

АРТУР ШОПЕНГАУЭР И ОТКРЫТИЕ ТЕЛА КАК ФИЛОСОФСКОЙ ПРОБЛЕМЫ

А.А. ЧИКИН

На рубеже XVIII – XIX вв. западноевропейская философия подходит к открытию новой философской проблематики, которая в XX в. превратится в одну из центральных. Происходит обнаружение «тела» как философски релевантной категории. Опираясь на достижения медицины, на кантовскую метафизическую программу и даже на мудрость Древней Индии, Артур Шопенгауэр дал утвердительный ответ на вопрос о возможности основанного на телесности построения целостной философской системы, от метафизики и до эстетики. В статье мы проследим, как постепенно складывались его представления о теле, как в проблематике телесности Шопенгауэру удалось синтезировать размышления десятков специалистов в области медицины, естественных наук и философии, и как в свете понятий «воля», «представление» и «идея», понятие «тело» попало в объектив современной философии.

Проблема «тела» неявно присутствовала в западноевропейской философии на протяжении многих столетий, с самых ранних этапов ее становления. Греки называли тело *σῶμα*. В диалоге «Кратил» Платон устами Сократа высказывает то мнение, что *σῶμα* есть *σῆμα* – знак. «Сому» как «сему» использует и Гомер – для указания на некий объект физического мира, не выделяемый им из остальной природы, а именно, человеческий труп. Объект – мертвый, поскольку живым началом гомеровского человека является душа или дыхание. Значение тела как живого тела человека складывается у греков намного позднее, в классическую эпоху. Связано это было с развитием греческой культуры и, в частности, с развитием игравшего важную роль в жизни древнего грека театра, где физическое восприятие человека, действовавшего как тело, некая индивидуальная целостность в жизни и смерти, могло привести к тому, что понятие «тело» перенеслось на человеческую личность, человеческую жизнь.

В отличие от греческого, в немецком языке различие между разными значениями «тела» заложено на лексическом уровне: Körper (от латинского corpus), тело как объект, противопоставляется Leib (от древневерхнемецкого lîp – жизнь)¹, телу живого человека. Неслучайно именно в немецкой философии был выработан антропологический принцип, отталкивающийся от двойственного положения человека как обладающего телом и бытийствующего как тело. Эдмунд Гуссерль, стоящий у истоков феноменологии, выделяет восприятие тела как материального объекта, обладающего физическими свойствами, и восприятие человеком себя в собствен-

ном теле при взаимодействии с другими телами. Хельмут Плесснер, разрабатывая понятие позициональности, обращает внимание на положение человека как обладающего телом и существующего как тело. Сходные идеи можно найти у Макса Шелера. Имеющиеся в немецкой культуре терминологические средства дают возможность развития также и более радикальных позиций. Одним из первых о детерминированности человеческого существования его телесностью заговорил со свойственной ему экспрессией Фридрих Ницше. «Я есть тело, и только тело, и ничто больше; а душа есть лишь слово для нечто в теле»², — заявляет он в работе «Так говорил Заратустра». Корни подобных представлений о телесности стоит в первую очередь искать в немецком идеализме. Для Фихте и Гегеля субъект формирует тело для взаимодействия с внешней реальностью и, соответственно, существует как тело в самовыражении и собственном представлении. Однако Шопенгауэр считает, что их концепции излишне интеллектуалистичны, и потому недооценивают значение телесного опыта, как если бы «сам исследователь был только чисто познающим субъектом, крылатой головой ангела без тела»³. Он отстаивает важное для современной философии представление о тесной связи и, более того, о равном значении психического и соматического в познании, прецеденты которого можно отыскать еще в философии Средних веков (например, у Фомы Аквинского). Для развития этого представления Шопенгауэр проходит путь не от духа к телу, но скорее *от тела* к духу, которым до него двигались многие мыслители, находившиеся под влиянием медицины и биологии. Именно поэтому на становление философских воззрений Шопенгауэра оказывают большое влияние занятия медициной и психологией в университете Гёттингена. Оно сопоставимо с влиянием последующего изучения философии в том же университете, а затем в Берлине.

Воля: жизненная сила и механический закон телесности

В 1809 г. молодой Шопенгауэр поступает в Гёттингенский университет на медицинский факультет, где слушает лекции по физиологии, анатомии и естественной истории, в частности курс Иоганна Blumenбаха (1752 — 1840), одного из основателей физиологической антропологии. Через некоторое время студент сконцентрирует внимание на философии, но антропология навсегда останется одним из его основных жизненных интересов. В XVII — XVIII вв. бурно развивающаяся медицина предлагает два противоположных пути раскрытия тайн человеческого организма, оба они должны были быть известны студентам Гёттингена: это механицизм, коренящийся в картезианском дуализме, и витализм, развившийся из анимизма Георга Эрнста Штала (1659 — 1734). Попробуем показать, как система Шопенгауэра объединила эти две линии мысли.

