением игры языка.

«Существенная разница между методом Канта и моим заключается в том, что Кант идет от опосредованного, рефлексивного познания, я же – от непосредственного, интуитивного. […] Поэтому для него философия есть **наука из понятий, для меня – наука в понятиях**, содержание которой добывается из наглядного познания, единственного источника всякой очевидности, и фиксируется в общих понятиях»[[86]](#footnote-86)

Абстрактные представления ничего не добавляют к интуитивным, ни коим образом их не расширяют. Подобно тому, как в логике посылка уже содержит в скрытом виде все возможные следствия, абстрактное знание только проясняет то, что содержалось в интуиции. Если, к примеру, наука путем умозаключений из понятий пришла к некоторому открытию – она не открывает ничего такого, чего неявно не содержалось бы в наших созерцаниях. Её задача ограничена изменением *характера нашего знания*, превращением его в удобный для практического применения закон[[87]](#footnote-87). Понятие само по себе – независимо от созерцания, на основе которого оно возникло – не является надежным для философии материалом; оно может увести философа в сторону от действительного мира, ввести в заблуждение. Его оружие – рассудок, а не разум, интуиция, а не перечень понятий. В этом положении Шопенгауэр – в большей степени наследник традиции английского эмпиризма, Локка и Юма, чем идеализма Канта.

Цель кантовской философии заключалась в поиске основания, на котором мы смогли бы, не обращаясь к опыту, синтетически связать два разных понятия. Это, по мнению Шопенгауэра – совершенно бессмысленное занятие. Философия должна обращаться лишь с теми понятиями, которые возникли на основе опыта, и единственно возможной связью между понятиями может выступать исключительно опыт. Его абстрактное отображение – вот истинная задача философии.

Это положение мало кто принял. Метод «отображения» интуитивного, чувственного переживания свойствен в больше степени *искусству,* чем науке или философии. А Шопенгауэр и правда охотнее цитирует Шекспира, Кальдерона и Гёте чем любых философов – они становятся в «Мире» главным образом объектами критики и порицания. Его язык по сравнению с «блестящей сухостью»[[88]](#footnote-88) Канта художественен, что для многих становилось предметом большого раздражения. Так один из наиболее распространённых упреков в адрес шопенгауэровской философии – утверждение, что она вообще не философия, а литература.

Шопенгауэр как-то напишет про Фихте, что тот обладал «значительным риторическим талантом»[[89]](#footnote-89), имея этим в виду, что он ошибся в выборе профессии. По иронии судьбы это же будут говорить про самого Шопенгауэра. Приведем только некоторые из множества подобных высказываний:

«В истории философии Шопенгауэр больше известен, пожалуй, своей выдающейся манерой изложения [hervorragenden Umgang mit der Sprache], чем содержанием своего учения»[[90]](#footnote-90)

«В действительности же Шопенгауэр, в силу внутренних противоречий собственной личности, только видоизменил — правда, в высшей степени оригинальным образом — основную мысль этого общего развития [речь идет о Фихте, Шеллинге и Гегеле], и его огромное преимущество перед другими последователями Канта заключается главным образом в том, что он был первоклассным писателем»[[91]](#footnote-91)

В. Виндельбанд

«Шопенгауэр […] никогда не был мыслителем и всегда оставался просто писателем»[[92]](#footnote-92)

М. Хайдеггер

«Сегодня, пожалуй, уже никто не принимает [его] притязания всерьез. Его метафизика ценится как поэтическое творение, но не как решение загадки мира. Он по праву ценится в качестве великого эссеиста. Не его система, а философское расположение духа Шопенгауэра в этой эссеистике и в этой метафизике является предметом нашей критики»[[93]](#footnote-93)

К. Ясперс

«Шопенгауэр – писатель самого высокого класса и, мы обязаны добавить, превосходный философский писатель […] […] […] И потому, если все же подбирать для него категорию, то место Шопенгауэра – в истории немецкой литературы, где он – уникальное и редкое явление. Несомненно, и философия, рано или поздно, станет вновь претендовать на него, но истина заключается в следующем: не то, чему он учил, а факт того, что после распада великих спекулятивных систем [nach der Zersetzung großer wissenschaftlicher Systeme] было время, когда влияние в философии обрела живая и остроумно изложенная мечта, – вот о чем должна будет повествовать история философии»[[94]](#footnote-94).

Р. Хайм

В центре философии Шопенгауэра стоит идея, которую невозможно логически доказать или опровергнуть. Логическому доказательству подлежит лишь то, что по своей природе закономерно или, выражаясь кантовским языком, продиктовано нашим познанием. Поэтому Шопенгауэр часто прибегает к метафорам и аналогиям. Он заимствует у литературы не только язык, но и её приемы. И это – причина, по которой его причисляют к писателям. Так в философии раннего Шеллинга искусство занимает не менее значимое место чем в системе Шопенгауэра, но это все же не вызывает ни у кого желания записать Шеллинга в поэты. Критики Шопенгауэра будут воспринимать его как философствующего писателя, а поклонники называть его философию «Künstlerphilosophie»[[95]](#footnote-95) – художественной философией.

Эпоха Просвещения поставила все свои сбережения на карту науки; единственной светской оппозицией науко-ориентированной философии был всего лишь скептицизм. Понадобилась эпоха романтизма, потребовалось закрыть спор «о древних и новых», чтобы родилась новая философская традиция – художественная и интуитивная.

У метода аналогии в философии были последователи. В первую очередь, «философы жизни». Это еще одна черта, которая объединяет их с Шопенгауэром. «Представители философии жизни (за исключением разве что Дильтея), – пытаясь, с одной стороны, исходить только из непосредственного опыта, а с другой, стремясь построить метафизику […] вынуждены были избрать аналогию в качестве метода построения такой метафизики»[[96]](#footnote-96). Шпенглер в «Закате Европы» напишет: «Средство для познания мертвых форм – математический закон. Средство для понимания живых форм – аналогия»[[97]](#footnote-97).

Метафора и аналогия по своей природе аналитичны. Они ничего не добавляют, а лишь по-другому говорят о том же самом. Каким образом возможно построить *аналитическую философскую систему[[98]](#footnote-98)* – это вопрос, ответу на который посвящена следующая глава.

