

Шопенгауэр А. О четверояком корне закона достаточного основания filosoff.org  
Спасибо, что скачали книгу в бесплатной электронной библиотеке  
<http://filosoff.org/> Приятного чтения!

Артур Шоренгауэр О четверояком корне закона достаточного основания.

## Предисловие.

Это исследование о началах философии, которое возникло в 1813 г. и за которое я получил степень доктора, впоследствии стало основой всей моей системы. Поэтому оно не должно отсутствовать на книжном рынке, как это без моего ведома продолжалось в течение четырех лет.

Однако вновь послать в мир эту юношескую работу со всеми ее погрешностями и ошибками показалось мне безответственным. Ибо я полагаю, что время, когда я уже ничего не смогу исправить, не может быть очень далеко; между тем только тогда настанет период моего действительного влияния, которое, как я уповаю, веря в завет Сенеки, будет долгим: *eliam si omnibus tecum viventibus silentium livor indixerit; venient qui sine offensa, sine gratia judicent* (ер. 79). Поэтому я, насколько это было возможно, внес исправления в предлагаемую юношескую работу и полагаю, что при краткости и непрочности жизни должен считать особым счастьем, что мне дано на шестидесятом году исправить то, что я написал на двадцать шестом.

При этом, однако, в мое намерение входило быть снисходительным к молодому человеку и, насколько возможно, предоставлять ему слово и позволять высказываться. Но когда он высказывал что-либо неверное или излишнее или упускал лучшее, мне все-таки приходилось останавливать его; и это случалось довольно часто; поэтому кое у кого может сложиться впечатление, будто старик читает вслух книгу молодому человеку, но нередко, откладывая ее, предается собственным мыслям на эту тему.

Совершенно ясно, что произведение, исправленное таким образом через столь долгое время, не может обладать тем единством и той завершенностью, которые свойственны лишь работам, написанным единым духом. Уже в стиле и манере изложения будет ощущаться столь явное различие, что чуткий читатель никогда не усомнится, слышит ли он старца или юношу. Конечно, мягкий, скромный тон молодого человека, который доверчиво излагает свои мысли и еще достаточно наивен, чтобы со всей серьезностью полагать, будто всем, занимающимся философией, дорога только истина и они поэтому благосклонно встретят того, кто способствует ее обнаружению,— этот тон сильно отличается от твердого, подчас несколько резкого голоса старика, который должен был в конце концов понять, в какое благородное общество ремесленников и раболепных подхалимов он попал и чего они, собственно, домогаются. И если теперь он иногда не может сдержать негодования, то справедливый читатель не посетует за это на него, ведь результат показал, что получается, если на устах истина, а взоры обращены только на то, чего желает высшее начальство, и если при этом *e quovis ligno fit Mercurius* распространяют и на великих философов и, не задумываясь, относят к ним и такого грубого шарлатана, как Гегель. Ведь немецкая философия, вызывающая презрение, осмеянная в других странах, изгнанная из среды подлинных наук, уподобилась публичной женщине, которая за жалкую плату отдает предпочтение сегодня одному, завтра другому; в умы нынешнего поколения ученых внесена дезорганизация гегелевской бессмыслицей; неспособные мыслить, грубые и оглушенные, они становятся добычей плоского материализма, вылупившегося из яйца василиска. В добрый час! Я возвращаюсь к моему предмету.

С неровностью тона придется, следовательно, примириться; я не мог здесь, как это было сделано в моем основном труде, выделить более поздние дополнения в отдельную книгу; ведь, собственно, дело не в том, чтобы читатель знал, что именно я написал на двадцать шестом и что на шестидесятом году жизни; важно только, чтобы те, кто хочет ориентироваться в основных понятиях философствования, твердо усвоить и ясно понять их, нашли бы в этих немногих листах книжицу, в которой они смогут почерпнуть нечто дельное, основательное и истинное: и на это я надеюсь. После обработки, которую получили теперь некоторые разделы этой книги, в ней

Шопенгауэр А. О четверояком корне закона достаточного основания filosoff.org сложилась в сокращенном виде теория всей познавательной способности, которая, следя все время только закону основания, рассматривает предмет каждый раз с новой, особой стороны; свое дополнение эта теория находит в первой книге «Мира как воли и представления», а также в относящихся к ней глава

х второго тома этой работы и в «Критике кантовской философии».

франкфург-на-М. Сентябрь 1847

## Первая глава

Божественный Платон и изумительный Кант соединяют свои убедительные голоса, советуя при выборе метода философствования, даже всякого знания вообще\*, руководствоваться таким правилом: надо, говорят они, следовать в одинаковой степени двум законам – закону однородности и закону спецификации, но не одному из них в ущерб другому. Закон однородности требует, чтобы, выявляя сходство вещей и их соответствие друг другу, мы постигали виды, объединяли их в группы, а группы в роды, пока в конце концов не дойдем до высшего всеобъемлющего понятия. Так как этот закон трансцендентален, сущностей для нашего разума, он предполагает соответствие ему природы, и это предположение выражено в старом правиле: *entia praeter necessitatem non esse multiplicanda*. Напротив, закон спецификации Кант выражает так: *entium varietates non temere esse minuendas*. Это значит, что мы должны строго различать группы объединенные многообъемлющим родовым понятием, а также объединенные им высшие и низшие виды, остерегаясь совершить какой-либо скачок и подводить низшие виды, или даже особи, непосредственно под понятие рода, ибо каждое понятие может быть еще разделено на более низкие и ни одно из них не сводится к простому созерцанию. Кант учит, что оба закона – трансцендентальные основоположения разума, а *priori* постулирующие соответствие им вещей, а Платон высказывает, по-видимому, то же на свой манер, говоря, что эти правила, которым вся наука обязана своим возникновением, совлечены вместе с огнем Прометея с престола богов.

### § 2. Применение этого метода в данном случае

Я нахожу, что, несмотря на столь авторитетную рекомендацию, второй из этих законов слишком редко применяется к главному основоположению всего познания, к закону достаточного основания. Хотя этот закон с давних пор часто излагали в общих чертах, его в высшей степени различные применения, в каждом из которых он получает иное значение и которые поэтому свидетельствуют о его происхождении из различных познавательных способностей, не были должным образом разграничены. А в том, что именно при рассмотрении наших духовных способностей применение принципа однородности и пренебрежение к противоположному ему породило многие и долго длившиеся заблуждения и что, наоборот, применение закона спецификации способствовало достижению больших и важных успехов, убеждает нас сравнение философии Канта со всеми предшествовавшими ей. Поэтому да будет мне дозволено привести цитату, в которой Кант рекомендует применять закон спецификации к источникам наших познаний, ибо эти слова отдают должное моим устремлениям. «Чрезвычайно важно, – говорит он, – обособлять друг от друга знания, отличающиеся между собой по роду и происхождению, и тщательно следить за тем, чтобы они не смешивались со знаниями, которые обычно связаны с ними в применении. То, что делает химик, разлагая вещество, что делает математик в своем учении о величинах, в еще большей мере должен делать философ, чтобы иметь возможность точно определить долю, ценность и влияние особых видов

Шопенгауэр А. О четверояком корне закона достаточного основания filosoff.org  
знания в разнообразном применении рассудка» (Критика чистого разума.  
[Трансцендентальное] учение о методе, гл. 3) .

\*Platon. *Phileb*, p. 212–223; *Politic*, p. 62, 63; *Phaedr*, p. 361–363. Ed.  
Bir.; Кант. Критика чистого разума]. Приложение к трансцендентальной  
диалектике.

### § 3. Польза такого исследования

Если бы мне удалось показать, что сделанный предметом такого исследования закон вытекает не непосредственно из одного, а из различных основных понятий нашего духа, то из этого следует, что необходимость, которой он обладает в качестве *a priori* установленного закона, также не везде одна и та же, а столь же различна, как источники самого закона. Но тогда каждый, кто обосновывает этим законом какое-либо заключение, будет обязан определить, на какую из этих различных, лежащих в основе закона необходимостей он опирается, и обозначить ее особым наименованием (как я это потом предложу). Надеюсь, что от этого выиграют ясность и определенность философствования, а наибольшую, достигаемую точным определением значения каждого выражения понятность я считаю в философии требованием безусловно необходимым, чтобы предотвратить заблуждения и умышленный обман и сделать каждое полученное в области философии познание прочным достоянием, которое уже не может быть нами утрачено из-за открытого впоследствии недоразумения или двусмысленности. И вообще, истинный философ будет всюду искать свет и ясность и стремиться уподобиться не мутному стремительному потоку, а швейцарскому озеру, которое благодаря своему спокойствию обладает при большой глубине большой прозрачностью,— и именно эта прозрачность позволяет видеть его глубину. *La clarte est la bonne foi des philosophes*, — сказал Вовенарг. Напротив, мнимый философ постараётся скрыть за словами не свои мысли, как советовал Талейран, а свой недостаток в них и сочтет, что непонятность его философемы, вытекающей из неясности собственного мышления,— на совести читателя. Этим объясняется, что в некоторых произведениях, например у Шеллинга, дидактический тон так часто переходит в ругательный и нередко читателям даже заранее выговаривают в предвосхищении их неспособности.

### § 4. Важность закона достаточного основания

Этот закон чрезвычайно важен, так как его можно назвать основой всех наук. Наука ведь означает систему знаний, т. е. совокупность связанных знаний в противоположность простому их агрегату. Но что же, если не закон достаточного основания, соединяет члены системы? Ведь науку отличает от агрегата то, что знания следуют в нем одно из другого как из своего основания. Поэтому Платон сказал: *etiam opiniones verae non multi pretii sunt, donee qui illas ratiocinatione a causis ducta liget* (*Meno*, p. 385. Bir.). К тому же почти во всех науках содержится знание причин, по которым может быть определено действие, а также другие знания о необходимости следствий из оснований, как мы увидим в нашем дальнейшем рассмотрении этого вопроса. Аристотель уже выразил его в следующих словах: *omnis intellectualis scientia, sive aliquo modo intellectu participans, circa causas et principia est*. И так как наше всегда *a priori* сделанное предположение, что все имеет свое основание, дает нам право везде предлагать вопрос почему, то «почему» можно назвать матерью всех наук.

## § 5. Самый закон

В дальнейшем будет показано, что закон достаточного основания – общее выражение ряда *a priori* данных познаний. Но предварительно его необходимо выразить в какой-нибудь формуле. Я выбираю формулу Вольфа как наиболее общую: *Nihil est sine ratione cur potius sit* (Ничто не существует без основания того, почему оно есть).