Во времена, когда в Гёттингенском университете учился Шопенгауэр, витализм был распространенным воззрением среди преподавателей. Считалось, что и неживое, и живое состоят из материи и подчиняются механическим законам, однако в живом организме механизм тела подчиняется направляющему агенту, душе, или аниме. Возникновение витализма вызвано потребностью в проведении границы между механическим и органическим, а также в нахождении объяснения тому, как жизнь поддерживается в некоем «объекте», который на анатомическом столе предстает в качестве совокупности «деталей». Шталь пытается увести живое из области бесцельного и случайного. Поведение не может быть слепо механистичным, поскольку живой организм, как он полагает, действует сообразно своим собственным целям и задачам и, значит, его необходимо объяснять метафизически (через наличие души). Душа, начало активное, движущее и разумное, нуждается в *орудии* действия, и таким орудием оказывается тело: она создает себе тело, «пригодное для использования, которым владеет и которое приводит в движение непосредственно, без вмешательства иных условий»⁴. Без тела душа не могла бы совершить что-либо, но без души у тела отсутствовала бы цель. Так душа становится единственным возможным объяснением существования организма.

Именно эту схему использует впоследствии Шопенгауэр: «Подобно тому, как действия тела — только отражающиеся в представлении отдельные акты воли, так и субстрат этих движений, форма тела, — образ воли в целом; поэтому во всех органических функциях тела, как и во всех его внешних действиях, *agens* — воля»⁵. Таким образом, воля — это некая направляющая и формирующая организм жизненная сила. Если приравнять в этой теории волю к душе, то может показаться, что Шопенгауэр развивает идеи Штала. Однако между этими мыслителями есть одна существенная разница. Разумную душу, метафизически простую, совмещающую в себе волю и познание, познающую по своей природе Шопенгауэр отрицает. Жизненным началом у него служит слепая нерациональная или даже надрациональная воля. Правда, воля — начало не только жизненное, а объяснение через «жизненные силы» не использует идею субстанции. Разъясним концепцию «жизненных сил» через теорию еще одного крупнейшего представителя витализма — Й. Блуменбаха.

Согласно Блуменбаху, «части тела нашего как бы одушевляются, и... учиняются способными к восприятию некоторых побуждений... и к совершению действий»⁶ жизненными силами. Это не те силы, которые для всех тел в природе являются общими (например, упругость), и не силы души, а силы, характерные для органической материи. К жизненным силам Блуменбах относит «сжимательность», или стремление к сокращению и сжиманию; Галлерову мышечную «раздражительность»; «чувствительность», благодаря которой возни-

кающее в отдельных частях тела раздражение передается в мозг. Есть и четвертая сила, собственно сила жизни. Она свойственна отдельным органам, каждый из которых обладает особенным строением и предназначен для особенных действий. Как тут не вспомнить, что у Шопенгауэра органы являются объективацией конкретных стремлений воли? Последней, но возможно основной силой является образовательная сила, которая служит не только «действующей причиной всего произхождения»⁷, но и направляет организм к цели восприятия надлежащего вида или образа. Она проявляется во всей природе и представляет собой «непрерывное и всегда себе подобное действие»⁸ развития, поддержания и сохранения жизни.

Итак, «жизненные силы» — это эмпирически найденные качества живых организмов, такие же как эмпирически найденные физические и химические качества прочих тел. Вульгарный материалист считает, что они должны быть изгнаны как нечто мистическое и ненаучное, но для Шопенгауэра, находящегося под влиянием Блуменбаха⁹, любые силы, привлекаемые для объяснения явлений, — это стоящие у дверей в область метафизического *qualitates occultae*, скрытые качества¹⁰. «Мы видим, что механические, физические, химические действия и действия от раздражений всегда следуют за своими соответственными причинами; но мы тем не менее никогда не понимаем вполне самой сущности процесса»¹¹. Витализм открывает Шопенгауэру путь к открытию воли, но придя к ней, он замечает проявление воли и в механическом, а потому и механицизм, и витализм оказываются для него одинаково полезными.

Кстати, с начала Нового времени механицизм был позицией, доминировавшей в медицине. Герман Бургаве (1668 — 1738) заявляет: «Человек действительно есть тело, каким его рассматривают механики, и обладает всеми свойствами такового»¹². Один его ученик, Жюльен Офре де Ламетри (1709 — 1751), объявит душу ничего не значащим понятием, а другой, Альбрехт фон Галлер (1708 — 1777), объяснит душевные проявления через открытые им феномены чувствительности и раздражительности нервов. И у Шопенгауэра можно найти заявления подобного рода: «Истинная физиология, достигнув своей вершины, показывает, что духовное начало в человеке (познание) — продукт его физиологического начала»¹³. Познание — продукт мозга, как желудочный сок — желудка.

Мысли механицистов оказываются удивительно созвучными построениям Шопенгауэра. Вслед за Ламетри он мог бы сказать, что в раскрытии тайн человеческого организма должно руководствоваться опытом и наблюдениями, и потому философ, не имеющий врачебного опыта, уступал бы врачу, решившему заняться философией. Человек — настолько сложная машина, что попытки исследования ее априорным путем обречены на провал. Известно заявление Ламетри:

«Душа — это лишенный содержания термин, за которым не кроется никакой идеи»¹⁴. Между тем понятие души он все же использует. Например, душа у Ламетри — это выражение состояния тела через психические состояния. Поэтому все телесные характеристики, предрасположенности к определенному климату и возраст, пол и прочее сказываются на душе, «различные состояния души всегда соответствуют аналогичным состояниям тела»¹⁵. Душа — это привитая мозгу организация и данное ему образование. Она же является и двигательным импульсом. В целом, Ламетри употребляет понятие «душа» так, что, кажется, даже впадает в противоречие со своим известным лозунгом. Однако стоит взглянуть на это глазами Шопенгауэра, для которого душа была частью отрицаемой и разлагаемой им *anima rationalis*, отвечающей за понимание, или «жизненной силой» — *qualitas occulta* как объяснительным принципом.