# 4. Понятие «система» в философии Шопенгауэра

Разум в философии Шопенгауэра имеет мало общего с «чистым разумом» Канта. Но их роднит одно: они понимаются как способность к сообщению «систематического единства» знаниям, то есть, как способность к *научному мышлению*. «Система» – феномен сферы научного – это положение Шопенгауэр наследует от Канта. Интуитивное знание фрагментарно, а абстрактные представления, напротив – позволяют работать с опытом в его целостности. Однако, наука, исследуя явления природы, обречена на вечное пребывание «вблизи» вещей. Она не может, как искусство или философия, проникнуть в их основу:

«Ни одна наука в подлинном смысле (я разумею под этим *систематическое познание, руководимое законом основания[[99]](#footnote-99)*) не может достигнуть конечной цели и дать вполне удовлетворительного объяснения, ибо она никогда не постигает внутреннего существа мира, никогда не выходит за пределы представления и в сущности знакомит только с взаимоотношениями одного представления к другому»[[100]](#footnote-100)

Наука сосредотачивается на идее целого, а поэтому движется дедуктивно, то есть от целого к частным предметам опыта. Вопросы, на которые она отвечает, – почему? откуда? зачем? – способны лишь прояснить взаимосвязь явлений по заранее заданному признаку. Вопрос *«что?»* остается для нее недоступным[[101]](#footnote-101). Она доходит до предмета, но не проникает в него; на это способны только философ или художник. Её систематический характер мешает это сделать. Система зациклена на себе; за каждым её понятием должно стоять интуитивное знание, но, прежде всего, они – элементы общей понятийной структуры. Этим положением Шопенгауэр предвосхищает теорию фальсифицируемости Поппера[[102]](#footnote-102): науку делает наукой не способность доказать определенное положение, а то, что она ясно видит границу между доказуемым и недоказуемым, всегда знает, где заканчивается её ответственность.

Разум, согласно Шопенгауэру, работает по принципу «ex nihilo nihil fit[[103]](#footnote-103)»; он только формально видоизменяет интуитивное созерцание. Значит, интуиция должна предполагаться наукой и быть основой её исследования. В этом заключается существенное различие между Кантом и Шопенгауэром: для первого идеал науки – логика и математика; второй ориентируется на естествознание. Оно, в отличие от математики, индуктивно, хотя и заимствует её формальный язык. Естественные, «опытные» науки походят на чувственное восприятие, которое по своей природе всегда индуктивно; они абстрактны, но методологически вторят природе созерцания. «Оттого моя система – говорит Шопенгауэр – не парит, как все предыдущие, в воздухе, превыше всякой реальности и опыта: нет, она спускается до той твердой почвы действительного, где исследователя опять встречают науки физические»[[104]](#footnote-104). Этим положением Шопенгауэр оказывается близок не только к Бэкону и Локку, но и предвосхищает философию позитивизма.

Философию объединяет с наукой стремление к восприятию мира в его целостности. В остальном – ей следует брать пример с искусства. Наука – не ориентир, а подручное средство философии, которое может поставить необходимый ей эмпирический материал. Шопенгауэр после «Мира как воля и представление» до конца жизни следил за открытиями в разных научных сферах и собирал данные, подтверждающие истинность его учения. На этом ценность науки для философии заканчивается. Вместо системы понятий философия должна подобно поэзии заговорить языком идей.

«Суждения поэтов не основаны на систематическом исследовании, но их зоркий глаз глубоко проникает в человеческую природу, поэтому в их словах непосредственно выражается сама истина»[[105]](#footnote-105).

Итак, «систематичность» («das Systematische») – понятие производное от «системы» – Шопенгауэр определяет как *«существенный и характерный признак науки»*[[106]](#footnote-106). Она даже объявляется тем единственным, что отличает научное знание от знания обыденного[[107]](#footnote-107). Значит ли это, что философии следует стремиться к подобной «систематичности»? – Нет. От систематичности, которая способна только увести философа от истинной задачи, она должна отказаться. Шопенгауэр выдвигает альтернативную «системе» концепцию построения философского исследования. В начале предисловия к первому изданию «Мира как воля и представления» он пишет:

«То, что она [книга] должна сообщить, заключается в одной-единственной мысли [*ist ein einziger Gedanke*]. И тем не менее, несмотря на все свои усилия, я не мог найти для ее изложения более короткого пути, чем вся эта книга»[[108]](#footnote-108).

Эту идею Шопенгауэр будет развивать и в последующий работах. В «Двух проблемах этики» он сравнит свою философию с «стовратными Фивами»[[109]](#footnote-109), вход в которые «открыт со всех сторон, и отовсюду прямой путь ведет к центру»[[110]](#footnote-110). В письме к Иоганну Эдуарду Эрдманну – сравнит с кристаллом, все грани которого сходятся к одному центру[[111]](#footnote-111). Однажды он прибегнет к образу загадки, и скажет – правильность найденного ответа загадки «подтверждается тем, что он должен подходить ко всем входящим в нее фразам»[[112]](#footnote-112).

Несмотря на частые упоминания того, что его философия – «одна единственная мысль», Шопенгауэр ни в одной работе не даст её точной формулировки, открывая тем самым дорогу интерпретациям. Так на этот счет имеется несколько версий. Согласно Рудольфу Мальтеру[[113]](#footnote-113), исследователю философии Шопенгауэра, наиболее точную формулировку мы можем найти в черновой записи философа, датированной 1817 годом: «Вся моя философия может быть выражена в одной фразе: мир – это самопознание воли»[[114]](#footnote-114). Иная версия[[115]](#footnote-115) предполагает обращение к концу пятнадцатого параграфа первой книги, где Шопенгауэр определяет способность к философии как «познание единого во многом и многое в едином»[[116]](#footnote-116). Согласно ей, концепция «единственной мысли» не подразумевает конкретной идеи, а является общей метафорой философского познания. И наконец, самый простой ответ содержится в названии трактата: «Мир есть целиком и полностью воля и целиком и полностью представление».

Задача поиска «центра» шопенгауэровской философии усложняется еще и тем, что какова бы не была «единственная мысль», не до конца ясно, какое из четырех воплощений является её «центром»: эпистемология, онтология, эстетика или этика. Одна из распространенных версий гласит, что это этика[[117]](#footnote-117). Но опять же – здесь не может быть никакой определенности. Четыре книги «Мира как воля и представления» не следуют друг за другом логически. Они, например, могут быть прочитаны в любом порядке, без ущерба понимания содержания[[118]](#footnote-118). В случае с «Критикой чистого разума» – это непредставимо. Таким образом, нельзя с уверенностью утверждать, что мы знаем какой из четырех разделов «Мира» является главным воплощением «одной единственной мысли», но это не столь важно. Мы можем выбрать *любую* из предложенных формулировок и *любую* из предложенных для её раскрытия философских дисциплин, и всегда будем правы. Философия Шопенгауэра интуитивна, а дать исчерпывающее объяснения интуитивного знания с помощью «абстрактных представлений» невозможно. Скажем иначе: философия Шопенгауэра, безусловно, феномен эстетический, и, как мы помним из «Критики способности суждения», прекрасное нравится нам *«без понятия»[[119]](#footnote-119)*. Прекрасное может быть переведено на понятийный язык, но нам будет всегда недостаточно того, что мы получим в результате этого перевода. Снова и снова мы будем пытаться найти в языке более точные слова для выражения нашего впечатления.

Итак, «одна единственная мысль» не является «системой». Система нуждается в неоднородных частях, синтетически связанных друг с другом; одна мысль, даже разделенная на части, может быть изложена только аналитически. В предисловии к «Миру» Шопенгауэр скажет, что «система мыслей [System von Gedanken] должна постоянно иметь связь архитектоническую»[[120]](#footnote-120)*,* а «одна единственная мысль», наоборот «должна сохранить совершенное единство»[[121]](#footnote-121). Примечательно, как Шопенгауэр поступает здесь с кантовскими понятиями «архитектоника» и «единство». «Архитектонику» он относит к «системе», а «единство» – к «одной мысли». Но «единству» он дает другой эпитет: не «абсолютное» (absolute Einheit), как это было у Канта, а «совершенное» (vollkommenste Einheit)[[122]](#footnote-122).