## Вторая глава

### § 6. Первое установление закона и различие двух его значений

для каждого исконного закона познания очень рано должно было быть найдено более или менее точное определение его абстрактного выражения, поэтому трудно, да и не особенно интересно, установить, где оно впервые встречается. Платон и Аристотель еще не устанавливают его по всей форме как главный основной закон, но часто говорят о нем как о самоочевидной истине. Так, Платон с наивностью, которая относится к критическим исследованиям нового времени, как состояние невинности к состоянию после познания добра и зла, говорит: *necesse est, quaeunque fiunt, per aliquam causam fieri: quomodo enim absque ea fierent?* (*Phileb.*, p. 240. Вир.), и затем в «Тимее»: *quidquid gignitur, ex aliqua causa necessario gignitur sine causa enim oriri quidquam, impossibile est*. Плутарх в конце своей книги «*De fato*» приводит в числе главных основоположений стоиков следующее: *maxime id primum esse videbitur nihil fieri sine causa, sed omnia causis antegressis*. Аристотель в *Analyt. post. I*, 2 в известной степени устанавливает закон достаточного основания, говоря: *scire autem putamus unamquamque rem simpliciter, quum putamus causam cognoscere, propter quam res est, ejusque rei causam esse, nec posse earn aliter se habere*. В «Метафизике», кн. 4, гл. 1, он дает уже классификацию различных видов оснований, или, скорее, начал, №№ 4; №№ 6; №№ 45; №№ 53; их он устанавливает восемь; эта классификация недостаточно основательна и недостаточно строга. Однако он совершенно правильно говорит: *omnibus igitur principiis commune est, esse primum, unde aut est, aut fit, aut cognoscitur*. В следующей главе он различает отдельные виды причин, хотя несколько поверхностно и в то же время путано. Но лучше, чем здесь, он устанавливает четыре вида оснований в *Analyt. post. II*, 11: *causae autem quator sunt: una quae explicat quid res sit; altera quam, si quaedam sint, necesse est esse; tertia, quae quid primum movit; quarta id, cuius gratia*. Отсюда пошло принятное всеми схоластиками деление *causarum* на *causas materiales, formales, efficientes et finales*, что можно обнаружить и в *Suarri disputationibus metaphysicis*, в этом подлинном компендиуме схоластики (*disp. 12, sect. 2 et 3*). Впрочем, даже Гоббс (*De corpore*, p. 2, cap. 10, § 7) приводит это деление и поясняет его. Это деление мы еще раз и несколько более подробно встречаем у Аристотеля, а именно в «Метафизике» I, 3. Кратко оно приведено также в книге «*De somno et vigilia*», cap. 2; что же касается в высшей степени важного различия между основанием познания и причиной, то Аристотель обнаруживает известное понимание этого, поскольку в *Analyt. post. I*, 13 он подробно объясняет, что знание и доказательство того, что нечто существует, очень отличается от знания и доказательства того, почему оно существует: то, что он приводит вторым, – познание причины, то, что он приводит первым, – основание познания. Но полного понимания этого различия он все-таки не достигает; в противном случае он бы установил и рассмотрел ее и в других своих работах, чего он не делает. Ибо даже там, где он, как в приведенных здесь местах, задается целью различить отдельные виды оснований, ему больше не приходит на ум установленное в названной главе столь существенное

Шопенгауэр А. О четверояком корне закона достаточного основания filosoff.org различие; к тому же он пользуется словом; для обозначения всякого основания, каким бы оно ни было, именует часто даже основание познания, более того, даже посылки силлогизма: так, например, *Metaph.*, IV, 18; *Rhet.* II, 21; *De plantis* I, р. 816 (ed. Berol.), особенно *Analyt. post.* I, 2, где посылки силлогизма прямо называются ; . Однако если два родственных понятия обозначают одним и тем же словом, это служит признаком того, что их различие не понято или, во всяком случае, твердо не установлено: ибо случайная омонимия различных вещей – нечто в корне отличное от понимания. Эта ошибка прежде всего бросается в глаза в изложении Аристотелем софизма *non causae ut causa*; ; в книге «*De sophisticis elenchis*», с. 5 . Под ; он здесь понимает только основу доказательства, посылки, следовательно, основание познания, так как данный софизм состоит в следующем: нечто совершенно правильно показано как невозможное, однако это нисколько не влияет на опровергаемое этим положение, которое все-таки считают этим опровергнутым. Таким образом, о физических причинах здесь нет и речи. Но употребление слова ; оказалось столь сильное воздействие на логиков нового времени, что все они, придерживаясь его, объявляют в своих изложениях *fallaciam extra dictio*nem, считают *fallacium non causae ut causa* указанием на физическую причину, чего на самом деле нет. Так полагают, например, Реймарус, Г. Е. Шульце, Фриз и все, с которым я ознакомился; только в «Логике» Твестена я нашел правильное изложение этого софизма. Также и в других научных трудах и диспутах введение ложной причины обозначается как *fallacia non causae ut causa*.

Такое обычное у древних смешение логического закона основания познания с трансцендентальным физическим законом причины и действия мы встречаем и у Секста Эмпирика. Так, в девятой книге его «*Adversus mathematicos*», следовательно, в книге «*Adv. physicos*», § 204, он берется доказать закон причинности и говорит: «Отрицающий существование причины либо не имеет причины утверждать это, либо имеет ее. В первом случае его утверждение не более истинно, чем противоположное ему; во втором случае он своим утверждением показывает, что причины существуют».

Мы видим, таким образом, что древние авторы еще не различали ясно между требованием основания познания для обоснования суждения и требованием причины для какого-либо реального события. Что же касается схоластиков, то для них закон причинности был не нуждающейся ни в каком доказательстве аксиомой: *non inquirimus an causa sit, quia nihil est per se notius*, говорит Суарес (*disp. 12, sect. 1*) . При этом они держались приведенного выше аристотелевского деления причин; однако, насколько мне известно, и они еще не осознали необходимости того деления, о котором здесь идет речь.

## § 7. Декарт

Даже наш замечательный Декарт, инициатор субъективного рассмотрения и тем самым отец новой философии, подвержен еще в этом отношении труднообъяснимым смешениям, и мы сейчас увидим, к каким серьезным и достойным сожаления последствиям это привело в метафизике. В «*Meditationes de prima philosophia (responsio ad secundas objectiones)*», аксиома 1, он говорит: *Nulla res existit, de qua non possit quaeri, quaenam sit causa, cur existat. Hoc enim de ipso Dei quaeri potest, non quod indigeat ulla causa, ut existat, sed quia ipsa ejus naturae immensitas est causa, sive ratio, propter quam nulla causa indiget, ad exis tendum* («Размышления о первой философии (ответ на второе возражение)», аксиома 1: Не существует ничего такого, о чем нельзя было бы спросить, какова причина его существования. Ибо этот вопрос можно предложить даже относительно самого Бога, не потому, чтобы он нуждался в какой-нибудь причине для своего существования, но потому, что самая безмерность его природы является причиной или основанием, вследствие которых он не нуждается ни в какой причине для своего существования). Декарт должен был бы сказать: безмерность Бога есть основание знания, из которого следует, что Бог не нуждается в причине, но он смешивает то и другое, из чего следует, что он не ясно сознавал громадное различие между причиной и основанием познания. По существу говоря, его намерение внесло ошибку в его понимание. Именно там, где закон каузальности требует причины, он заменяет ее основанием познания, так как оно не ведет сразу дальше, как

Шопенгауэр А. О четверояком корне закона достаточного основания filosoff.org причина; и таким образом с помощью этой аксиомы он пролагает себе путь к онтологическому доказательству бытия Божия, которое в действительности изобрел он, после того как Ансельм дал только общие указания. Ибо сразу же после аксиом, среди которых приведенная здесь занимает первое место, это онтологическое доказательство устанавливается по всей форме и совершенно серьезно: ведь, в сущности, оно в той аксиоме уже выражено или, во всяком случае, столь же сформировано, как цыпленок в насиженном яйце. Следовательно, если все другие вещи нуждаются для того, чтобы существовать, в причине, то Богу, возведенному по лестнице космологического доказательства, достаточно вместо нее заключенной в его собственном понятии *immensitas*, или, гласит само доказательство: *in conceptu entis summe perfecti existentia necessaria continetur* (в понятии самого совершенного существа необходимо содержится существование (лат.) (Там же, аксиома 10).). Таков, следовательно, тот *tour de passe-passe*, для которого стали пользоваться *in majorem Dei gloriam* обычным уже у Аристотеля смешением обоих главных значений закона достаточного основания.

Беспристрастно рассмотренное при свете, это онтологическое доказательство оказывается милой шуткой. Кто-нибудь выдумывает при каких-либо обстоятельствах понятие, которое он составляет из различных предикатов, стараясь при этом, чтобы среди них был и предикат реальности, или существования, либо совершенно открытый, либо, что приличнее, внутри другого предиката, например в *perfectio*, *immensitas* или что-либо подобное этому. Известно, что из каждого данного понятия можно вывести все его существенные, т. е. мыслимые в нем, предикаты, а также существенные предикаты этих предикатов посредством аналитических суждений, которые поэтому обладают логической истиной, т. е. имеют в данном понятии свое основание познания. Поэтому достаточно извлечь из любым способом выдуманного понятия предикат реальности, или существования, и соответствующий понятию предмет существует независимо от него в действительности!

Не будь так этот замысел коварен,

Глупейшим я назвать бы мог его.

Шиллер Ф. Валленштейн

Впрочем, простой ответ на подобное онтологическое доказательство таков: «Все дело в том, откуда у тебя это понятие: если ты почерпнул его из опыта, а *la bonne heure*, этот предмет существует и не нуждается в дальнейшем доказательстве; если же оно придумано твоим собственным *sincipit* (в добрый час (фр.); башка (лат.)), то ему не помогут все его предикаты: оно просто химера». А то, что теология, чтобы утвердиться в совершенно чужой ей области философии, куда бы ей очень хотелось проникнуть, вынуждена прибегать к такого рода доказательствам, вызывает предубеждение и неблагосклонность по отношению к ее домогательствам. О! пророческая мудрость Аристотеля! Он никогда и не слышал об онтологическом доказательстве, но, словно прозревая грядущую ночь темных времен, различив в ней эту схоластическую уловку и пытался преградить ей путь, тщательно, со всей настойчивостью указывая в седьмой главе второй книги «*Analyticorum posteriorum*», что дефиниция вещи и доказательство ее существования совершенно различны и навеки разлучены, так как посредством первого мы узнаем, что мыслится в данном предмете, посредством второго – что этот предмет существует;. и подобно оракулу, предвидящему будущее, он высказывает сентенцию: *esse autem nullius rei essentia est, quandoquidem ens non est genus*. А это значит: «существование никогда не может принадлежать к сущности какой-либо вещи, бытие – к ее существу». – Как высоко, в отличие от этого, чтит онтологическое доказательство Г-Н фон Шеллинг, явствует из его длинного примечания на с. 152 первого тома его философских трудов 1809 г. Но в этом проявляется и нечто еще более поучительное, а именно что достаточно дерзкой, высокомерной болтовни, чтобы пустить немцам пыль в глаза. А то, что такой ничтожный тип, как Гегель, все философствование которого является в сущности лишь чудовищным расширением онтологического доказательства, хотел защитить это доказательство от критики Канта, – союз, которого устыдились бы само онтологическое доказательство, сколь ни мало оно склонно стыдиться. Пусть не ждут, что я буду говорить с уважением о людях, которые заставили презирать философию.