Употребление Шопенгауэром понятия «жизненная сила», конечно, не говорит о его приверженности ко взглядам витализма, как и некоторые материалистические заявления — о «механицизме». Ясно следующее: от витализма он берет, выражаясь современной терминологией, эмерджентизм — уверенность в том, что свойства системы не сводимы к свойствам ее частей. Философ довольно негативно относится к «грубому материализму», считая, что объяснение жизни физическими и химическими силами лишает жизненные процессы их значения. От механицизма он полностью не отказывается лишь потому, что тот верно подмечает протекание в организме химических и физических процессов. И конечно в исследовании закона достаточного основания и в теории воли жизненные силы и природные силы займут у Шопенгауэра различные уровни бытия и будут бороться между собой за возможность для выражения своей идеи (так, жизненные силы используют, например, силы физические и химические).

Период сосуществования и взаимопереплетения механистических и виталистских идей приводит германских ученых к пониманию необходимости рассматривать человека с нескольких точек зрения. В учебнике «Антропология для врачей и философов» Эрнста Платнера (1744 — 1818) предложена следующая программа: необходимо исследовать человека как автомат с точки зрения анатомии и физиологии; как душу — с точки зрения психологии, (а также логики, эстетики и моральной философии). Изучение отношения тела и души в их совокупности есть задача антропологии¹⁶. Неизвестно, попал ли учебник Платнера в руки Шопенгауэра-студента, но его воззрения свидетельствуют о том, что в университете Гёттингена с изучением медицины он встал на путь именно такой многоуровневой и комплексной философской антропологии. Путь поиска новой глубины познания «внутренней сущности мира, проявления которой суть вещи в природе», что «открыло бы нам, как в механическом (закономерном), так и в

мнимо преднамеренном действии природы, один и тот же конечный принцип»¹⁷, который мог бы служить для объяснения как духовного, так и физического.

Представление: тело по обе стороны «реальности»

Отучившись первый семестр на медицинском факультете, Шопенгауэр переводится на философский. Все медицинские изыскания того времени рано или поздно приводили к двум философским вопросам: о субстанциальной природе тела и о значении тела в познании, основательного понимания которых вероятно и желал достичь молодой мыслитель. В зависимости от того, какой из этих вопросов был главным для философа Нового времени, его можно отнести к одному из двух направлений. Ф. Каульбах говорит об этих направлениях как о рационалистическом, ориентированном на метафизику и рассматривающем тело в первую очередь как объект, и эмпирическом, ориентированном на естественные науки и рассматривающем тело с точки зрения теории субъекта¹⁸. Студент Гёттингена начала XIX в. должен был иметь представление об этих двух направлениях, также условно обозначаемых как «французско-немецкое» и «английское»¹⁹. Посмотрим, какой след оставили они в его работах. Философы первой, метафизико-рационалистической ориентации в своих представлениях о человеческой природе опирались на теорию Декарта о теле как *res extensa* и субъекте как *res cogitans*. Шопенгауэру импонирует дуализм Декарта, поскольку обнажает «глубокую пропасть между идеальным и реальным»²⁰, преодолению которой посвятили себя многие последующие философы. Другой важной заслугой французского мыслителя он считает то, что методическое сомнение Декарта делает самосознание основанием философского исследования. При всей скептической направленности картезианской философии она, по замечанию Шопенгауэра, не стремится полностью освободиться от догмы. «Хотя он и придает себе вид скептика, сбрасывающего путы мнений, изначально привитых средой и временем, однако делает он это еще несерьезно, лишь напоказ и на одно мгновение, для того чтобы сейчас же снова и тем сильнее связать себя ими»²¹. Речь здесь идет о догме теистической. Сказав, что только самосознание абсолютно достоверно, а объективность опосредованна, Декарт тем не менее не сделал последующего вывода: объективность конструируется самосознанием. И даже придя через анализ воображения к телесной природе в шестой книге «Размышлений», он говорит лишь о возможности существования тел и призывает к Богу, чтобы вывести их необходимость из его необходимости.

Картезианская парадигма сводит происходящее в организмах к механическим процессам. Как уже было показано, Шопенгауэр — противник такого решения. Отношение к живым телам как к меха-

низмам является не чем иным, как свидетельством веры в наличие внешнего им духа, приводящего их в движение. Вместо того чтобы, подобно Декарту, искать внешние причины движения, необходимо «признать наличие в самом движущемся некоторого внутреннего устремления»²², тем более, что достаточных оснований для заключения о наличии источника внешнего толчка у нас нет. По мнению Шопенгауэра, действия живого организма внутренне мотивированы, они не подчиняются той же строгой каузальности, что и прочие объекты, хотя в обоих случаях просматривается волевая необходимость.