Феномен «системы», пришедший в философию с Евклидом и Аристотелем, вновь актуализировавшийся в эпоху научной революции XVII века и получивший свое развитие в трансцендентальном идеализме – несовместим с философией Шопенгауэра. Кантовская «система для себя» возникла из трансцендентальной глубины человеческого разума. В этом заключалась изначальная установка критической философии – найти источник таких априорных знаний, которые, будучи по определению аналитическими, могли бы быть связаны синтетически. Создать «систему», которая не нуждалась бы в эмпирическом мире. Построить здание («Gebäude»), не прибегая к помощи рабочих, ведь материал для его строительства брался бы из головы одного проницательного архитектора. Мог ли Декарт, впервые установивший в европейской мысли границу между миром, податливым математическому закону, и миром действительным, предполагать, что в будущем о последнем философия забудет? Что Бога – или «Абсолютное» – начнут искать в пространстве, созданном разумом? Философия обернется «наукоучением», а «мудрость» окажется вопросом архитектонического построения? И Гегель отважится отметить: «Господа, могу с полным правом сказать: я не просто вещал устами истины, я и есть истина»[[123]](#footnote-123)?

Казалось бы – на этом наша работа должна завершиться. Шопенгауэр противопоставляет свою философию «системе». Последняя, необходимая для науки, как только становится моделью построения философского исследования приводит к рождению спекуляций, с которыми в лице «трех философских дел мастеров»[[124]](#footnote-124) – Фихте, Шеллинга и Гегеля – Шопенгауэр пытался бороться[[125]](#footnote-125). Философия должна черпать свой источник в искусстве, стать художественной. Обратиться к искусству не только за его языком, но за его «методом». Мы отсылаем здесь к речи «О важности философии как науки и как искусства»[[126]](#footnote-126), прочитанной Карлом Примером в 1913 году на собрании «Общества Шопенгауэра». В ней автор собрал вместе отрывки из всех работ философа, посвящённых отношению между философией наукой и искусством. Приведем одну цитату:

«История философии делится на два периода: в первом она, в своем стремлении сделаться наукой [wo sie, Wissenschaft sein wollend], руководствовалась законом основания и всегда терпела неудачу […] Второй период философии наступит, когда она, уже как искусство [wo sie, als Kunst auftretend], будет рассматривать не зависимость явлений, а самое явление, платоновскую идею, излагать и закреплять ее в материале разума, в понятиях»[[127]](#footnote-127).

Но несмотря на то, что идеи абстрактно-систематической и интуитивно-художественной философии кажутся несовместимыми, Шопенгауэр многократно использует понятие «система», характеризуя свое учение. Будучи студентом Гёттингена, в 1812 году, он напишет небольшой текст, состоящий из двух абзацев, который «задумывался как первая попытка юного мыслителя сделать набросок философской системы […] и маркировать ее именно как таковую»[[128]](#footnote-128). Написанный, по всей видимости, под влиянием И.Г. Гердера[[129]](#footnote-129), он содержательно не представляет большого интереса для истории философии. Важное значение имеет для нас название, которое он дает этому тексту: «Ein Systemchen» – «Маленькая система» или «Системка». За пять лет между «Системкой» и «Миром как воля и представление» Шопенгауэр пересматривает свои взгляды, но сохраняет намерение представить свое учение в виде трактата, который охватывает сразу несколько философских дисциплин. В «Системке» это были натурфилософия, этика и эстетика, в «Мире» – к ним добавились эпистемология и метафизика. Можно предположить, что в этом и кроется причина, почему Шопенгауэр обозначает уже свою зрелую философию как «систему». Дело – в её «комплексности». Тогда возникает вопрос: почему «одна единственная мысль» – главная идея «Мира как воля и представления» – не являясь системой, становится ей, когда вырастает в книгу?

Все упоминания понятия «система» в корпусе текстов Шопенгауэра можно разделить на две группы. В первой, он противопоставляет «системе» свою концепцию «одной единственной мысли», во второй – использует это понятие в отношении своей философии. Стало быть, мы сталкиваемся с противоречием. Однако, оно может быть легко снято.

Философия Шопенгауэра сама построена на противоречии. Это – одна из немногих общей черт между ним и Гегелем. Оба они начинают свою философию там, где заканчивалась кантовская – на антиномиях. Гегель увидел в них не предел возможностям разума, а вызов ему: границы интеллекта расширяются в его философии настолько, насколько это в принципе возможно – весь мир субъективируется; метафизика отождествляется с логикой. Шопенгауэр идет другим путем. «Velle non discitur» – «нельзя научиться волению» – цитирует он Сенеку[[130]](#footnote-130). Человеческий интеллект, который на протяжении эпохи Просвещения укреплялся в вере в самого себя, объявляется побочным продуктом воли, над которой его власть не распространяется. Воля через интеллект познает саму себя. Человек, поставленный в центр этого процесса, – вынужден поэтому проживать свою жизнь в страдании. Мир раздваивается: он целиком и полностью является порождением интеллекта – «представлением», и одновременно – «волью».

Интеллект привносит в мир время и пространство и причинность, а через них и *множественность[[131]](#footnote-131)*. Ступени объективизации воли распадаются на множество конкретных объектов, носитель интеллекта – субъект – становится множеством, состоящим из людей, поневоле страдающих во времени и пространстве. Бессубъектный мир, не опосредованный интеллектом, являет *одно*: одну силу, один принцип, один закон – волю. Он целиком и полностью феноменален и целиком и полностью метафизичен.

В соответствии с этой идеей, философия Шопенгауэра неизбежно раздваивается. Когда она, руководимая интуитивным знанием, открывает мир как волю – она представляет собой «одну-единственную мысль», не поддающуюся логическому анализу, и походящую скорее на художественное озарение. Как только «одна единственная мысль» направляется на феноменальный мир она превращается в «систему» и действует так, как подобает действовать всем естественным наукам: с помощью абстрактных понятий она исследует взаимосвязь между «представлениями». Сам эмпирический мир оказывается тогда «системой»: не случайным агрегатом из предметов и явлений, а целым, каждый элемент которого аналитически связан с другим, все они суть одно – объективизация воли. Так Шопенгауэр создает *аналитическую философскую систему*.

# 5. Философия Шопенгауэра как эстетическая система

Мир, который предстает перед нами в философии Шопенгауэра, являет собой систему. Каждый предмет, каждое явление природы, с какой бы стороны на них не посмотреть – части единого целого, действующего по одному неизменному принципу. Но этот мир не назовешь «системой» в кантовском смысле. Систематичность для Канта – наивысшее отрицание всего чувственного, эмпирического и эстетического. При этом, есть в философии Канта одно определение, соответствующее духу шопегауэровской метафизики – «целесообразность без цели»[[132]](#footnote-132). Мир Шопенгауэра, конечно, не прекрасен, все живое в нем обречено на бессмысленное, бесцельное целеполагание; он – «худший из возможных миров»[[133]](#footnote-133). Однако, его внутренняя сущность исключительно художественна: эстетика для Шопенгауэра – мать не только этики, но и метафизики. Искусство является чистым выражением мирового начала. Его утверждением и одновременно его отрицанием.