## § 8. Спиноза

Хотя философия Спинозы и состоит главным образом в отрицании установленного его учителем Декартом двойного дуализма – между Богом и миром и между душой и телом, однако он остался ему вполне верен в выявленном выше смешении отношения между основанием познания и следствием, с одной стороны, и причиной и действием – с другой; более того, он стремился извлечь из этого по возможности еще большую выгоду для своей метафизики, чем его учитель извлек для своей, ибо упомянутое смешение стало основой всего его пантеизма.

В понятии *implicite* содержатся все его существенные предикаты; поэтому их можно *explicite* (внутренне... внешне (лат.)) разработать из него посредством одних только аналитических суждений: их сумма составит его дефиницию. Поэтому дефиниция отличается от самого понятия не по содержанию, а только по форме, ибо она состоит из суждений, которые мыслятся в данном понятии и поэтому имеют в нем свое основание познания, поскольку они представляют его сущность. Эти суждения можно, следовательно, рассматривать как следствия того понятия в качестве их оснований. Это отношение понятия к основанным на нем и развиваемым из него аналитическим суждениям есть то самое отношение, которое так называемый Бог Спинозы имеет к миру, или, вернее, которое всеединая субстанция имеет к своим бесчисленным акциденциям (*Deus, sive substantia constans in infinitis attributis*. Eth. I, pr. 11 – *Deus, sive omnia Dei attribute* (Бог, или субстанция, состоящая из бесконечного множества атрибутов. Эт[ика], ч. I, теор[ема] 11 – Бог, или все атрибуты Бога [теорема 19] (лат.)).) Следовательно, это отношение основания познания к своему следствию, тогда как истинный теизм (теизм Спинозы только номинальный) принимает отношение причины к действию, и в данном отношении в противоположность первому основание отлично и отделено от следствия не только по способу рассмотрения, а существенно и действительно, следовательно, само в себе и всегда остается различенным и отделенным. Ибо такая причина мира с добавлением [качества] личности есть то, что, будучи добросовестно употреблено, означает слово «Бог». Напротив, безличный Бог – это *contradictio in adjecto* (противоречие между определяемым и определением (лат.)). Но так как Спиноза хотел в построенном им отношении сохранить для субстанции слово «Бог» и даже решительно назвал ее причиной мира, он мог достигнуть этого только тем, что совершенно смешал эти два отношения и, следовательно, полностью заменил закон основания познания законом причинности. Для доказательства я напомню из бесчисленных мест такого рода только следующее: *Notandum, dari necessario uniuscujusque rei existentis certain aliquam causam, propter quam existit. Et notandum, hanc causam, propter quam aliqua res existit, vel debere contineri in ipsa natura et definitione rei existentis (nimirum quod ad ipsius naturam pertinet existere), vel debere extra ipsam dari* (Eth. P. I, prop. 8, schol. 2). В последнем случае он, как это следует из дальнейшего, имеет в виду действующую причину; в первом же – только основание познания; однако он отождествляет то и другое и подготавливает таким образом свое намерение отождествить Бога и мир; вообще смешение находящегося внутри данного понятия основания с действующей извне причиной и отождествление с ней – его обычный прием; и научился он ему у Декарта. Приведу еще следующие примеры такого смешения: *Ex necessitate divinae naturae omnia, quae sub intellectum infinitum cadere possunt, sequi debent* (Eth. P. I, prop. 16). Вместе с тем, однако, он повсюду называет Бога причиной мира. *Quidquid existit Dei potentiam, quae omnium rerum causa est, exprimit* (Ibid., prop. 36, demonstr.). – *Deus est omnium rerum causa immanens, non vero transiens* (Ibid., prop. 18). – *Deus non tan turn est causa efficiens rerum existentiae, sed etiam essentiae* (Ibid., prop. 25).

В Eth. P. III, prop. 1, demonstr. говорится: *ex data quacunque idea aliquis effectus necessario sequi debet*. И там же, prop. 4: *Nulla res nisi a causa externa potest destrui*. – Demonstr.: *Definitio cujuscunque res, ipsius essentiam* (сущность, свойства в отличие от *existentia*, существование) *affirmat, sed non negat; sive rei essentiam ponit, sed non tollit. Dum itaque ad rem ipsam tantum, non autem ad causas externas attendimus, nihil in eadem poterimus invenire, quod ipsam possit destruere*. Это значит: поскольку в понятии не может быть ничего из того, что противоречит его дефиниции, т. е. сумме его предикатов, то и в вещи не может быть ничего

Шопенгауэр А. О четверояком корне закона достаточного основания filosoff.org такого, что может стать причиной ее уничтожения. Это воззрение достигает своей кульминации в несколько длинном втором доказательстве одиннадцатой теоремы, где причина, которая могла бы разрушить или уничтожить сущее, смешивается с противоречием, которое находится в дефиниции данного сущего и поэтому уничтожает его. Необходимость смешивать причину и основание познания становится здесь столь настоятельной, что Спиноза уже не может говорить просто *causa* или *ratio*, а всякий раз вынужден пользоваться выражением *ratio seu causa*, что и – встречается здесь на одной странице восемь раз, чтобы скрыть подмену. То же делал Декарт в приведенной выше аксиоме.

Таким образом, пантеизм Спинозы по существу лишь реализация онтологического доказательства, обнаруживаемого у Декарта. Прежде всего он использует онтологическое положение Декарта: *ipsa naturae Dei immensitas est causa sive ratio, propter quam nulla causa indiget ad existendum*: вместо Deus он (вначале) всегда говорит *substantia* и заключает: *substantiae essentia necessario involvit existentiam*: ergo erit *substantia causa sui* (Eth. P. I, prop. 7). Следовательно, с помощью того же аргумента, которым Декарт доказывал бытие Бога, он доказывает абсолютно необходимое существование мира, который, следовательно, не нуждается в Боге. Еще яснее это сделано во второй схолии к восьмой теореме: *Quoniam ad naturam substantiae pertinet existere, debet ejus definitio necessariam existentiam involvere, et consequenter ex sola ejus definitione debet ipsius existentia concludi*. А эта субстанция, как известно, – мир. В том же смысле в доказательстве двадцать четвертой теоремы говорится: *Id, cuius natura in se considerata (т. е. дефиниция) involvit existentiam, est causa sui*.

Итак, то, что Декарт установил только идеально, только субъективно, т. е. только для нас, только в целях познания, а именно для доказательства бытия Бога, Спиноза принял реально и объективно, как действительное отношение Бога к миру. У Декарта в понятии Бога содержится существование, которое и становится аргументом в пользу его действительного бытия; у Спинозы Бог сам заключен в мире. Поэтому то, что у Декарта было основанием познания, Спиноза превращает в основание реальности; если Декарт утверждал посредством онтологического доказательства, что из *essentia* Бога следует Его *existentia*, то Спиноза превращает это в *causa sui* и смело начинает свою «Этику» словами: *per causam sui intelligo id, cuius essentia* (понятие) *involvit existentiam*, не внемля Аристотелю, который взыывает к нему: «Под причиной самого себя я разумею то, сущность чего... заключает в себе существование [Этика, ч. I, опред. 1] (лат.)... бытие же ни для чего не есть сущность» [Аристотель. Вторая аналитика, кн. II, гл. 7, 92в 13] (др. – греч.).! Здесь перед нами самое очевидное смешение основания познания с причиной. И если неоспинозисты (шеллингианцы, гегелианцы и т. д.), привыкнув считать слова мыслями, часто в возвышенно-благочестивом изумлении говорят об этой *causa sui*, то я со своей стороны вижу в *causa sui* только *contradictio in adjecto*, некое прежде, которое есть после, дерзкое повеление разорвать бесконечную цепь причинности, более того, вижу даже аналогию тому австрийцу, который, не сумев дотянуться, чтобы прикрепить султан на своем тугом кивере, встал на стул. Подлинной эмблемой *causa sui* является барон Мюнхгаузен, охвативший ногами свою тонущую лошадь и вытянувший себя вместе с лошадью, держась за свою перекинутую на темя косицу; а под этим должно быть поставлено: *causa sui*.

В заключение бросим еще взгляд на теорему 16 первой книги «Этики», где на том основании, что *ex data cuiuscunque rei definitione plures proprietates intellectus concludit, quae revera ex eadem necessario sequuntur*, делается вывод: *ex necessitate divinae naturae* (т. е. взятой реально) *infinita infinitis modis sequi debent*; несомненно, следовательно, этот Бог относится к миру, как понятие к своей дефиниции. И тем не менее за этим сразу же следует королларий: *Deum omnium rerum esse causem efficientem*. Дальше этого в смешении основания познания с причиной идти нельзя, и более значительные последствия, чем здесь, оно иметь не может. А это доказывает, насколько важна тема данного исследования.