Декарт считал волю производной от мышления и ему подчиненной: (сущность человека заключена в душе). Для Шопенгауэра, отрицающего существование рациональной души, такая позиция представляется невозможной. Человек в его системе выступает как существо в первую очередь телесное (поскольку его действия подчинены жизненной воле), а уж затем как мыслящее (поскольку мышление является инструментом воли или, иначе говоря, жизнедеятельности). Шопенгауэр также считает, что картезианский взгляд на душу расходится с эмпирическими наблюдениями. Рассматривая человека в качестве части живого, волюнтарист не может согласиться с идеей о принципиальном качественном отличии человека от животных, следующей из картезианского понятия о рациональной душе — «исключительной привилегии и патента на бессмертие»²³. Бессмертная душа как бы появляется в теле человека из ничего при рождении, хотя в природе мы наблюдаем, как одна жизнь является продолжением предыдущей жизни. «Смерть для рода — то же, что сон для индивида»²⁴, — замечает философ. Дело в том, что душа, которая, как мы видели, в системе Шопенгауэра состоит из интеллекта и воли, различна по степени проявления, одинакова для всех живых существ и возрождается в каждом новом теле с каждым новым поколением живого.

Вообще, в шопенгауэровской критике рационализма главным объектом выступает рациональная психология — учение о мыслящей душе, принижающее значение телесного познания и не согласующееся с эмпирией. По мнению Шопенгауэра, одним из следствий этого учения является то, что даже верные мысли о значении тела могут быть являясь в целом ложной концепции. Так, согласно Лейбницу, тело определяет индивидуальное представление о мире. Тело — дверь, через которую разум входит в мир в том смысле, что познание других тел происходит через их соотнесение со своим. «Закон порядка, создающий индивидуальность каждой частной субстанции, в точности соответствует тому, что происходит во всякой другой субстанции и во всем мире в целом», иными словами, он «состоит в том, чтобы представлять... некоторым образом и в соотнесенности с телом все, что совершается в мире»²⁵. Эти мысли можно интерпретировать как указание на некую обусловленность объективного мира телесным

субъектом. Тем не менее в рациональной психологии, которой придерживается Лейбниц, исконно познающая душа может обладать познанием, действуя в соединении с телом, но истинное познание этой нематериальной души возможно и без его участия. Тело является источником смутного знания, абстрактного и ясного, но невыразимого в наборе конкретных отличительных признаков, а потому ненадежного. Шопенгауэр указывает на ошибочность понимания чувственно-наглядного познания как абстрактного. Нельзя сводить все познание лишь к абстрактному, иначе мы рискуем впасть в стойкое заблуждение, отличное от того, которое в изменяющемся наглядном может быть вскоре устранено. Абстрактное познание только тогда ценно, когда оно подкреплено познанием наглядным, т.е. телесным эмпирическим, и только тогда служит более точному отражению мира²⁶.

Мир, к отражению которого призывает Шопенгауэр, — это «единственный непосредственно нам данный мир... мир лишь идеальный, т.е. состоящий из одних только представлений в нашей голове»²⁷. Но для Лейбница мир эмпирический есть мир объективных представлений, реальных постольку, поскольку они достаточно обоснованно связаны законом причинности между собой и с первой причиной. Он не просто сводит познание к абстрактному. Сделав это, он позднее, в учении о монадах был вынужден абстрагироваться от объективности и найти во всех объектах субъекта. Тело, следовательно, должно было стать для него всего лишь достаточно обоснованным феноменом подлинно реальной монады. Таким образом, в попытке преодоления следующей из рациональной психологии трудности объяснения видимого взаимодействия психического и физического, которую мы упоминали выше как «пропасть между реальным и идеальным», Лейбниц приходит к идеализму. Он, впрочем, не может отказаться от идеи Бога как необходимой, реально существующей объективной причинности. Выходит, что Лейбниц, как и Спиноза, объявляющий тело и душу двумя модусами божественной субстанции, отрицая картезианский дуализм, все же не расстается с его заблуждениями.

Критикуя рационализм, Шопенгауэр не мог не обратиться к традиции эмпиризма. Так, у Бэкона он находит призыв, согласно которому философ должен быть эхом мира, выражающим в бестелесной словесной форме опытным способом приобретенные знания²⁸. Не стоит углубляться в абстракцию, поскольку через абстракцию саму по себе нельзя прийти к полезным для практической жизни открытиям. Бэкон считает, что понятия отвлеченные, абстрактные часто оказываются порочными, поэтому традиционное силлогистическое дедуктивное мышление приводит к заблуждениям и не может быть надежным. Ставится задача прояснения понятий и обращения к индуктивному методу, берущему наглядный опыт в качестве источника

познания. Это предполагает понимание того, что человеческий разум дважды несвободен от тела: в том, что его заключения зависят от воли и страстей²⁹, и в том, что все знание он получает из чувств. Поскольку чувства ненадежны, надо стремиться к знанию, как к цели, а не как к источнику сущего. А из такого знания как цели нельзя дедуцировать никаких готовых заключений о теле.

И все же мы можем понять, как Бэкон относится к телесности, из осуществляемого им переноса конечных причин в спекулятивно-теологическую метафизику. Целесообразное укоренено в божественно предначертанном устройстве мира. Поэтому происходящее с телами в мире мы можем объяснять по аналогии с производимыми нами операциями с телами. Шопенгауэр же считает, что явленное нам как интеллектуально целесообразное не обязательно таково, поскольку мир в представлении не есть мир вещей самих по себе. Бэкон предупреждает: «Те, кто отрицает Бога, уничтожают благородство человека, ибо человек по телу своему, несомненно, близок животным; и если он не будет близок богу по своему духу, то останется презренным и низменным»³⁰. Однако если Шопенгауэр и «уничтожает благородство человека», он несомненно утверждает взамен некое «благородство» живого, для чего в основу телесной организации кладет волевою целесообразность. Благодаря этому он сохраняет необходимое различие между органическим и неорганическим, устраненное Бэконом путем объяснения движения тел с точки зрения исключительно действительных причин: движения во всех телах происходят только вследствие восприятия, а в телах животных и людей еще и вследствие чувственности, но в любом случае лишь как реакция на получение информации.