Когда «одна-единственная мысль» вырастает в трактат (в четыре книги и четыре философских дисциплины) – она раскрывается как *эстетическая система*. «Мир как воля и представление» будут не раз сравнивать с четырехчастной симфонией[[134]](#footnote-134). Шопенгауэр отнимает феномен «системы» у наукоподобной философии (у Аристотеля, Декарта, Лейбница, Вольфа и Канта) и отдает его философии поэтической. В работе «Фрагменты к истории философии», входящей в сборник «Parerga и Paralipomena», он напишет об Аристотеле – отце систематической философии, что его изложению «*недоставало систематического порядка[[135]](#footnote-135)*». Платон, по его мысли, окажется первым систематиком и первым философом-художником:

«Платон твердо […] удерживает свою главную мысль, прослеживает ее нить, как бы она ни становилась тонка, во всех ее разветвлениях, через лабиринты длиннейших разговоров, и находит ее вновь после всех эпизодов. […] Вот почему всякий его диалог — стройное *художественное произведение[[136]](#footnote-136)*, все части которого имеют между собою хорошо рассчитанную, часто на некоторое время нарочно скрывающуюся связь и многочисленные эпизоды которого сами собою и часто неожиданно возвращают нас *к главной мысли*, получающей от них теперь новое разъяснение»[[137]](#footnote-137)

Шопенгауэр описывает здесь платоновскую философию так, как описывает в других отрывках свою собственную. Он понимает «Мир как воля и представление» как систематически изложенное художественное произведение. С Платона, а не с Аристотеля отсчитывает он историю «системы». С философа, который сжег свои поэтические труды, чтобы стать учеником Сократа[[138]](#footnote-138), мечтал об изгнании поэтов из полиса, но сам стал своеобразным поэтом. Шопенгауэр в своем представлении о философской системе оказывается ближе всего к романтической традиции. Йенские романтики, многим обязанные философии Фихте, были вместе с тем известными противниками спекулятивных построений немецких идеалистов[[139]](#footnote-139). Больше всего о природе систематической философии писал Фридрих Шлегель: «Ein philosophisches System hat mehr Ähnlichkeit mit einem poetischen und Historischen System, als mit einem mathematischen, was man immer ausschließend für systematisch hielt»[[140]](#footnote-140). Эпистемология Шопенгауэра в большей степени наследовала английскому эмпиризму чем Канту, а дух его философии, форма, которую она приняла, его язык – романтикам. Однако, взаимоотношения между ними и Шопенгауэром были непросты. Романтики не приняли бы его в свои ряды. Известно, например, какое отталкивающее впечатление Шопенгауэр произвел на Людвига Тика[[141]](#footnote-141). Но более показательный пример – отзыв, который Жан Поль (Рихтер) оставил после прочтения «Мира как воля и представление». Отметив достоинства книги, даже называв её гениальной, он закончил словами: «К счастью, я могу лишь похвалить эту книгу, но не подписаться под ней»[[142]](#footnote-142). Подобно тому, как Шопенгауэр – немецкий идеалист за рамками немецкого идеализма, его часто воспринимают как главного философа эпохи романтизма, хотя романтиком он никогда не был. «Dreimal hat die Romantik ihre tiefste Tragik gestaltet, im Gedanken, im Drama und im Ton […] In dieser Dreiheit gab Romantik ihr Letztes: in der Musik Wagners, im Drama Kleists und in der Philosophie Schopenhauers»[[143]](#footnote-143).

В заключение приведем слова Томаса Манна, с которых открывается его эссе «Шопенгауэр» (1938): «Метафизическая система, разумное, логичное, цельное мироустройство, пребывающее в гармонии с самим собой, приносит радость и доставляет поистине эстетическое удовольствие; такого же рода удовлетворение, высокое и бесконечно светлое наслаждение дарит нам искусство, чье влияние упорядочивает, формирует, проникает сквозь хаотическое безумие жизни, распознает и истолковывает его»[[144]](#footnote-144). В этой мысли – вся сущность философии Шопенгауэра. То, из чего она вышла и то, к чему она всегда стремилась. Несмотря на свой пессимизм, она как греческая трагедия приводит человека к очищению. Так распорядилась история: художники поняли Шопенгауэра лучше, чем философы.

# Заключение

В нашей работе проанализировано место, которое понятие «система» занимает в философии Шопенгауэра. Мы остановились на ключевых периодах развития этого понятия в истории философии: от Аристотеля и Евклида, через Ньютона, Декарта и Канта до «Мира как воля и представления».

В первой главе, посвященной зарождению феномена системы в новоевропейской философии и науке, рассмотрено, какую роль в этом процессе сыграло переосмысление понятия «природы».

Во второй главе мы обратились к «Критике чистого разума»: Кант определяет систему как множество, в рамках которого идея целого предшествует частям. Он вводит понятие «систематическое единство», понимаемое им, как условие возможности научного знания. «Система» в отличие от «агрегата» образуется в разуме, а значит её содержание не составляют предметы опыта. Философия Канта не обращена к эмпирическому, но к его источнику – трансцендентальному познанию.

Третья глава – основные положения эпистемологии Шопенгауэра. В поле нашего внимания попали следующие темы: переосмысление понятий «вещь в себе» и «явление», феномен опыта, критика кантовского разделения чувственности и рассудка, природа науки, философии и искусства, специфика абстрактного и интуитивного видов познания. Шопенгауэр снимает границу между априорным и апостериорным; он эмансипирует эмпирическое. Его метод в отличие от кантовского – аналитичен и индуктивен.

Четвертая глава посвящена анализу того, каким образом и в каких контекстах Шопенгауэр использует понятие «система». Он употребляет его в двух значениях. С одной стороны, характеризует свою философию как «систему», с другой – противопоставляет «системе» концепцию «одной единственной мысли», из которой возникло его учение. Этому противоречию мы попытались предложить свое решение.

Наконец, в последней главе философия Шопенгауэра рассмотрена как эстетический феномен. «Мир как воля и представление» – трактат, который должен быть не просто прочитан, но, в первую очередь — интерпретирован и истолкован.

Анализ понятия «система» в философии Шопенгауэра неизбежно требовал обращения к традиции немецкого идеализма. В своей работе мы ограничились Кантом и «Критикой чистого разума». Но исследование может быть продолжено и расширено за счет сопоставления шопегауэровской «системы» с фихтеанской, шеллингианской и гегелевской. Также не меньшую исследовательскую ценность может составить сравнительный анализ понятия «система» у Шопенгауэра и мыслителей, принадлежащих к течению «философии жизни», в первую очередь: у Ницше, Бергсона и Шпенглера.

Шпенглер в «Закате Европы», подводя итоги западной традиции, скажет, что Шопенгауэр был «последним великим систематиком»[[145]](#footnote-145). «Система», которая пришла в философию Нового времени с Ньютоном и Декартом и всегда была связана с научным методом и научным мировоззрением, переживает в философии Шопенгауэра свое последние потрясение – она становится развернутым отражением одной поэтической интуиции.