К этим заблуждениям двух великих умов прошлого, заблуждениям, которые возникли из недостаточной ясности мышления, в наши дни добавил небольшой эпилог г-н фон Шеллинг, постаравшийся присоединить к данному построению третью ступень. Если Декарт отвел требование неумолимого закона причинности, который создавал затруднение его Богу, тем, что подменил требуемую причину основанием познания, чтобы таким образом решить вопрос; если Спиноза преобразовал основание в действительную причину,

Шопенгауэр А. О четверояком корне закона достаточного основания filosoff.org следовательно, в *causa sui*, причем Бог превратился у него в мир; то г-н фон Шеллинг (в своем «Исследовании о человеческой свободе») разъединил основание и следствие и упрочил это разъединение тем, что возвысил его до уровня реального воплощенного гипостаза основания и его следствия, сообщая нам, «что Бог есть не он сам, а его основа в качестве прайсновы или, скорее, безосновности», *hoc quidem vere palmarium est* (и это превосходит в истинности все (лат.)). Впрочем, теперь достаточно известно, что всю эту басню он заимствовал из «Основательного сообщения о земной и небесной мистерии» Яака Бёме; однако откуда у Бёме это и где, собственно, обитель этой безосновности, по-видимому, неизвестно. Поэтому я позволю себе указать: это – , т. е. *abyssus, vorago*, бездонная глубина, безосновность валентинианцев (еретической секты второго века), которая оплодотворяла консубстанциальное ей молчание, родившее рассудок и мир. О них Ириней (*Contra haeres. Lib. 1, cap. 1*) сообщает следующее: *Oicunt enim esse quendam in sublimitatibus illis, quae nee oculis cerni, nee nominari possunt, perfectum Aeon em praexistentem, quem et proarchem, et propatorem, et vocant. Eum autem, quum incomprehensibilis et invisibilis, sempiternus idem et ingenitus esset, infinitis temporum seculis in summa quite ac tranquilitate fuisse. Una etiam cum eo Cogitationem exstitisse, quam et Gratiam et Silentium nuncupant. Hunc porro ;, in animum aliquando induxisse, rerum omnium initium proferre, atque hanc, quam in animum induxerat, productionem in Silentium quae una cum eo erat, non secus atque in vulvam demisisse. Hanc vero suscepto hoc semine praegnantem effectam reperisse Intellectum, parenti suo parem et aequalem, atque ita comparatum, ut solus paternae magnitudinis capax esset. Atque hunc Intellectum et Monogenem et Patrem et Principium omnium rerum appellant.* Вероятно, Яак Бёме узнал об этом каким-нибудь образом из истории ересей, а г-н Шеллинг с полным доверием воспринял сказанное им.

## § 9. Лейбниц

Лейбниц первым формально установил закон основания как главный закон всего познания и всей науки. Он торжественно провозглашает его во многих местах своих произведений, придает ему большое значение и делает вид, будто открыл его: однако сказать он может только одно: что всё и каждое должно иметь достаточное основание, почему оно такое, а не иное,— что мир, надо полагать, знал и до него. Он, правда, иногда указывает на различие двух главных значений этого закона, но не подчеркнул его решительно и нигде отчетливо не пояснил. Главное об этом содержится в № 32 его *Principes philosophiae*, несколько лучше оно выражено в их французской переработке, озаглавленной «Монадология»: *En vertu du principe de la raison suffisante nous considerons qu'aucun fait ne saurait se trouver vrai ou existant, aucune enonciation veritable, sans qu'il y ait une raison suffisante, pourquoi il en soit, ainsi et non autrement .* Ср. также § 44 «Теодицеи» и пятое письмо к Кларку, § 125.

## § 10. Вольф

Таким образом, Вольф первым отчетливо обособил два главных значения нашего закона и показал разницу между ними. Однако он излагает закон достаточного основания еще не в логике, как это делается теперь, а в онтологии. Здесь он в § 71 уже настаивает на том, что закон достаточного основания нельзя путать с законом причины и действия, но еще не определяет отчетливо различие между ними и подчас сам путает их; так, тут же в главе «*De ratione sufficieate*», §§ 70, 74, 75, 77, приводит для доказательства *principium rationis sufficientis* примеры причины и действия, мотива и поступка, которые, если он хочет соблюсти указанное различие, следовало бы привести в главе «*De causis*» той же работы. В этой же главе он опять приводит подобные примеры и вновь устанавливает здесь *principium cognoscendi* (§ 876), который

Шопенгауэр А. О четверояком корне закона достаточного основания filosoff.org сюда, как было уже указано выше, не относится, но позволяет установить определенное и отчетливое различие между ним и законом причинности, что и совершается затем в §§ 881–884. *Principium*, говорит он далее, *dicitur id, quod in se continet rationem alterius*, и различает три его вида, а именно: 1) *principium flendi (causa)*, который он определяет как *ratio actualitatis alterius; e. gr. si lapes calescit, ignis aut radii solares sunt rationes, cur calor lapidi insit.* – 2) *principium essendi*, который он определяет следующим образом: *ratio possibilitatis alterius: in eodem exemplo, ratio possibilitatis, cur lapis calorem recipere possit, est in essentia suo modo compositionis lapidis*. Последнее представляется мне несостоительным понятием. Возможность вообще, как достаточно показал Кант, есть совпадение с *a priori* известными нам условиями всякого опыта. Из них мы знаем, применительно к вольфовскому примеру с камнем, что изменения возможны вследствие действий причин, т. е. что одно состояние может следовать за другим, если это другое содержит условия для первого; здесь мы находим в качестве действия состояние теплоты в камне, а в качестве причины – предшествующую ему предельную теплоемкость камня и его соприкосновение со свободным теплом. То, что Вольф называет указанное сначала свойство этого состояния *principium essendi*, а второе – *principium fiendi*, основано на заблуждении, которое возникает потому, что условия, связанные с камнем, более постоянны и могут дольше ждать остальных условий. То, что камень таков, как он есть, такого химического состава, который обусловливает столько-то специфической теплоты, следовательно, обратно пропорциональную ей теплоемкость, а также, с другой стороны, то, что он соприкасается со свободной теплотой, есть следствие цепи предшествующих причин, совокупности *principiorum fiendi*; но только совпадение обоих обстоятельств создает состояние, которое в качестве причины обусловливает согревание в качестве действия. При этом нигде не остается места для вольфовского *principium essendi*, которое я поэтому не признаю и на котором я здесь остановился несколько подробнее отчасти потому, что ниже я буду пользоваться этим наименованием в совсем другом значении, отчасти же потому, что разъяснение способствует постижению истинного смысла закона причинности. В 3) Вольф различает, как уже было сказано, *principium cognoscendi*, а под *causa* он еще подводит *causa impulsiva, sive ratio voluntatem determinans*.

## § 11. Философы в период от Вольфа до Канта

Баумгартен повторяет в §§ 20–24 и 306–313 своей «Метафизики» вольфовское разделение.

Реймарус различает в § 81 своего учения о разуме 1) внутреннее основание, объяснение которого совпадает с вольфовским *ratio essendi*, а между тем должно было бы относиться к *ratio cognoscendi*, если бы он не переносил на вещи то, что имеет значение только для понятий; и 2) внешнее основание, т. е. *causa*. В § 120, и след., он правильно определяет *ratio cognoscendi* как условие высказывания, но в примере § 125 он путает его с причиной.

Ламберт в «Новом Органоне» уже не упоминает о вольфовских разделениях, но показывает на примере, что он различает основание познания и причину, – этот пример дан в § 572 первого тома, где он говорит, что Бог есть *principium essendi* истин, а истины – *principia cognoscendi* Бога.

Платнер в § 868 «Афоризмов» говорит: «То, что в представлении называется основанием и следствием (*principium cognoscendi, ratio – rationatum*), то в действительности есть причина и действие (*causa efficiens – effectum*). Каждая причина есть основание познания, каждое действие – следствие познания». Таким образом, он полагает, что причина и действие – то, что в действительности соответствует понятиям основания и следствия в мышлении и что первые относятся ко вторым примерно как субстанция и акциденция – к субъекту и предикату, или как качество объекта к его ощущению нами и т. д. Я считаю излишним опровергать это мнение, ибо каждый легко поймет, что отношение основания к следствию в суждениях – нечто совсем иное, чем познание действия и причины; хотя в отдельных случаях и познание причины как таковой может быть основанием суждения, которое говорит о действии (ср. § 36).

## § 12. Юм

До этого серьезного мыслителя еще никто не сомневался в следующем: первое и раньше всего на небе и Земле – закон достаточного основания, а именно как закон причинности. Ибо он – *veritas aeterna* (вечная истинна (лат.)), т. е. он сам есть в себе и для себя, возвышаясь над богами и судьбой; напротив, все остальное, например рассудок, который мыслит закон основания, а также весь мир и все, что бы ни служило причиной мира, как атомы, движение, творец и т. д., – все это существует лишь согласно закону причинности и в силу него. Юм был первым, кому пришло на ум спросить, откуда же у этого закона причинности его власть, истребовать его полномочий. Вывод Юма – что причинность не что иное, как эмпирически воспринятое и ставшее привычным следование во времени вещей и состояний, известен; каждый сразу же чувствует его ложность, и опровергнуть его нетрудно. Но заслуга Юма в самой постановке вопроса: он стал импульсом и исходной точкой для глубокомысленных исследований Канта и тем самым для несравненно более глубокого и основательного идеализма, чем существовавший до этого, который шел главным образом от Беркли, для идеализма трансцендентального, из которого мы черпаем убеждение, что мир так же зависит от нас в целом, как мы от него в частностях. Ибо, указав, что трансцендентальные принципы – это те, посредством которых мы в состоянии утверждать нечто о вещах и их возможностях *a priori*, т. е. до всякого опыта, он доказал, что вещи не могут существовать независимо от нашего познания такими, как они нам представляются. Родственность такого мира сновидению становится очевидной.

## § 13. Кант и его школа

Главное о законе достаточного основания сказано у Канта в маленькой работе «Об открытии, после которого всякая критика чистого разума должна оказаться излишней», а именно в первом ее разделе под буквой А. Там Кант настаивает на различии логического (формального) принципа познания – «всякое утверждение должно иметь свое основание» – и трансцендентального (материального) принципа – «каждая вещь должна иметь свое основание»; при этом он полемизирует с Эбергардом, отождествлявшим оба эти принципа. – Критику его доказательства априорности и тем самым трансцендентальности закона причинности я дам позже в отдельном параграфе, после того как сформулирую единственно верное доказательство.

На основании предшествующих работ в ряде учебников логики, созданных философами кантовской школы, например Гофбауэром, Маасом, Якоби, Кизеветтером и другими, различие между основанием познания и причиной установлено довольно точно. Кизеветтер вполне удовлетворительно определяет его в своей «Логике» (т. 1, сар. 16) следующим образом: «Логическое основание (основание познания) не следует смешивать с реальным (причиной). Закон достаточного основания относится к логике, закон причинности – к метафизике (с. 60). Первый – основной закон мышления, второй – опыта. Причина касается действительных вещей, логическое основание – только представлений».

Противники Канта еще больше настаивают на этом различии. Г. Э. Шульце жалуется в своей «Логике» (§ 19, примеч. 1 и § 63) на смешение закона достаточного основания с законом причинности. Соломон Маймон сетует в своей «Логике» (с. 20, 21), что о законе достаточного основания много говорили, не объяснив, что под этим следует понимать, а в предисловии (с. XXIV) он порицает Канта за то, что Кант выводит закон причинности из логической формы гипотетических суждений.