Последовательная защита эмпирического подхода требует равенства живого и неживого с точки зрения законов физики и приводит к тому, что Локк уже отрицает картезианский дуализм, признавая реальность материи и возможность воздействия материальных объектов на материального познающего субъекта. Локк полагает, что причинами чувственных ощущений являются внешние вещи, и считает, что из ощущений можно выделить объективные свойства этих вещей (протяженность, форму, плотность, количество и движение). Однако в обосновании реальности материального мира внешних вещей «от сущности вопроса он отделяется аргументами здравого, но грубого смысла и ссылкой на достаточность нашего познания о вещах для практических целей»³¹. Более того, по мнению Локка, представления о мире полностью определяются структурой нашего тела. Точнее, структурой органов чувств и структурой мозга, а зависимость познания от структуры мозга говорит о том, что закон достаточного основания действует в организме априорно, до всякого опыта и тем более до включения интеллекта. Это значит, что в чувственном познании мы не имеем доступа к вещам таким, каковы они сами по себе, — нам

доступны лишь явления. Свойства, которые Локк считал объективными и первичными, также ими не являются. Таким образом, наше тело как объект исследования, по Локку материальное и реально существующее (ведь он признает реальность вещи в себе как материи), у Шопенгауэра становится исключительно представлением.

Впрочем, Шопенгауэр считает, что к тому же приводит и историческое развитие эмпиризма. У Беркли он находит идею мира как представления, признавая за ним заслугу основания идеализма как «истинной философии». Исходя из того, что тело как инструмент познания несовершенно, Локк отделил от воспринимаемого объекта то, что привносится в него органами чувств, чем дал начало постепенному отделению феноменального от ноуменального, если выразиться в терминах Канта. Эта линия достигла своей кульминации в учении Беркли, «изгнавшего» в итоге объект, признаваемый Локком реальным, но все же немислимый без субъекта. Иначе говоря, в отличие от Локка, Беркли не признает существования материи в познающем субъекте и независимо от познающего субъекта в объекте. Убеждение, что ощущаемые тела не существуют вне восприятия, привело его к отрицанию субстанциальности тела и пониманию тела как единства воспринимаемых качеств. Но от чего зависит существование идей или качеств? Вещи существуют в восприятии Бога независимо от конкретного воспринимающего человека. Это объяснение недопустимо для Шопенгауэра в силу его антитеизма (любое объяснение реальности через Бога предполагает ошибочное на его взгляд заключение к неизвестному от еще более неизвестного), а также в силу развития им кантовской идеи вещи в себе как некоей внутренней сущности вещей, находящейся «по ту сторону» представления.

Все это показывает, что Шопенгауэр предлагает еще один синтез противоположных позиций, с помощью критического анализа вычлечения из них надежное и ясное, универсальные элементы. Из рационалистической традиции он заимствует картезианскую субъективную отправную точку в философии, представления Лейбница о теле как о достаточно обоснованном феномене и учение Спинозы о мире как двух модусах одного. Затем к обнаруженной Декартом проблеме разделения идеального и реального он применяет основанное на эмпирии отрицание рациональной психологии и метод английских эмпириков, обратившихся от исследования души как разумной субстанции к пониманию человека в его чувственном взаимодействии с окружающим миром, взаимодействии, зависимом от возможностей разума, т.е. познавательных способностей субъекта, которые в свою очередь коренятся в его телесной природе. Философия Шопенгауэра — это решение проблемы, поставленной рационализмом, эмпирическим методом, основанное на развитом занятиями медициной внимании к человеческой телесности.

Это внимание также можно объяснить характером его философской подготовки в Гёттингене. Большое влияние на молодого философа оказал курс Готтлоба Эрнста Шульце (1761 – 1833). Для Шопенгауэра впоследствии окажется важной в первую очередь предлагаемая Шульце критика кантовского понятия «вещь в себе» (в работах «Энезидем» и «Критика теоретической философии»). Остановимся на его философской антропологии, основные принципы которой, как нам кажется, перекликаются с мыслями Шопенгауэра. Так, Шульце подчеркивает единство тела и души, а также укорененность человеческой природы, человеческого Я в существовании, в теле – этом ключе к пониманию восприятия мира. Во всяком восприятии Шульце обнаруживает необходимое сознание предмета, сознание Я, или самосознание, и сознание нашего тела, или чувство тела – это внутреннее чувство, состоящее из «представлений, мнений, восприятий, чувств, нашего желания и хотения»³². Это чувство зависит от столкновения и взаимодействия с окружающими предметами, а также от структуры человеческого организма, в особенности его нервной системы. «Мозг справедливо называют органом души»³³, – утверждает Шульце. Формулируя проект философской антропологии, он ставит задачу объяснения различных проявлений духовной жизни, отношения частей души и управляющих ею законов. Делается это путем приложения правил естествознания, основанных на приемах рассудка³⁴.