**Библиография**

1. Брентано Ф. Избранные работы. М.: Дом интеллектуальной книги, 1996.

2. Виндельбанд В. История новой философии. Том 2: От Канта до Ницше. М.: Гиперборея, Кучково поле, 2007.

3. Гайденко П.П. Время. Длительность. Вечность. Проблема времени в европейской философии и науке. М.: Прогресс-Традиция, 2006.

4. Гайденко П.П История новоевропейской философии в её связи с наукой. М.: Книжный дом "Либроком", 2018.

5. Декарт Р. Избранные произведения. М.: Государственное издательство политической литературы, 1950.

6. Дьюи Д. Реконструкция в философии. Проблема человека. М.: Республика, 2003.

7. Кант И. Собрание сочинений в восьми томах. М.: Чоро, 1994.

8. Манн Т. Шопенгауэр // Манн. Т., Аристократия духа. М.: Культурная революция, 2009. С. 190-231.

9. Платон Собрание сочинений в четырех томах. Том 3. М.: Мысль, 1994.

10. Саттар А.С. Истоки и генезис философии Шопенгауэра. М.: Пресс-Традиция, 2018.

11. Саттар А.С. Философская "Системка": к вопросу о влиянии Гердера на Шопенгауэра // Вестник СПбГУ. Философия и конфликтология. 2017. №33. С. 73-84.

12. Сафрански Р. Шопенгауэр и бурные годы философии. М.: Роузбад Интерэктив, 2014.

13. Фишер К. Артур Шопенгауэр. СПб.: Лань, 1999.

14. Хайдеггер М. Гераклит. СПб.: Владимир Даль, 2011.

15. Шопенгауэр А. Собрание сочинений в шести томах. М.: Республика, 1999.

16. Шпенглер О. Закат Европы. Том 1. М.: Мысль, 1993.

17. Юдин К.А., Бандурин М.А. Артур Шопенгауэр и судьба его идейного наследия в истории философии // Вестник московского университета. Сер.7. Философия. 2013. №5. С. 26-40.

18. Ясперс К.Т. Артур Шопенгауэр. К 100-летию со дня его смерти // Шопенгауэр А. Собрание сочинений в шести томах. Том 6. М.: Республика, 2001.

19. Dobrzański, M. Begriff und Methode bei Arthur Schopenhauer. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2017.

20. Gebhardt, C. Schopenhauer und die Romantik. Eine Skizze // Jahrbuch der Schopenhauer-Gesellschaft. 1921. №10. S. 46–54.

21. Goethe J.W. Die Leiden des jungen Werther. Stuttgart: Reclam, 1986.

22. Handbuch Deutscher Idealismus. Herausgegeben von Hans Jörg Sandkühler. Stuttgart, Weimar: Verlag J.B. Metzler, 2005.

23. Haym, R. Arthur Schopenhauer. Berlin: Verlag von Georg Reimer, 1864.

24. Kant I. Kritik der reinen Vernunft. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1956.

25. Kant-Lexikon. Band 1. Herausgegeben von Willaschek M., Stolzenberg J., Mohr G., Bacin S.. Berlin, Boston: Walter de Gruyter, 2015.

26. Osten M. Alles Veloziferisch: Goethes Ottilie und die beschleunigte Zeit // Goethe und das Zeitalter der Romantik. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2002. S. 213-231.

27. Primer, K., 1914. Über die Bedeutung der Philosophie als Wissenschaft und als Kunst. Jahrbuch der Schopenhauer-Gesellschaft, 3.

28. Ritter, J. Historisches Wörterbuch der Philosophie. Bd.10: St – T.. Basel: Schwabe, 1998.

29. Schopenhauer A. Der handschriftliche Nachlaß in fünf Bänden. Band 1. Frühe Manuskripte (1804-1818). Herausgegeben von Arthur Hübscher. München: Deutscher Taschenbuch Verlag, 1985.

30. Schubbe D., Koßler M. Schopenhauer Handbuch. Stuttgart, Weimar: Verlag J.B. Metzler, 2014.

# Список сокращений

Шопенгауэр А. Мир как воля и представление. // WWV I

Собрание сочинений в шести томах. Том 1.

М.: Республика, 1999.

Шопенгауэр А. Мир как воля и представление. // WWV II

Собрание сочинений в шести томах. Том 2.

М.: Республика, 1999.

Кант И. Критика чистого разума. // KrV

Собрание сочинений в восьми томах.

Том 3. М.: Чоро, 1994.

Шопенгауэр А. Собрание сочинений

в шести томах. Тома 3-6. Собрание сочинений

М.: Республика, 1999.

Я хочу выразить глубокую благодарность Михалю Добжаньскому (Michał Dobrzański), доценту института философии Варшавского университета, за то, что он отправил мне по почте из Варшавы свою книгу «Понятие и метод в философии Артура Шопенгауэра» («Begriff und Methode bei Arthur Schopenhauer. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2017»). Она стала важным источником, к которому я регулярно обращался во время написания своего исследования.

По желанию М. Добжаньского книга после защиты этой работы будет передана библиотеке НИУ ВШЭ.