Шопенгауэр А. О четверояком корне закона достаточного основания filosoff.org  
Ф. Г. Якоби говорит в своих «Письмах об учении Спинозы» (приложение 7, с. 414), что из смешения понятия основания и понятия причины возникает ошибка, которая служит источником множества ложных умозрений; различие между ними он определяет на свой манер. Впрочем, здесь у него, по обыкновению – скорее самодовольная игра фразами, чем серьезное философствование.

И наконец, как различает основание и причину Г-Н фон Шеллинг, можно увидеть из его «Афоризмов к введению в натурфилософию» (§ 184), которыми открывается первый выпуск первого тома «Jahrbücher der Medizin», издаваемых Маркусом и Шеллингом. Здесь нас поучают, что тяжесть – это основание, а свет – причина вещей. Я привожу это только в качестве курьеза, так как иначе подобная легковесная болтовня не заслуживала бы быть упомянутой наряду с мнениями серьезных и честных исследователей.

#### § 14. О доказательствах этого закона

Следует еще упомянуть, что было предпринято несколько тщетных попыток доказать закон достаточного основания, большей частью без точного определения того, в каком значении его понимали. Так, например, доказать его пытался в своей «Онтологии» (§ 70) Вольф, и это доказательство повторил в своей «Метафизике» (§ 20) Баумгартен.

Повторять и опровергать его здесь излишне, так как бросается в глаза, что оно основано на игре слов. Платнер в своих «Афоризмах» (§ 828), Якоб в своей «Логике» и «Метафизике» (с. 38, 1794) пытались дать другие доказательства, в которых очень легко обнаружить наличие круга. О доказательстве Канта будет, как уже было упомянуто, сказано ниже. Так как я надеюсь в этой работе показать различные законы нашей познавательной способности, общее выражение которых – закон достаточного основания, то само собой окажется, что этот закон вообще доказан быть не может и что ко всем этим доказательствам (за исключением кантовского, которое направлено не на значимость, а на априорность закона причинности) приложимо сказанное Аристотелем (Метафизика III, 6): *rationem eorum quaerunt, quorum non est ratio: demonstrationis enim principium non set demonstratio*; ср. с этим *Analyt. post. I*, 3. Ибо каждое доказательство есть сведение сомнительного к признанному, и если мы будем требовать для него, в чем бы оно ни состояло, все новых доказательств, то в конце концов придем к известным положениям, выражающим формы и законы, а следовательно, и условия мышления и познания вообще, в применении которых и состоит мышление и познание; таким образом, достоверность – не что иное, как согласие с ними; поэтому их собственная достоверность не может следовать из других положений. В пятой главе мы остановимся на истинности таких общих положений.

К тому же искать доказательство закона достаточного основания – бессмыслица особого рода, свидетельствующая о недостатке благородства. Ведь каждое доказательство есть установление основания для высказанного суждения, которое тем самым и получает предикат истинного. Именно выражением этой необходимости в основании для каждого суждения и является закон достаточного основания. Поэтому тот, кто требует доказательства этого закона, уже предполагает этим его истинность и именно на этом предположении основывает свое требование. Следовательно, образуется круг, ибо требуется доказательство права требовать доказательства.

#### Третья глава

Из данного в предыдущей главе обзора можно вывести как общий результат то, что постепенно и удивительно поздно, не без часто вновь возникающих смешений и ошибок, было установлено различие между двумя применениями закона достаточного основания: одно – к суждениям, которые, чтобы быть истинными, всегда должны иметь основание, другое – к изменениям реальных объектов, которые всегда должны иметь причину. Мы видим, что в обоих случаях закон достаточного основания дает право на вопрос «почему» и что это свойство для него существенно. Но охватывают ли эти два отношения все случаи, в которых мы имеем право спросить «почему»? Если я спрашиваю: почему три стороны этого треугольника равны? – ответ гласит: потому что равны три его угла. Но есть ли равенство углов причина равенства сторон? Нет, потому что здесь нет речи об изменении, следовательно, о действии, которое должно было бы иметь причину. Есть ли равенство углов основание познания? Нет, потому что равенство углов не есть просто доказательство равенства сторон,. не просто основание суждений; из одних понятий невозможно заключить: потому, что углы равны, должны быть равны и стороны, ибо в понятии равенства углов не заключено равенство сторон. Таким образом, здесь связь не между понятиями или суждениями, а между сторонами и углами.

Равенство углов есть не непосредственно, а только опосредованно основание для познания равенства сторон, так как равенство углов есть основание определенного положения, здесь – равенства сторон: потому, что углы равны, должны быть равны и стороны. Здесь необходимая связь обнаруживается между углами и сторонами, а не непосредственно между двумя суждениями; или, если я спрашиваю, почему *infecta facta fieri possunt*, но *facta infecta fieri non possunt*, следовательно, почему, собственно, прошлое совершенно невозвратимо, а будущее неотвратимо, то это также нельзя объяснить логически посредством понятий. Не объясняет это также причинность, так как она господствует только над событиями во времени, а не над самим временем. Но не в силу причинности, а непосредственно самим своим бытием, наступление которого неминуемо, нынешний час низвергнул истекший в бездонную пучину прошлого и навеки превратил его в ничто. Это нельзя постигнуть из понятий, нельзя и уяснить посредством них: мы познаем это непосредственно и интуитивно, так же, как разницу между правым и левым и все, зависящее от нее, например, что левая перчатка не подходит к правой руке.

Поскольку, следовательно, не все случаи, в которых находит себе применение закон достаточного основания, могут быть сведены к логическому основанию и следствию или к причине и действию, то в этом делении, по-видимому, не был достаточно принят во внимание закон спецификации. Закон однородности заставляет нас, однако, предполагать, что эти случаи не могут быть различными до бесконечности, а должны быть сведены к определенным видам. Прежде чем я проведу такое деление, необходимо определить, чт присуще закону достаточного основания во всех случаях как его особый признак, ибо родовое понятие должно быть установлено до видовых понятий.

## § 16. Корень закона достаточного основания

Наше познающее сознание, выступая как внешняя и внутренняя чувственность (рецептивность), рассудок и разум, распадается на субъект и объект и сверх этого не содержит ничего. Быть объектом для субъекта и быть нашим представлением – одно и тоже. Все наши представления – объекты субъекта, и все объекты субъекта – наши представления. При этом, однако, оказывается, что все наши представления находятся между собой в закономерной и по форме *a priori* определяемой связи, в силу которой ничто для себя пребывающее и независимое, а также ничто единичное и оторванное, не может стать для нас объектом. Именно эту связь и выражает закон достаточного основания в своей всеобщности. И хотя, как мы можем заключить уже из того, что было сказано до сих пор, эта связь в зависимости от различия в характере объектов

Шопенгауэр А. О четверояком корне закона достаточного основания filosoff.org принимает различные формы, для обозначения которых закон основания также модифицирует свое выражение, она все-таки сохраняет то общее всем ее формам, что выражает наш закон, взятый в его всеобщности и абстрактности. Поэтому лежащие в его основе отношения, которые позднее будут рассмотрены более подробно, и есть то, что я назвал корнем закона достаточного основания. При ближайшем рассмотрении, проведенном в соответствии с законами однородности и спецификации, эти отношения разделяются на весьма различные виды, число которых можно свести к четырем, ибо оно соответствует четырем классам, на которые распадается все, что может стать для нас объектом, следовательно, все наши представления. Эти классы будут установлены и рассмотрены в следующих четырех главах.

В каждой из них закон достаточного основания выступит в другой форме, но, так как он повсюду допускает предложенное выше выражение, мы узнаем в нем один и тот же закон, происходящий из упомянутого здесь корня.

#### Четвертая глава

##### § 17. Общее объяснение этого класса объектов

Первый класс возможных предметов нашей способности представления – это класс созерцаемых, полных, эмпирических представлений. Они созерцаются в отличие от только мыслимых, следовательно, абстрактных представлений; они полны, так как, по кантовскому подразделению, содержат не только форму, но и материю явлений, они эмпиричны, отчасти потому, что возникают не из одного только сочетания мыслей, но имеют свой источник и в ощущении нашего чувственного тела, на которое они в подтверждение своей реальности всегда ссылаются; отчасти же потому, что они, согласно соединенным законам пространства, времени и причинности, связаны в тот бесконечный и безначальный комплекс, который составляет нашу эмпирическую реальность. Но поскольку эта реальность, согласно выводам кантовского учения, не уничтожает их трансцендентальную идеальность, то здесь, где речь идет только о формальных элементах познания, они принимаются во внимание только как представления.

##### § 18. Очерк трансцендентального анализа эмпирической реальности в общих чертах

Формы этих представлений – это формы внутреннего и внешнего чувства, время и пространство. Но воспринимаемы они только как наполненные. Их воспринимаемость есть материя, к которой я впоследствии, а также в № 21, вернусь.

Если бы единственной формой этих представлений было время, то не было бы сосуществования, а поэтому ничего постоянного и никакой длительности. Ибо время воспринимается, только когда оно наполнено, а его течение – лишь благодаря изменению того, что его наполняет. Поэтому постоянство объекта познается только благодаря противоположному ему изменению других объектов, которые существуют одновременно с ним. Но только во времени представление сосуществования невозможно; в другой своей половине оно обусловлено представлением пространства, так как только во времени все есть одно после другого, в пространстве же – одно подле другого: таким образом, это представление возникает только из соединения времени и пространства.

Если бы, с другой стороны, единственной формой представления этого класса было пространство, то не было бы смены, ибо смена, или изменение, есть последовательность состояний, а последовательность возможна только во времени. Поэтому время можно определить и как возможность противоположных определений в одной и той же вещи.