Идея: познание через тело и освобождение от тела

Совершенно новые перспективы открываются для Шопенгауэра в 1811 г., когда он переходит в недавно основанный университет Берлина, где преподает И.Г. Фихте. Философия телесности у Шопенгауэра обнаруживает некоторые мотивы учения Фихте, можно даже предположить, что оно оказало на него определенное влияние³⁵. Однако в своих произведениях Шопенгауэр постоянно критикует это учение³⁶: Фихте является представителем спекулятивного идеализма – тем самым «бестелесным ангелом», которому абсолютно чужд эмпирический дух «истинной философии». Студент нелестно отзывается о преподавателе в комментариях к лекциям и впоследствии разовьет свою собственную, особенную идеалистическую философию – странный синтез идеализмов Канта и Платона, к чтению которых он обратился по совету Шульце еще в Гёттингене. Шопенгауэр часто повторяет, что в своих исследованиях он опирается на критический идеализм Канта. При этом он абсолютно не приемлет основы кантовской антропологии – выделения в человеческом физическом, того, «что делает из человека природа», и прагматического, того «что он как свободно действующее существо делает или может и должен делать из себя сам»³⁷. Согласно Канту, человек как разум ставит себя выше тела, которое подчиняет нравственному закону, – фигура невозможная для

волютариста, подчиняющего интеллект воле в противоположность рациональной психологии предшественников. А что касается физических представлений о теле, то и здесь у Канта можно найти многое, против чего выступал Шопенгауэр.

Тем не менее Шопенгауэр считает себя последователем Канта, заявляя: «Мы должны идти не только от интеллекта к познанию мира, как это сделал Кант, но и, как пытаюсь я, от предпосылки о существовании мира к интеллекту»³⁸. «Решение загадки мира» лежит в самом мире, который мы воспринимаем в феноменах опыта, выражающих метафизически внутренний мир и физически — мир внешний. Задача философии как истинного толкования смысла и содержания опыта состоит в интерпретации мира феноменов, проникающей за их пределы. В то время как Кант говорит о непознаваемости вещей самих по себе, Шопенгауэр утверждает, что мы способны познать внутреннюю сущность мира, лежащую в основе представления. Точкой схождения опыта внешнего и внутреннего, в котором можно познавать мир как явление и как вещь саму по себе, является тело. Субъект «укоренен в этом мире, находит себя в нем как *индивид*, т.е. его познание, которое является обуславливающим носителем целого мира как представления, все же неизбежно опосредствуется телом, чьи состояния, как показано, служат рассудку исходной точкой для познания мира»³⁹. Все суждения об объектах вне собственного тела строятся по аналогии с ним и во всех проявлениях мировой силы, в других людях, живых существах и природных явлениях человек признает то, что известно ему по внутреннему чувству. В своем восприятии, в анализе собственной телесности находит он порядок вещей самих по себе, предстающий как воля. Воля — это внутреннее стремление тел, создающее мир посредством объективации себя. «Зубы, глотка и кишечный канал — это объективированный голод; гениталии — объективированное половое влечение; хватающие руки, быстрые ноги соответствуют тому уже более косвенному стремлению воли, какое они представляют»⁴⁰, а тело в целом является объективацией общей воли.

Известно представление о теле как о темнице души, могущее быть символом платоновского идеализма. Оно основано на подмеченном Платоном сходстве слов, обозначающих тело и могильную плиту⁴¹. Тело искажает истину. Все зримое, к которому относится и тело, изменчиво, преходяще, а невидимое, к которому относится душа, — неизменно. Душа сбивается с пути, когда пользуется телом для исследования, поэтому необходимо научать себя ограничению связи души с телом, стараясь избежать заражения телесной природой. В противном случае душа перестает видеть что-либо, кроме телесного, перестает воспринимать мир в истинном свете. Шопенгауэр разделяет отрицательное отношение Платона к телесности как ограничителю. Более того, он пытается включить в свою систему не

только критический идеализм Канта, но и идеализм Платона. К двум возможностям познания — внешнего, через представление, и внутреннего, через волю, — Шопенгауэр добавляет третью: эстетическое созерцание, связанное с созерцанием эмпирическим. Его предметом являются идеи, занимающие промежуточное положение между волей и ее конкретной объективацией. Познавая их, субъект сам лишается конкретной объективации и поднимается над своей индивидуальностью, освобождаясь от аффектов телесности, ведь «если идеи должны стать объектом познания, то это возможно лишь при устранении индивидуальности в познающем объекте»⁴² ввиду их неизменности и вечности. Созерцание эстетическое лишено цели и воли, в нем объект и субъект смешиваются, чтобы человек смог «полностью отрешаться на время от своей личности, оставаясь только *чистым познающим субъектом*, ясным оком мира»⁴³. Здесь «мы сбрасываем с себя унижительное иго воли, празднуем субботу каторжной работы желания, и колесо Иксиона останавливается»⁴⁴. Гению, человеку искусства легко дается освобождение от телесного и передача идеи, ее вычленение из природы, потому что его интеллект позволяет ему управлять волей и раскрывать мир в его чистой форме.