1. Ritter, J. Historisches Wörterbuch der Philosophie. Bd.10: St – T.. Basel: Schwabe, 1998. S. 824. [↑](#footnote-ref-1)
2. Платон. Собрание сочинений в четырех томах. Том 3. М.: Мысль, 1994. С. 14 [↑](#footnote-ref-2)
3. Система может быть рассмотрена как поле, на котором разворачивается метод, но еще и как сам метод, «застывший», разом и целиком схваченный мыслью. [↑](#footnote-ref-3)
4. Саттар А.С. Истоки и генезис философии Шопенгауэра. М.: Пресс-Традиция, 2018. [↑](#footnote-ref-4)
5. Евклид – геометрию, Ньютон – физику и механику. [↑](#footnote-ref-5)
6. Примечательно, что новоевропейская философия начинается с «Размышления о методе» (Discours de la méthode, 1637), которое в то же время есть размышление о возможности создания философской «системы». [↑](#footnote-ref-6)
7. «Естествоиспытатели поняли, что разум видит только то, что сам создает по собственному плану» – KrV, с.21 [↑](#footnote-ref-7)
8. «В античности материя мыслилась как возможность, которая сама по себе, без определяющей ее формы, есть ничто. Так понимал ее Аристотель. Что же касается Декарта, то у него материя сама по себе уже одна, а это значит, что она не есть просто возможность, а есть действительность, которая даже носит название субстанции […] Понятия материи одного только достаточно для объяснения всего, происходящего в природе - таков принципиальный тезис Декарта, составляющий краеугольный камень его учения о природе. Природа для Декарта, в сущности, есть материя…» - Гайденко П.П История новоевропейской философии в её связи с наукой. М.: Книжный дом "Либроком", 2018. С. 111-113 [↑](#footnote-ref-8)
9. Декарт Р. Избранные произведения. М.: Государственное издательство политической литературы, 1950. С. 540-541. [↑](#footnote-ref-9)
10. См.: G. W. Leibniz and Samuel Clarke Correspondence. Hackett Publishing Company, 2000. [↑](#footnote-ref-10)
11. «...я не побоюсь сказать, что нахожу гораздо больше достоинств в книгах Аристотеля…, чем в размышлениях Декарта: настолько я далек от картезианства» /// Лейбниц «О возможности примирить Аристотеля с новой философией» (1669). [↑](#footnote-ref-11)
12. Кант И. Собрание сочинений в восьми томах. Том 4. М.: Чоро, 1994. С. 50 [↑](#footnote-ref-12)
13. Примечательно, что в XIX веке школа неокантианства увидит в этом процессе причину, благодаря которой станет возможно зарождение научной специализации, то есть появление частных естественных наук (См. Риккерт Г. Науки о природе и науки о культуре. М.: Республика, 1998. С. 47). [↑](#footnote-ref-13)
14. Ritter, J. Historisches Wörterbuch der Philosophie. Bd.10: St – T.. Basel: Schwabe, 1998. S. 829-830. [↑](#footnote-ref-14)
15. Ibid. [↑](#footnote-ref-15)
16. «Système nouveau de la nature et de la communication des substances, aussi bien que de l'union qu'il y a entre l'âme et le corps» – «Новая система природы и общения между субстанциями, а также о связи, существующей между душою и телом». [↑](#footnote-ref-16)
17. Goethe J.W. Die Leiden des jungen Werther . Stuttgart: Reclam, 1986. S. 12-13 [↑](#footnote-ref-17)
18. Раз мы уже начали проводить параллели между философией и литературой этого времени, то нельзя не упомянуть, что в одно время с Кантом в Германию приходит психологический роман. Зарождается жанр «романа воспитания» (*Bildungsroman*), главная тема которого – внутреннее становление главного героя («Антон Райзер» К.Ф. Морица, «Годы учения Вильгельма Майстера» Гёте). С одной стороны – Bildung, с другой – попытка дать Bild aller «-ungen» или триумф логики над метафизикой. [↑](#footnote-ref-18)
19. Сафрански Р. Шопенгауэр и бурные годы философии. М.: Роузбад Интерэктив, 2014. С. 9 [↑](#footnote-ref-19)
20. Следующий шаг в этом направлении будет предпринят И.Г. Фихте, который откажется от последнего рудимента старой метафизики, «вещи самой по себе», от бессубъектного, «внешнего» мира. Последним же этапом этого движения станет отождествляющая логику и метафизику философия Г.В.Ф. Гегеля. [↑](#footnote-ref-20)
21. KrV, с. 19 [↑](#footnote-ref-21)
22. «Что я могу знать?», «Что есть?». [↑](#footnote-ref-22)
23. См.: «Энциклопедия, или толковый словарь наук, искусств и ремёсел» (Encyclopédie, ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers, 1751-1780) [↑](#footnote-ref-23)
24. «Я называю трансцендентальным всякое познание, занимающееся не столько предметами, сколько видами нашего познания предметов, поскольку это познание должно быть возможным а priori» – KrV, с. 56 [↑](#footnote-ref-24)
25. Шопенгауэр назовет это пространство, разворачивающееся на страницах «Критики чистого разума», «внутренней каменоломней» (см.: WWV I, с. 413). [↑](#footnote-ref-25)
26. Handbuch Deutscher Idealismus. Herausgegeben von Hans Jörg Sandkühler. Stuttgart, Weimar: Verlag J.B. Metzler, 2005. S. 59 [↑](#footnote-ref-26)
27. Kant-Lexikon. Band 1. Herausgegeben von Willaschek M., Stolzenberg J., Mohr G., Bacin S.. Berlin, Boston: Walter de Gruyter, 2015. S. 2238 [↑](#footnote-ref-27)
28. В текстах Канта встречается еще один антипод «систематическому» – «рапсодический» (см. далее). [↑](#footnote-ref-28)
29. Kant I. Kritik der reinen Vernunft. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1956. S. 218 [↑](#footnote-ref-29)
30. См., например: KrV, с. 62, 108, 126, 132 [↑](#footnote-ref-30)
31. Здесь и далее курсив мой (А.Ш.). [↑](#footnote-ref-31)
32. Кант И. Собрание сочинений в восьми томах. Том 4. М.: Чоро, 1994. С. 113 [↑](#footnote-ref-32)
33. Не во временном, но в иерархическом смысле. [↑](#footnote-ref-33)
34. «Мы признаем, что вряд ли можно найти **чистую землю, чистую воду, чистый воздух** и т.п.» - KrV с. 484 [↑](#footnote-ref-34)
35. Ibid. С. 606 [↑](#footnote-ref-35)
36. Это неизбежно напоминает нам знаменитое кантовское противоречие в интерпретации чистых рассудочных понятий, которые, согласно тексту «Критики», с одной стороны, являются простыми «логическими функциями», а с другой тем, в чем мыслится предметы опыта, то есть условия самого опыта – См.: KrV, с. 146 [↑](#footnote-ref-36)
37. Kant I. Kritik der reinen Vernunft. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1956. S. 748 [↑](#footnote-ref-37)
38. См.: Grier M. Kant on the Illusion of a Systematic Unity of Knowledge // History of Philosophy Quarterly. 1997. №14. С. 1-28 [↑](#footnote-ref-38)
39. Но ещё не сама наука: «Эта критика есть трактат о методе, а не система самой науки». KrV, с. 26 [↑](#footnote-ref-39)
40. Kant I. Kritik der reinen Vernunft. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1956. S. 57 [↑](#footnote-ref-40)
41. Именно здесь становится особенно видна преемственность Канта традициям рационализма (и в первую очередь, философии Декарта). [↑](#footnote-ref-41)
42. KrV, с. 21 [↑](#footnote-ref-42)
43. Handbuch Deutscher Idealismus. 2005. S. 8 [↑](#footnote-ref-43)
44. См.: Kant-Lexikon. Band 1. Herausgegeben von Willaschek M., Stolzenberg J., Mohr G., Bacin S.. Berlin, Boston: Walter de Gruyter, 2015. S. 2238 [↑](#footnote-ref-44)
45. С. 27 [↑](#footnote-ref-45)
46. KrV, с. 606 [↑](#footnote-ref-46)
47. «Гёте сказал мне однажды, что, когда он прочитывает страницу из Канта, он испытывает такое ощущение, как будто входит в ярко освещенную комнату» - WWV II, с. 119 [↑](#footnote-ref-47)
48. Osten M. Alles Veloziferisch: Goethes Ottilie und die beschleunigte Zeit // Goethe und das Zeitalter der Romantik. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2002. S. 217 [↑](#footnote-ref-48)
49. Брентано Ф. Избранные работы. М.: Дом интеллектуальной книги, 1996. С. 12 [↑](#footnote-ref-49)
50. Ясперс К.Т. Артур Шопенгауэр. К 100-летию со дня его смерти // Шопенгауэр А. Собрание сочинений в шести томах. Том 6. М.: Республика, 2001. С. 316 [↑](#footnote-ref-50)
51. См.: Guyer, P. Schopenhauer, Kant, and the Methods of Philosophy // C. Janaway (Ed.), The Cambridge Companion to Schopenhauer. Cambridge: Cambridge University Press, 1999. С. 93-137. [↑](#footnote-ref-51)
52. См.: Саттар А.С. Истоки и генезис философии Шопенгауэра. М.: Пресс-Традиция, 2018. Глава III «Берлинский период» (с. 69-154). [↑](#footnote-ref-52)
53. Сафрански Р. Шопенгауэр и бурные годы философии. М.: Роузбад Интерэктив, 2014. С. 94 [↑](#footnote-ref-53)
54. История показала, что наиболее «новаторскими» оказались в его системе онтология и этика; с ними Шопенгауэр ассоциируется до сих пор в первую очередь. [↑](#footnote-ref-54)
55. Юдин К.А., Бандурин М.А. Артур Шопенгауэр и судьба его идейного наследия в истории философии // Вестник московского университета. Сер.7. Философия. 2013. №5. С. 28 [↑](#footnote-ref-55)