Следовательно, мы видим, что обе формы эмпирических представлений, хотя им обеим и присущи, как известно, бесконечная делимость и бесконечная протяженность, коренным образом отличаются друг от друга тем, что существенное для одной не имеет никакого значения для другой; пребывание друг подле друга не имеет значения во времени, друг после друга – в пространстве. Тем не менее эмпирические представления, относящиеся к закономерному комплексу реальности, являются собой в обеих формах одновременно, и внутреннее соединение их служит даже условием реальности, которая возникает из них, в известной степени как продукт из его факторов. Совершает это соединение рассудок, который посредством свойственной ему функции связывает эти разнородные формы чувственности так, что из их взаимопроникновения возникает, правда, только для него самого, эмпирическая реальность как общее представление. Оно образует комплекс, объединенный формами закона основания, правда, с проблематичными границами; все единичные, принадлежащие к этому классу представления – его части, занимающие в нем свои места соответственно определенным известным нам *a priori* законам; поэтому в нем одновременно существуют бесчисленные объекты, так как в этом комплексе, несмотря на неудержимое течение времени, субстанция, т. е. материя, сохраняет постоянство и, несмотря на неподвижность пространства, ее состояния сменяют друг друга, – одним словом, в нем существует для нас весь объективный реальный мир. Обстоятельный анализ, данный здесь лишь в общих чертах, – анализ эмпирической реальности посредством более детального выяснения того, каким образом благодаря функции рассудка осуществляется названное соединение, а вместе с ним и мир опыта для рассудка, благосклонный читатель найдет в § 4 первого тома «Мира как воли и представления»; существенную помощь окажет ему приложенная к четвертой главе второго тома, рекомендуемая его вниманию таблица «предикабилии *a priori* времени, пространства и материи»; из этой таблицы становится особенно ясно, каким образом противоположности пространства и времени выравниваются в материю как в выступающем в форме причинности продукте.

Функция рассудка, составляющая основу эмпирической реальности, будет тотчас же подробно рассмотрена, но сначала должны быть несколькими попутными замечаниями устранены ближайшие затруднения, которые могло бы встретить принятое здесь основное идеалистическое понимание.

## § 19. Непосредственная наличность представлений в настоящем

Поскольку, несмотря на совершающееся рассудком соединение форм внутреннего и внешнего чувства, чтобы таким образом возникло представление материи, а тем самым и устойчивого внешнего мира, субъект все-таки непосредственно познает только внутренним чувством, ибо внешнее чувство – также объект внутреннего, которое вновь воспринимает восприятия первого, и, следовательно, субъект подчиняется в отношении непосредственной наличности представлений в своем сознании только условиям времени как формы внутреннего чувства\*, – то он всякий раз способен иметь лишь одно отчетливое представление, хотя оно может быть очень сложным. Представления непосредственно наличны в настоящем означает: они познаются не только в совершающем рассудком (который, как мы сейчас увидим, есть интуитивная способность) соединении времени и пространства в общее представление эмпирической реальности, но и как представления внутреннего чувства лишь во времени, а именно в точке индифферентности между обоими его направлениями, которое называется настоящим. Затронутое в предыдущих параграфах условие непосредственного наличия представлений этого класса – есть его причинное воздействие на наши чувства, тем самым на наше тело, которое и само принадлежит к объектам данного класса и таким образом подчинено господствующему в нем закону причинности, который тотчас будет рассмотрен. Ввиду того, что поэтому

Шопенгауэр А. О четверояком корне закона достаточного основания filosoff.org субъект по законам как внутреннего, так и внешнего мира не может оставаться при одном представлении, а во времени нет сосуществования, то это представление будет постоянно исчезать, вытесняемое другими, в порядке, не допускающем определения *a priori* и зависящем от обстоятельств, которые будут вскоре названы. Что непосредственную наличность представлений воспроизводят также фантазия и сновидение, – известный факт, объяснение которого должно быть дано не здесь, а в эмпирической психологии. Но так как, несмотря на эту мимолетность и разъединенность представлений в их непосредственной наличности в сознании субъекта, у него все же благодаря функции рассудка сохраняется представление описанного мною выше всеобъемлющего комплекса реальности, то, исходя из этой противоположности, представления, поскольку они относятся к этому комплексу, считали совершенно отличными от тех, которые непосредственно даны сознанию; в первом качестве их называли реальными вещами и только во втором – представлениями ; (по преимуществу (др. – греч.).). Такое общепринятое понимание называется, как известно, реализмом. С появлением новой философии ему противопоставил себя идеализм, получая все большее распространение. Представленный сначала Мальбраншем и Беркли, он был поднят Кантом до уровня трансцендентального идеализма, который делает понятным сочетание эмпирической реальности вещей с их трансцендентальной идеальностью; Кант говорит о нем в «Критике чистого разума» следующее: «Под трансцендентальным идеализмом всех явлений я понимаю систему, в силу которой мы рассматриваем их всех только как представления, а не как вещи в себе». И далее в примечании: «Само пространство есть не что иное, как представление; следовательно, то, что находится в нем, должно содержаться в представлении, и в пространстве нет ничего, кроме того, что в нем действительно представляется» (Критика четвертого паралогизма трансцендентальной психологии, с. 369, 375 первого издания [«Критики чистого разума»]). Наконец, в приложении к этой главе, в «Рассуждении», говорится: «Если я устраний мыслящий субъект, то отпадет весь телесный мир, который не что иное, как явление в чувственности нашего субъекта и своего рода представление его». В Индии, как в брахманизме, так и в буддизме, идеализм – даже учение народной религии, и только в Европе вследствие существенно и неизбежно реалистического основного взгляда иудеев он представляется парадоксальным. Но реализм не замечает, что так называемое бытие реальных вещей безусловно не что иное, как представление или, если настаивают на том, чтобы называть только то, что непосредственно налично в сознании субъекта, представлением ;, лишь возможность представлять; реализм не замечает, что объект вне его отношения к субъекту уже не остается объектом, что, если лишить объект этого отношения или абстрагировать объект от него, тотчас же будет устранено и все объективное существование. Лейбниц, несомненно чувствовавший обусловленность объекта субъектом не мог освободиться от мысли о бытии объектов в себе независимо от их отношения к субъекту, т. е. от представления; сначала он признавал наличие совершенно одинакового с миром представлений и параллельно ему существующего мира объектов в себе, который, однако, связан с первым не прямо, а только внешним образом, посредством *harmonia praestabilita*, – нечто совершенно излишнее, так как этот второй мир никогда не может быть воспринят, а первый, совершенно одинаковый с ним мир, существующий в представлении, идет своим путем и без него; но когда Лейбниц захотел точнее определить сущность объективно пребывающих в себе вещей, ему пришлось объявить объекты в себе субъектами (*monades*), и именно этим он дал самое убедительное доказательство того, что наше сознание, поскольку оно только познающее, следовательно, ограничено пределами интеллекта, этого аппарата для мира представлений, не может найти ничего, кроме субъекта и объекта, представляющего и представления, и что если мы абстрагируемся от объективности (представляемости) какого-нибудь объекта, т. е. устраним его как таковой, и тем не менее захотим что-нибудь сохранить, то можем прийти только к субъекту. Если же мы, наоборот, абстрагируемся от субъективности субъекта и все-таки захотим что-либо сохранить, то возникает обратное положение, которое развивается в материализм.

\* Ср. «Критику чистого разума. Трансцендентальное учение о началах», гл. 2, [§ 6]: выводы [из этих понятий].

Спиноза, недостаточно разобравшийся в этом и потому не достигший чистых понятий, тем не менее хорошо понимал необходимую связь между объектом и

Шопенгауэр А. О четверояком корне закона достаточного основания filosoff.org субъектом как настолько существенную для них, что она является условием их мыслимости; поэтому он изображает данное отношение как тождество познающего и протяженного в единственно существующей субстанции.

Примечание. Замечу в связи с изложением главного положения этого параграфа, что, если я в дальнейшем буду для краткости и большей ясности, пользоваться выражением реальные объекты, под этим следует понимать не что иное, как именно созерцаемые представления, связанные в комплекс всегда остающейся в себе идеальной эмпирической реальности.

## § 20. Закон достаточного основания становления

В изображенном классе объектов для субъекта закон достаточного основания выступает как закон причинности, и я называю его как таковой законом достаточного основания становления, *principium rationis sufficientis fiendi*. Все объекты, выступающие в общем представлении, которое составляет комплекс опытной реальности, связаны между собой по наступлению и прекращению их состояний течением времени, следовательно, в направлении течения времени. Оно таково. Если наступает новое состояние одного или нескольких объектов, то ему должно было предшествовать другое, за которым регулярно, т. е. как только есть первое, оно следует. Подобное следование называется последствием, первое состояние – причиной, второе – действием. Если, например, загорается какое-нибудь тело, то этому состоянию горения должно было предшествовать состояние 1) средства с кислородом, 2) соприкосновения с кислородом, 3) определенной температуры. Так как загорание должно было произойти непосредственно, как только было налицо указанное состояние, но произошло оно только теперь, то и это состояние не могло быть всегда, а наступило только теперь. Такое наступление нового состояния называется изменением. Поэтому закон причинности находится в исключительной связи с изменениями и постоянно имеет дело только с ними. Каждое действие есть при своем наступлении изменение и тем, что оно не наступило раньше безошибочно указывает на другое, предшествовавшее ему изменение, которое по отношению к нему называется причиной, по отношению к третьему, также необходимо предшествовавшему ему изменению – действием. Это и есть причинная цель: она в силу необходимости не имеет начала. Таким образом, каждое наступающее состояние должно следовать за предшествующим ему изменением, например в нашем приведенном выше случае – за добавлением к телу свободного тепла, что должно было привести к повышению температуры; добавление тепла в свою очередь обусловлено предшествовавшим изменением, например падением солнечных лучей на зажигательное стекло; а это – удалением облака, закрывавшего солнце; удаление обусловлено ветром, ветер – неравномерной плотностью воздуха, она – иными состояниями, и так *in infinitum*. Если какое-либо состояние содержит для того, чтобы стать условием наступления нового, все определения, кроме одного, то это одно, когда оно наконец приводит в данное состояние, называют причиной ;; это правильно постольку, поскольку здесь имеют в виду последнее, в данном случае решающее, изменение; однако, оставляя это в стороне, для установления причинной связи предметов вообще определение причинного состояния не имеет никаких преимуществ перед другими только потому, что оно наступило последним. Так, в приведенном примере удаление облака можно, пожалуй, назвать причиной воспламенения, поскольку оно произошло позже, чем направление зажигательного зеркала на объект, но это могло наступить и позже, чем удаление облака, а приток кислорода – также позже, чем это: подобные случайные определения во времени решают, что именно служит причиной. Однако при более тщательном рассмотрении мы находим, что причиной последующего состояния служит все состояние, причем по существу безразлично, в какой временной последовательности сочетались его определения. Поэтому по отношению к данному единичному случаю можно называть определение состояния, наступившее последним, причиной ;, ибо оно восполняет число требуемых условий и, следовательно, становится в изменении решающим; однако для общего рассмотрения причиной должно считаться все состояние, вызывающее наступление последующего. Различные же отдельные определения, которые только в своей совокупности восполняют и составляют причину, можно назвать причинными моментами, или условиями, и разлагать на них причину. Напротив, совершенно неверно называть причиной не состояние, а

Шопенгауэр А. О четверояком корне закона достаточного основания filosoff.org  
объекты, например в приведенном случае кое-кто назовет, пожалуй, причиной воспламенения зажигательное стекло, другие – облако, третья – солнце, иные – кислород, как заблагорассудится, не руководствуясь никаким правилом. Между тем совершенно бессмысленно говорить, что один объект – причина другого, прежде всего потому, что объекты имеют не только форму и качество, но и материю, которая не возникает и не исчезает; а затем потому, что закон причинности относится исключительно к изменениям, т. е. к наступлению и прекращению состояний во времени, регулируя то отношение, в котором предшествующее состояние называется причиной, последующее – действием, а их необходимая связь – последствием.