Философское значение учения Шопенгауэра заключается в попытке преодоления некоторых сложившихся в предшествующей философии дуализмов. И хотя у самого немецкого мыслителя сохраняется дуализм явленности человека как воли и как представления, этот дуализм отчасти компенсируется за счет решения проблемы телесности. В «теле» человек «един» — и как представление, и как воля. Это перспективное для последующей философии XX в. решение, конечно, добавляет трудностей в систему воззрений Шопенгауэра. Освобождение от телесного, которого так жаждет Шопенгауэр вслед за Платоном, требует теперь серьезной жертвы. В экстатическом созерцании субъект презирает интересы собственной воли (собственного тела) и приходит к отрицанию своей воли к жизни. Решение путем созерцания, однако, недолговременно, а потому субъект, действительно отрицающий волю и телесность, должен подвергнуть себя аскезе, чтобы в смерти индивидуума, в переходе к пустому ничто найти освобождение от страданий.

* * *

В трех представленных зарисовках мы показали, как Артур Шопенгауэр осуществляет синтез существовавших в его время представлений о человеке. Использование им различных философских позиций для этого синтеза неоднократно давало повод для обвинений Шопенгауэра в эклектизме. В марксистской традиции, вслед за Энгельсом говорящей о «классической немецкой философии», Шопенгауэру не находится места в стройной линии развития философской

мысли. Очевидно отчасти этими обстоятельствами вызвана попытка связать Шопенгауэра с другими эпохами истории мысли, например, его классификация как «философа германского эллинизма»⁴⁵. Тем не менее он прочно связан с традициями как немецкого идеализма, так и естествознания своего времени. Его несомненной философской заслугой следует признать попытку создания целостной философской системы, обращенной не к заоблачным высотам интеллектуальной фантазии⁴⁶, но к жизненному миру человека: средством для построения этой новой философии является у Шопенгауэра проблематизация «тела». В книге «Шопенгауэр и бурные годы философии» Рюдигер Сафрански замечает, что идеи философа открыли для современников дополнительные возможности философского языка. Пользуясь ими, можно было заниматься эмпирической наукой, требующей принятия материалистической точки зрения, и в то же время, благодаря открытию внутри себя воли, противостоять мертвящему вакууму материалистически понятого имманентного⁴⁷. Философская система Артура Шопенгауэра изменила вектор развития исследований человеческой природы: она будет взывать к трезвому мышлению, поспособствует возрождению интереса к Канту и внимания к феноменальному миру. Его философия окажет влияние на идеи и методы философии жизни, экзистенциализма, немецкой философской антропологии, а потому ее изучение представляет собой важную и крайне интересную историко-философскую задачу.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Kluge W. Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache. – Berlin; N. Y., 2002. S. 530, 566.

² Ницше Ф. Соч. В 2 т. Т. 2. – М., 1990. С. 24.

³ Шопенгауэр А. Мир как воля и представление. Том первый // Шопенгауэр А. Соч. В 6 т. Т. 1. – М., 1999. С. 98. Приведенное высказывание Шопенгауэра представляет особый интерес ввиду полемики В. Дильтея с предшествующими метафизическими системами, которую он вел значительно позднее, но в очень похожих выражениях: «В жилах познающего субъекта, какого конструируют Локк, Юм и Кант, течет не настоящая кровь, а разжиженный сок разума как чистой мыслительной деятельности» (Ср.: Дильтей В. Собр. соч. В 6 т. Т. 1. Введение в науку о духе / пер. с нем под ред. В.С. Малахова. – М., 2000. С. 274).

⁴ Stahl G. Theorie der Heilkunde: Physiologie. – Berlin, 1831. S. 90.

⁵ Шопенгауэр А. О воле в природе // Шопенгауэр А. Соч. В 6 т. Т. 3. – М., 2001. С. 190.

⁶ Блуменбах Й. Физиология, или Наука о естестве человеческом. – М., 1796. С. 34.

⁷ Там же. С. 39.

⁸ Там же. С. 474.

⁹ См.: Blumenbach J. Über den Bildungstrieb. – Göttingen, 1791. S. 32.

¹⁰ Философский энциклопедический словарь. – М., 1983.

¹¹ Шопенгауэр А. О четвероюм корне закона достаточного основания // *Шопенгауэр А.* Соч. в 6 т. Т. 3. С. 107.

¹² *Boerhaave H.* De Usu ratiocinii Mechanici in Medicina. – URL: <http://www.gutenberg.org/files/15680/15680-h/15680-h.htm>

¹³ Шопенгауэр А. О воле в природе. С. 190.

¹⁴ Ламетри Ж.О. Человек – Машина // *Ламетри Ж.О.* Соч. – М., 1983. С. 209.

¹⁵ Там же. С. 186.

¹⁶ *Pegatzky S.* Das poröse Ich. Leiblichkeit und Ästhetik von Arthur Schopenhauer bis Thomas Mann. – Würzburg, 2002. S. 49 – 50.

¹⁷ Шопенгауэр называет сказанное «превосходным замечанием Канта» (См.: *Шопенгауэр А.* Мир как воля и представление. Том первый. С. 450).

¹⁸ *Kaulbach F.* Leib, Körper // *Historisches Wörterbuch der Philosophie.* Bd. 5. – Basel; Stuttgart, 1980. S. 179 ff.

¹⁹ Так их представляет сам Шопенгауэр (См.: *Шопенгауэр А.* О моих лекциях и их плане // *Шопенгауэр А.* Соч. В 6 т. Т. 6. – М., 2001. С. 255).