56. «Несомненно, одним из величайших и неоценимых преимуществ, которое мы получаем от Шопенгауэра, является то, что он временно оттесняет наше чувство назад, к старым, могущественным формам понимания мира и людей, которым иначе мы не так легко нашли бы путь» – Ницше «Человеческое, слишком человеческое» (Ницше Ф. Сочинения в двух томах. Том 1. М.: Мысль, 1990. С. 256) [↑](#footnote-ref-56)
57. Переформулируя верторовскую фразу: Ich kehre (aus mir selbst) in die Welt zurück und finde sie wieder! [↑](#footnote-ref-57)
58. См., например,: Риккерт Г. Философия жизни. Киев: Ника-Центр, Вист-С, 1998. Глава 9: «Борьба против системы» (с. 398-410). [↑](#footnote-ref-58)
59. Ibid. с. 43. Курсив мой (А.Ш.) [↑](#footnote-ref-59)
60. «Есть только возможный опыт» – KrV, с. 186 [↑](#footnote-ref-60)
61. Дьюи Д. Реконструкция в философии. Проблема человека. М.: Республика, 2003. С. 72-73 [↑](#footnote-ref-61)
62. Другие одиннадцать кантовских категорий Шопенгауэр не признает (См.: WWV I, с. 438). [↑](#footnote-ref-62)
63. «Ибо вещь в себе, по Канту, должна быть свободной от форм, присущих познанию как таковому, и в этом […] надо видеть только ошибку Канта, что он не причислил к этим формам, прежде всех других, бытия объектом для субъекта, между тем как именно оно служит первой и самой общей формой всякого явления, т. е. представления» – WWV I, с.156-157 [↑](#footnote-ref-63)
64. Шопенгауэр часто использует короткую формулу: «Нет объекта без субъекта» (например: WWV I, c. 425) [↑](#footnote-ref-64)
65. Ibid. с. 462 [↑](#footnote-ref-65)
66. См., например: Якоби Ф.Г. О трансцендентальномъ идеализмѣ // Новыя идеи въ философiи. 1914. №12. С. 1-14 [↑](#footnote-ref-66)
67. Центральное понятие шопегауэровской философии – «Vorstellung» – используется, иногда в единственной, иногда в множественном числе. В первом случае, оно понимается метафизически («Welt als Vorstellung»), во втором – в гносеологическом («intuitive und abstrakte Vorstellungen»). См.: Dobrzański, M. Begriff und Methode bei Arthur Schopenhauer. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2017. S. 61 [↑](#footnote-ref-67)
68. Шопенгауэр неоднократно прибегает к метафоре сна для объяснения отношений между эмпирической реальностью и субъектом (см., например: WWV I, с. 29-30, 162, 238-240) [↑](#footnote-ref-68)
69. «Философия […] является суммой очень общих суждений, основой познания которых служит непосредственно самый мир во всей своей целостности, без какого-либо исключения, *т. е. все, что существует в человеческом сознании*» (WWV I, с. 85.) – Курсив мой (А.Ш.). [↑](#footnote-ref-69)
70. Ibid. с. 30 [↑](#footnote-ref-70)
71. Это положение с особенной очевидностью указывает на преемственность между учением Шопенгауэра и философией XX века. Близкие по смыслу идеи мы можем найти, как у феноменологов, так и в философии раннего Витгенштейна. [↑](#footnote-ref-71)
72. Шопенгауэр называл свою философию «имманентным догматизмом» (См.:) [↑](#footnote-ref-72)
73. WWV I, с. 27 [↑](#footnote-ref-73)
74. См.: WWV II, с. 152-153 [↑](#footnote-ref-74)
75. Неслучайно Шопенгауэр использует в качестве эпиграфа к первому тому «Мира как воля и представление» фразу Гёте: «Ob nicht Natur zuletzt sich doch ergründe?» – «И не раскроется ли, наконец, природа?». [↑](#footnote-ref-75)
76. WWV II, с. 150 [↑](#footnote-ref-76)
77. Своеобразный ответ знаменитой кантовской формуле: «Критика чистого разума – суд разума над самим собой» (См.: KrV, с. 11). [↑](#footnote-ref-77)
78. Саттар А.С. Истоки и генезис философии Шопенгауэра. М.: Пресс-Традиция, 2018. С. 310 [↑](#footnote-ref-78)
79. См.: WWV I, с. 369 [↑](#footnote-ref-79)
80. Ibid. с. 24 [↑](#footnote-ref-80)
81. Ibid, с. 373 [↑](#footnote-ref-81)
82. Ibid, с. 33 [↑](#footnote-ref-82)
83. Ibid. с. 21 [↑](#footnote-ref-83)
84. Их значение хорошо выражено немецким словом «Überlieferung» - «передача» (например, через время) и одновременно «традиция». [↑](#footnote-ref-84)
85. WWV II, с. 58 [↑](#footnote-ref-85)
86. WWV I, с. 381 [↑](#footnote-ref-86)
87. Ibid с. 60-61 [↑](#footnote-ref-87)
88. WWV I, с. 361 [↑](#footnote-ref-88)
89. Ibid. С. 42 [↑](#footnote-ref-89)
90. Dobrzański, M. Begriff und Methode bei Arthur Schopenhauer. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2017. S. 9 [↑](#footnote-ref-90)
91. Виндельбанд В. История новой философии. Том 2: От Канта до Ницше. М.: Гиперборея, Кучково поле, 2007. С. 374-375 [↑](#footnote-ref-91)
92. Хайдеггер М. Гераклит. СПб., 2011. С. 191 [↑](#footnote-ref-92)
93. Ясперс К.Т. Артур Шопенгауэр. К 100-летию со дня его смерти // Шопенгауэр А. Собрание сочинений в шести томах. Том 6. М.: Республика, 2001. С. 319 [↑](#footnote-ref-93)
94. Haym, R. Arthur Schopenhauer. Berlin: Verlag von Georg Reimer, 1864. S. 111-113 [↑](#footnote-ref-94)
95. Манн Т. Шопенгауэр // Манн. Т., Аристократия духа. М.: Культурная революция, 2009. С. 191 [↑](#footnote-ref-95)
96. Гайденко П.П. Время. Длительность. Вечность. Проблема времени в европейской философии и науке. М.: Прогресс-Традиция, 2006. С. 316 [↑](#footnote-ref-96)
97. Шпенглер О. Закат Европы. Том 1. М.: Мысль, 1993. С. 129 [↑](#footnote-ref-97)
98. «Моя философия возникла и изложена аналитически, а не синтетически» – Шопенгауэр А. Фрагменты к истории философии // Собрание сочинений. Том 4. С. 102 [↑](#footnote-ref-98)
99. Курсив мой (А.Ш.). [↑](#footnote-ref-99)
100. WWV I, с. 39 [↑](#footnote-ref-100)
101. См.: Ibid. с. 236 [↑](#footnote-ref-101)
102. См.: Schopenhauer Handbuch. 2014. S. 49 [↑](#footnote-ref-102)
103. Из ничего ничто не возникает (лат.) [↑](#footnote-ref-103)
104. Шопенгауэр А. О воле в природе // Собрание сочинений. Том 3. С. 177 [↑](#footnote-ref-104)
105. Собрание сочинений. Том 3. С. 363-364 [↑](#footnote-ref-105)
106. WWV I, с. 68 [↑](#footnote-ref-106)
107. Ibid. с. 159 [↑](#footnote-ref-107)
108. Ibid. с. 4 [↑](#footnote-ref-108)
109. Собрание сочинений. Том 3. С. 280 [↑](#footnote-ref-109)
110. Ibid. [↑](#footnote-ref-110)
111. См.: Фишер К. Артур Шопенгауэр. СПб.: Лань, 1999. С. 53 [↑](#footnote-ref-111)
112. WWV I, с. 154 [↑](#footnote-ref-112)
113. См.: Malter R. Der eine Gedanke. Hinführung zur Philosophie Arthur Schopenhauers. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1988. [↑](#footnote-ref-113)
114. Schopenhauer A. Der handschriftliche Nachlaß in fünf Bänden. Band 1. Frühe Manuskripte (1804-1818). Herausgegeben von Arthur Hübscher. München: Deutscher Taschenbuch Verlag, 1985. S. 462: *«Meine ganze Ph[ilosophie] läßt sich zusammenfassen in dem einen Ausdruck: die Welt ist die Selbsterkenntniß des Willens»* [↑](#footnote-ref-114)
115. См.: Schubbe D., Koßler M. Schopenhauer Handbuch. Stuttgart, Weimar: Verlag J.B. Metzler, 2014. S. 37 [↑](#footnote-ref-115)
116. WWV I, с. 85 [↑](#footnote-ref-116)
117. См.: Schopenhauer Handbuch, 2014. S. 39. К примеру Шпенглер в «Закате Европы» пишет: «У Шопенгауэра три первые книги существуют ради четвертой [ради этики]» (Шпенглер О. Закат Европы. Том 1. М.: Мысль, 1993. С. 556). [↑](#footnote-ref-117)
118. К примеру: 1,3,2,4; 2,4,1,3; 2,1,4,3; 2134 и т.д. [↑](#footnote-ref-118)
119. См.: Кант И. Собрание сочинений в восьми томах. Том 5. Критика способности суждения. М.: Чоро, 1994. С. 78 [↑](#footnote-ref-119)
120. WWV I, с. 4 [↑](#footnote-ref-120)
121. Ibid. [↑](#footnote-ref-121)
122. Стоит отметить, что, когда Шопенгауэр противопоставляет свою «мысль» кантовской «системе», он подчеркивает, что связь частей в рамках «одной мысли» должна быть «органической» (WWV I, с. 4). Как мы помним из второй главы этой работы, Кант сам использовал метафору органического тела по отношению к своей «системе». [↑](#footnote-ref-122)
123. Манн Т. Шопенгауэр // Манн. Т., Аристократия духа. М.: Культурная революция, 2009. С. 213 [↑](#footnote-ref-123)
124. WWV II, с. 56 [↑](#footnote-ref-124)
125. Шеллинга он не замечал, Фихте он не считал за философа, а Гегеля просто ненавидел. [↑](#footnote-ref-125)
126. Primer, K., 1914. Über die Bedeutung der Philosophie als Wissenschaft und als Kunst. Jahrbuch der Schopenhauer-Gesellschaft, 3. [↑](#footnote-ref-126)
127. Собрание сочинений. Том 6. С. 18 [↑](#footnote-ref-127)
128. Саттар А.С. Философская "Системка": к вопросу о влиянии Гердера на Шопенгауэра // Вестник СПбГУ. Философия и конфликтология. 2017. №33. С. 74 [↑](#footnote-ref-128)
129. Ibid. [↑](#footnote-ref-129)
130. WWV I, с. 253 [↑](#footnote-ref-130)
131. См.: ibid., с. 20, 109, 121-129 [↑](#footnote-ref-131)
132. См.: Кант И. Критика способности суждения. // Собрание сочинений в восьми томах. Том 5. М.: Чоро, 1994. С. 64 [↑](#footnote-ref-132)
133. См.: WWV II, с. 490 [↑](#footnote-ref-133)
134. См.: Schubbe D., Koßler M. Schopenhauer Handbuch. Stuttgart, Weimar: Verlag J.B. Metzler, 2014. S. 37;