Мыслящего читателя я отсылаю к пояснениям, данным мною в главе четвертой второго тома «Мира как воли и представления», особенно к стр. 127 и след. второго издания, ибо чрезвычайно важно иметь совершенно отчетливые и твердые понятия об истинном и действительном значении закона причинности и о сфере его действия, следовательно, прежде всего ясно понимать, что он относится только и исключительно к изменениям материального состояния, и больше ни к чему; поэтому к нему нельзя прибегать в тех случаях, когда речь идет не об этом. Закон причинности служит регулятором наступающих во времени изменений предметов внешнего опыта, а все они материальны. Изменение может наступить только вследствие того, что ему предшествует другое, определенное по известному правилу изменение, которое необходимым образом влечет его за собой. Эта необходимость есть причинная связь.

Как ни прост закон каузальности, мы обнаруживаем, что в учебниках философии от древнейших времен до недавнего времени он, как правило, изложен совсем по-иному, а именно более абстрактно, а тем самым более пространно и неопределенno. Там говорится, например: причина – то, посредством чего другое достигает существования, или то, что создает другое, делает его действительным, и т. п. Уже Вольф говорит: *causa est principium, a quo existentia, sive actualitas, entis alterius dependet*. Между тем очевидно, что в причинности речь идет только об изменениях формы невозникающей и неисчезающей материи, а действительное возникновение, переход в существование того, чего прежде вообще не было, невозможно.

Вину за эти слишком пространные, превратные, неверные определения отношения причинности несет большей частью неясность мышления, но иногда в них кроется и предвзятое намерение, а именно теологического характера; оно уже издали любезничает с космологическим доказательством и готово, чтобы ему понравиться, даже фальсифицировать трансцендентальные истины *a priori* (это материнское молоко человеческого рассудка). Яснее всего это выражено в книге Томаса Броуна «On the relation of cause and effect». В ней 460 страниц, в 1835 г. вышло уже четвертое ее издание, а с тех пор, вероятно, еще несколько, и при своей утомительной профессорской широковещательности она неплохо трактует свой предмет. Этот англичанин совершенно правильно понял, что закон причинности всегда касается только изменений, что, следовательно, каждое действие есть изменение, но, что причина есть также изменение и что, следовательно, вся причинность – только непрерывная цепь следующих друг за другом во времени изменений, он признать не хочет, хотя несомненно не мог этого не понимать; он всякий раз крайне неудачно называет причину предшествующим изменению объектом, или субстанцией, и на протяжении всей своей большой книги самым плачевным образом, вопреки своему разумению и своей совести, выкручивается и мучается с этим совершенно ложным термином, который портит всю его работу, и все это только для того, чтобы его книга не стала на пути космологического доказательства, которое кто-либо когда-либо может построить.– Так же обстоит дело с подобной истиной, которой приходится уже издали прокладывать путь с помощью таких уловок.

Но что же совершили в поддержку столь дорогого им космологического доказательства, после того как Кант нанес ему в «Критике чистого разума» сокрушительный удар, наши добрые, честные, выше всего ценящие дух и истину немецкие профессора философии? Здесь было в самом деле трудно найти выход, ибо (они, эти достойные мужи, знают, хотя и не говорят) *causa prima*, так же, как *causa sui*, – *contradictio in adjecto*; впрочем, первым термином обычно пользуются гораздо чаще, чем вторым, причем с совершенно серьезным, даже торжественным видом, а иные, особенно английские *reverends*, благочестиво закатывают глаза, когда с эмфазой и растроганностью произносят слова: *The first cause*, это *contradictio in adjecto*. Они знают, что первопричина совершенно так же немыслима, как место, где кончается пространство, или как мгновение, когда началось время. Ибо каждая причина –

Шопенгауэр А. О четверояком корне закона достаточного основания filosoff.org  
это изменение, которое необходимо влечет за собой вопрос о предшествующем изменении, вызвавшем его, и так *in infinitum*, *in infinitum!* Немыслимо даже первичное состояние материи, которое уже не существует, но из которого произошли все последующие ее состояния. Ибо если бы оно в себе было их причиной, то и они должны были бы существовать уже от века, следовательно, нынешнее состояние не наступило бы только теперь. Если же первичное состояние только с определенного времени стало служить причиной, то в это время что-то должно было его изменить, дабы оно вышло из состояния покоя, но в таком случае что-то добавилось, произошло изменение, о причине которого, т. е. о предшествующем ему изменении, мы сразу же должны спросить, и мы вновь находимся на лестнице причин, и все выше и выше гонит нас по ней неумолимый закон каузальности – *in infinitum*, *in infinitum*. (Надеюсь, эти господа не посмеют сказать мне, что материя произошла из ничего? Ниже к их услугам приведены королларии.) Следовательно, закон каузальности не столь податлив, чтобы позволить пользоваться им, как фактором, который, достигнув места назначения, отправляют домой. Он больше похож на оживленную гетевским учеником чародея метлу, которая, однажды приведенная в действие, не перестает носиться и мести, и остановить ее может только сам старый чародей; но наши господа отнюдь не чародеи. Итак, что же они сделали, эти благородные и подлинные друзья истины, которые только и ждут выдающихся заслуг в своей области, и, как только эти заслуги появятся, возвещают о них миру; а если придет человек, который действительно есть то, чем они только представляются, они ведь далеки от того, чтобы заглушить признание его работ коварным умалчиванием или трусливым утаиванием, напротив, они будут глашатаями его заслуг – несомненно, столь же несомненно, и это всем известно, как неразумие больше всего любит ум.

Так что же они предприняли для своего старого друга, космологического доказательства, припертого к стене, уже повергнутого навзничь? О, они придумали хитрый выход: «Друг, сказали они ему, дела твои плохи, очень плохи с тех пор, как ты повстречался со старым кенигсбергским упрямцем, – так же плохи, как дела твоих собратьев, онтологического и физико-теологического доказательств. Но не падай духом, мы тебя из-за этого не оставим (ты ведь знаешь, нам за это платят); однако – это неизбежно – ты должен переменить имя и обличение, ибо, если мы будем называть тебя твоим именем, все от нас убегут; *incognito* же мы возьмем тебя под руку и выведем на путь истинный, но, повторяю, только *incognito!* Все будет хорошо! Следовательно, прежде всего, твой предмет отныне называется «абсолют»; это звучит необычно, прилично и важно, а чего у немцев можно достичь важничаньем, мы прекрасно знаем; каждый понимает, что имеется в виду, и при этом почтает себя мудрецом. Ты же выступишь переодетым в облике энтимемы. Все твои просиллогизмы и посылки, с которыми ты обычно тащил нас по длинной лестнице, оставь дома, – ведь все знают, что они ни к чему. Но, выступая гордо, смело, важно и, не тряся лишних слов, ты одним прыжком окажешься у цели. «Абсолют», кричишь ты (а мы вместе с тобой), это, черт побери, ведь должно быть, иначе не было бы ничего! (При этом ты ударяешь во столу.) Но откуда это? «Глупый вопрос! Разве я не сказал, что это абсолют?» Дело идет на лад, честное слово, идет на лад! Немцы привыкли принимать слова за понятия; для этого мы дрессируем их с юности – взгляни хотя бы на гегельянщину, что она, если не пустой, бессмысленный и к тому же тошнотворный набор слов? А между тем сколь блестящей была карьера этой министерской креатуры от философии! Для этого нужно было только заручиться помощью нескольких продажных молодчиков для прославления дурного, и их голос обрел в пустых головах тысячи глупцов эхо, которое еще теперь звучит и уходит вдаль: гляди, так из дюжинной головы, из пошлого шарлатана был сделан великий философ. Итак, мужайся! Сверх того, друг и благодетель, мы посодействуем тебе и другими способами, ведь мы не можем жить без тебя! Если старый кенигсбергский критик и критиковал разум и подрезал ему крылья, – ничего, мы изобретем новый разум, о котором до сих пор не слышал ни один человек, разум, который не мыслит, а непосредственно созерцает, созерцает идеи (значительное слово, созданное для мистификации) или слышит, непосредственно слышит то, что ты и другие только собирались доказать; или – это относится к тем, кто немногое признает, но и довольствуется немногим, – это предчувствует. Рано привитые народные понятия мы выдадим за непосредственные откровения этого нашего нового разума, т. е., собственно говоря, за откровения свыше. А старый раскритикованый разум мы разжалуем, назовем рассудком и отпустим на все четыре стороны. Ну, а истинный, подлинный рассудок? – Да какое нам дело до истинного, подлинного рассудка? Ты недоверчиво улыбаешься; но мы знаем нашу публику и тех *harum*, *horum*, которых видим там на скамьях. Ведь уже Бэкон Веруламский сказал: «В

Шопенгауэр А. О четверояком корне закона достаточного основания filosoff.org университетах юноши учатся вверить». И они научатся у нас многим дельным вещам! У нас большой запас догматов веры. Если на тебя нападет робость, то вспомни, что мы в Германии, где сумели сделать то, что было бы невозможно нище, а именно провозгласить великим духом и глубоким мыслителем бездарного, невежественного пачкуна бессмысленностей, навсегда вносящего беспримерно пустой галиматей полную путаницу в головы, этого философских дел мастера, я имею в виду нашего дорогого Гегеля; и мало того, что они могли сделать это безнаказанно и невозбранно,— они поистине верят в это, верят вот уже тридцать лет и до сего дня! Следовательно, стоит нам только, невзирая на Канта и критику, заполучить с твоей помощью абсолют, и мы спасены. Тогда мы будем философствовать, продвигаясь сверху вниз, выведем посредством самых различных дедукций, похожих друг на друга только своей томительной скучой, из абсолюта мир, назовем его конечным, а тот — бесконечным, что также создает приятную вариацию в пустословии, и вообще будем все время говорить только о Боге, разъясним, как, почему, для чего, зачем, каким произвольным или непроизвольным актом он сотворил или породил мир; находится ли он вне мира или в нем и т. д., будто философия — это теология и ищет не понимания мира, а понимания Бога».