²⁰ *Шопенгауэр А.* Мир как воля и представление. Том второй // *Шопенгауэр А.* Соч. В 6 т. Т. 2. – М., 2001. С. 158.

²¹ *Шопенгауэр А.* Мир как воля и представление. Том первый. С. 357.

²² *Шопенгауэр А.* О воле в природе. С. 233 f.

²³ *Шопенгауэр А.* Две основные проблемы этики // *Шопенгауэр А.* Соч. В 6 т. Т. 3. С. 471.

²⁴ *Шопенгауэр А.* Мир как воля и представление. Том второй. С. 397.

²⁵ *Лейбниц Г.* Разъяснение трудностей, обнаруженных господином Бейлем в новой концепции о взаимосвязи души и тела // *Лейбниц Г.* Соч. В 4 т. Т. 1. – М., 1982. С. 319.

²⁶ См.: *Шопенгауэр А.* Мир как воля и представление. Том первый. С. 87.

²⁷ *Шопенгауэр А.* Parerga and Paralipomena. Том первый. Parerga // *Шопенгауэр А.* Соч. В 6 т. Т. 4. – М., 2001. С. 10.

²⁸ См.: *Шопенгауэр А.* Мир как воля и представление. Том первый. С. 86.

²⁹ «Человеческий разум не сухой сеет, его окропляют воля и страсти, а это порождает в науке желательное каждому». Шопенгауэр цитирует «Новый органон», рассуждая о заблуждениях в науке (См.: *Шопенгауэр А.* Мир как воля и представление. Том второй. С. 180).

³⁰ *Бэкон Ф.* Опыты или наставления нравственные и политические // *Бэкон Ф.* Соч. В 2 т. Т. 2. – М., 1972. С. 387.

³¹ *Шопенгауэр А.* Parerga and Paralipomena. Том первый. Parerga. С. 15.

³² Там же. С. 31.

³³ Там же. С. 37.

³⁴ См.: *Шульце Г.* Психическая антропология или опытное учение о жизни человека по его духовной стороне. – СПб., 1834. С. 3.

³⁵ Согласно Ф. Каульбаху, в философии Фихте Я образует тело как объективное выражение себя для придания действительности взаимодействию с объектами деятельности и самосознанию. Далее, в небольшом абзаце автор говорит, что Шопенгауэр повторяет ход мысли Фихте (См.: *Kaulbach F.* Leib, Körper. S. 181 – 182).

³⁶ Например: «Реализм полагает предмет как причину и переносит ее действие на субъект. Фихтевский идеализм считает объект действием субъекта. Но так как – и это надо повторять неустанно – между субъектом и объектом вовсе

нет отношения по закону основания, то ни то ни другое утверждение никогда не могло быть доказано, и скептицизм успешно нападал на них обоих» (См.: Шопенгауэр А. Мир как воля и представление. Том первый. С. 27).

³⁷ Кант И. Антропология с прагматической точки зрения // Кант И. Соч. В 6 т. Т. 6. – М., 1966. С. 351.

³⁸ Шопенгауэр А. Мир как воля и представление. Том второй. С. 242.

³⁹ Шопенгауэр А. Мир как воля и представление. Том первый. С. 98.

⁴⁰ Там же. С. 105.

⁴¹ См.: Платон. Кратил // Платон. Соч. В 4 т. Т. 1. – М., 1990. С. 634.

⁴² Шопенгауэр А. Мир как воля и представление. Том первый. С. 153.

⁴³ Там же. С. 165.

⁴⁴ Там же. С. 174.

⁴⁵ Работа Патрика Гардинера «Артур Шопенгауэр. Философ германского эллинизма» (изданная в Москве в 2003 г.) в оригинале называется просто: «Schopenhauer». Добавление говорит о том, что марксистский взгляд на вопрос до сих пор популярен в России.

⁴⁶ См. рассуждение Шопенгауэра, начинающееся с заявления: «Для немцев характерна ошибка искать в облаках то, что у них под ногами» (Шопенгауэр А. Parerga и Paralipomena. Том второй. Paralipomena // Шопенгауэр А. Соч. В 6 т. Т. 5. – М., 2001. С. 186).

⁴⁷ См.: Safransky R. Schopenhauer und die wilden Jahre der Philosophie. – München, 1988. S. 493 – 494.

Аннотация

В статье рассматривается концепция телесного опыта у А. Шопенгауэра, в противовес идеалистическим концепциям его эпохи исходившего из равного значения психического и соматического в познании и развивавшего теорию «двойственного статуса телесности». Тело дано нам опосредованно как представление и непосредственно как воля. Рассмотрение системы философа предлагает через призму наиболее влиятельных в его время теорий телесного, реакция на которые прослеживается в его работах.

Ключевые слова: Шопенгауэр, телесность, медицина, метафизика, рационализм, эмпиризм, идеализм.

Summary

The article focuses on the concept of embodied experience by Arthur Schopenhauer, who, in contrast to the idealistic concepts of his contemporaries, proceeded from equal importance of the psychic and the somatic in cognition and developed a theory of the double status of corporality. The body is given to us indirectly as representation and directly as will. The philosopher's system is examined through the prism of the most influential body theories of his time, reaction to which can be found in his works.

Keywords: Schopenhauer, corporality, embodiment, medicine, metaphysics, rationalism, empiricism, idealism.