     Mann T. Schopenhauer // Essays. Band 3. Schriften über Musik und Philosophie. Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch Verlag, 1978. S. 215 [↑](#footnote-ref-134)
135. Собрание сочинений. Том 4. С. 38 [↑](#footnote-ref-135)
136. Здесь и далее курсив мой (А.Ш.) [↑](#footnote-ref-136)
137. Ibid. с. 39 [↑](#footnote-ref-137)
138. См.: Ницше Ф. Сочинения в двух томах. Том 1.. М.: Мысль, 1990. С. 109 [↑](#footnote-ref-138)
139. См.: Handbuch Deutscher Idealismus. Herausgegeben von Hans Jörg Sandkühler. Stuttgart, Weimar: Verlag J.B. Metzler, 2005. S. 341-344 [↑](#footnote-ref-139)
140. Ibid. S. 344. Приведем не очень точный перевод: «Философская система имеет больше сходства с поэзией и историей, чем с математикой, которой одной всегда приписывали систематический характер». [↑](#footnote-ref-140)
141. Сафрански Р. Шопенгауэр и бурные годы философии. С. 391-392 [↑](#footnote-ref-141)
142. Ibid. [↑](#footnote-ref-142)
143. «Трижды романтизм выразил свою глубочайшую скорбь: в мыслях, драме и звуке […] Этой триадой романтизм сказал свое последнее слово: в музыке Вагнера, в драме Клейста и в философии Шопенгауэра» – Gebhardt, C. Schopenhauer und die Romantik. Eine Skizze // Jahrbuch der Schopenhauer-Gesellschaft. 1921. №10. S. 52–54. [↑](#footnote-ref-143)
144. Манн Т. Шопенгауэр // Манн. Т., Аристократия духа. М.: Культурная революция, 2009. С. 190 [↑](#footnote-ref-144)
145. Шпенглер О. Закат Европы. Том 1. М.: Мысль, 1993. С. 488 [↑](#footnote-ref-145)