Следовательно, космологическое доказательство, которому была посвящена эта апострофа и которым мы здесь занимаемся, состоит, собственно говоря, в утверждении, что закон основания становления или закон причинности необходимо ведет к мысли, которая уничтожает самий этот закон и объявляет его недействительным. Ибо *causa prima* (абсолют) достигают только поднимаясь от следствия к основанию через какой угодно длинный ряд; остановиться же на ней нельзя, не уничтожив закон основания.

После того как я кратко и ясно показал несостоятельность космологического доказательства, так же, как во второй главе — несостоятельность онтологического доказательства, благосклонный читатель, быть может, пожелает получить необходимое разъяснение и физико-теологического доказательства, которое обладает видимостью большей серьезности. Однако оно сюда совершенно не относится, так как его предмет принадлежит к совсем другому разделу философии. По этому вопросу я отсылаю прежде всего к Канту, как к «Критике чистого разума», так и *ex professo* к «Критике способности суждения», а в дополнение к его чисто негативному методу также и к моему позитивному в «Воле в природе», этой небольшой по объему, но богатой по своему содержанию и важной работе. Что же касается неблагосклонного читателя, то он может, не раскрывая как эту, так и другие мои работы, оставить их в наследие внукам. Меня это не заботит, так как я пишу не для одного поколения, а для многих.

Поскольку, как будет показано в следующем параграфе, закон причинности осознан нами *a priori*, он трансцендентален, значим для любого возможного опыта, тем самым действует без исключений; поскольку, далее, он устанавливает, что за определенноенным, относительно первым состоянием должно закономерно, т. е. всегда, следовать, другое, также определенное состояние, то отношение причины к действию — отношение необходимое; поэтому закон каузальности дает право на гипотетические суждения и выступает тем самым как одна из форм закона достаточного основания, на который должны опираться все гипотетические суждения, и на котором как будет показано дальше, зиждется необходимость.

Я называю эту форму нашего закона законом достаточного основания становления потому, что его применение всегда предполагает изменение, наступление нового состояния, следовательно, становление. К его существенным признакам относится, далее, то, что причина всегда предшествует во времени действию (ср. § 47) и только это позволяет нам первоначально узнать, какое из двух соединенных причинной связью состояний есть причина и какое — действие. Наоборот, бывают случаи, когда каузальная связь известна нам из прежнего опыта, а последовательность состояний совершается так быстро, что ускользает от нашего восприятия; тогда мы с полной уверенностью заключаем от причинности и последовательности, например, что воспламенение пороха предшествует взрыву. По этому вопросу я отсылаю к четвертой главе второго тома «Мира как воля и представления».

Из этой существенной связи причинности и последовательности следует также, что понятие взаимодействия, строго говоря, несостоятельно. Ведь оно предполагает, что действие есть причина своей причины, следовательно, что последующее было одновременно с предыдущим. Несостоятельность этого столь излюбленного понятия я подробно показал в моей работе «Мир как воля и

Шопенгауэр А. О четверояком корне закона достаточного основания filosoff.org представление» (Приложение. Критика кантовской философии, с.

517–521 второго издания), к которой я и отсылаю читателя. Нельзя не заметить, что писатели, как правило, обращаются к этому понятию, когда ход их мыслей становится неясным; поэтому им так часто пользуются.

Действительно, когда у писателя не остается больше понятий, нет другого слова, которое с большей готовностью заняло бы их место, чем «взаимодействие»; поэтому читатель может даже рассматривать его как сигнал бедствия, предвещающего близость бездны. Следует также заметить, что слово «взаимодействие» есть только в немецком языке и ни в одном другом языке нет в употреблении эквивалентного ему слова.

Из закона каузальности следует два важных короллария, и именно в этом коренится гарантии их достоверности в качестве познаний *a priori*, тем самым как стоящих выше всякого сомнения и не знающих исключения: это – закон инерции и постоянства субстанции. Первый гласит, что каждое состояние, тем самым как покоящегося, так и различным образом движущегося тела, должно оставаться неизменным, неуменьшенным и неувеличенным и пребывать таковым даже бесконечно, если на него не окажет воздействия какая-либо причина, которая изменит или уничтожит его. Второй же закон, утверждающий вечность материи, следует из того, что закон каузальности распространяется только на состояния тел, следовательно, на их покой, движение, форму и качество, господствуя над их возникновением и исчезновением во времени, однако отнюдь не на существование носителя этих состояний, которому именно для того, чтобы выразить его непричастность к какому-либо возникновению и уничтожению, дали наименование субстанции. Субстанция постоянна, а это значит, что она не может ни возникнуть, ни исчезнуть и существующее ее количество в мире не может быть ни увеличено, ни уменьшено. О том, что мы знаем это *a priori*, свидетельствует непоколебимая уверенность, с которой каждый, кто видел, как исчезает данное тело то ли с помощью фокусов или посредством разъединения, сожжения или испарения или с помощью какого-либо другого способа, все-таки твердо знает, что, каким бы изменениям ни подверглась форма тела, субстанция его, т. е. материя, должна остаться неуменьшенной и где-либо находиться. Точно так же, если где-либо оказывается тело, которого там раньше не было, то оно было откуда-нибудь принесено или срослось из осевших незаметных частиц, но не могло возникнуть по своей субстанции (материи), что совершенно невозможно и просто немыслимо. Уверенность, с которой мы это заранее (*a priori*) утверждаем, проистекает из того, что наш рассудок не обладает формой, позволяющей мыслить возникновение или уничтожение материи, так как закон каузальности – единственная форма, под которой мы вообще можем мыслить изменения, – всегда направлен только на состояния тел, но отнюдь не на существование носителя всех состояний, на материю. Поэтому я и определяю закон постоянства субстанции как королларий закона каузальности. К тому же мы не можем достичь убеждения в постоянстве субстанции *a posteriori* – отчасти потому, что в большинстве случаев эмпирически констатировать фактическое ее состояние невозможно, отчасти же потому, что эмпирическое, полученное только с помощью индукции, познание всегда достоверно лишь приблизительно, следовательно, сомнительно и никогда не бывает безусловным; именно поэтому и твердость нашего убеждения в указанном законе совершенно иного характера и свойства, чем уверенность в правильности какого-либо эмпирически найденного закона природы, – оно обладает совсем другой, совершенно непоколебимой твердостью. Происходит это вследствие того, что этот закон выражает трансцендентальное познание, т. е. такое, которое определяет и устанавливает то, что вообще возможно в опыте, до всякого опыта и именно поэтому низводит весь мир опыта до феномена мозга. Даже такой общий и неизменный закон природы, как закон тяготения, эмпирического происхождения, и поэтому гарантии его всеобщности быть не может; поэтому порой его оспаривают, возникают сомнения, действует ли он и за пределами нашей солнечной системы, и астрономы не перестают указывать на время от времени обнаруживаемые признаки и подтверждения этого, свидетельствуя таким образом о том, что они рассматривают этот закон как чисто эмпирический. Можно, конечно, поставить вопрос, действует ли тяготение между телами, разделенными абсолютной пустотой, не опосредствуется ли оно в пределах солнечной системы чем-нибудь, например эфиром, и поэтому теряет свою силу по отношению к неподвижным звездам; все это может быть решено только эмпирическим путем. Это доказывает, что мы имеем здесь дело не с познанием *a priori*. Если же мы, согласно вероятности и следуя канто-лапласовской гипотезе, примем, что каждая солнечная система образовалась путем постепенной конденсации первичного мирового тумана, то и тогда мы ни на минуту не можем допустить, что это первичное вещество возникло из ничего, а вынуждены предположить, что его частицы где-нибудь существовали раньше и

Шопенгауэр А. О четверояком корне закона достаточного основания filosoff.org здесь лишь соединились, – именно потому, что закон постоянства субстанции трансцендентален. Впрочем, что субстанция – просто синоним материи, так как ее понятие может реализоваться только в материи и поэтому имеет в ней свой источник, я уже подробно рассмотрел в моей «Критике кантовской философии» и там же особо показал, как это понятие было образовано ради определенной уловки (с. 550 и след. второго издания). Эта *a priori* несомненная вечность материи (называемая постоянством субстанции) является, как и многие другие столь же бесспорные истины, запрещенным плодом для профессоров философии; поэтому они крадутся мимо них, испуганно бросая на них робкие взгляды.

Бесконечная цепь причин и действий, которая влечет за собой все изменения, но никогда не выходит за их пределы, не затрагивает две сущности: с одной стороны, как было указано выше, материю, с другой – исконные силы природы; первую потому, что она – носитель всех изменений, или то, в чем они происходят, вторые потому, что они – то, посредством чего эти изменения, или действия, вообще возможны, то, что только и сообщает причинам каузальность, т. е. способность к действию, что только и предоставляет им эту способность. Причина и действие – это связанные для необходимой последовательности во времени изменения; напротив, силы природы, посредством которых все причины оказывают действие, не подвержены изменению и в этом смысле пребывают вне времени; но именно поэтому они присутствуют всегда и повсюду, вездесущие и неисчерпаемые, всегда готовые проявить себя, как только для этого представляется возможность, в цепи каузальности. Причина, как и ее действие, всегда единична, единичное изменение; напротив, силы природы – всеобщее, неизменное, всегда и повсюду наличное. Например, то, что янтарь притягивает пушинку, есть действие; ее причиной является предшествовавшее натирание янтаря и его теперешнее приближение; а действующая в этом процессе, ему предлежащая сила природы – электричество. Пояснение этого с помощью подробно изложенного примера можно найти в § 26 первого тома «Мира как воли и представления» (с. 255 и след.), где я на длинной цепи причин и действий показал, как последовательно выступают и оказывают свое воздействие самые различные силы природы. Это делает вполне понятным различие между причиной и силой природы, мимолетным феноменом и вечной формой деятельности; а так как вообще весь длинный § 26 посвящен исследованию этого вопроса, здесь можно удовлетвориться его кратким изложением. Норма, которой следует сила природы при своем появлении в цепи причин и действий, следовательно, связь, соединяющая ее с этой цепью, есть закон природы. Однако смешение силы природы с причиной столь же часто, сколь гибельно для ясности мышления. Кажется даже, что до меня эти понятия никогда отчетливо не разделялись, несмотря на то, что это крайне необходимо. Не только превращают силы природы в причины, говоря: причина – электричество, тяжесть и т. д.; некоторые даже видят в них действие, спрашивая о причине электричества, тяжести и т. д., что абсурдно. Однако совсем другое, если число сил природы уменьшают тем, что одну из них сводят к другой, как в наши дни магнетизм к электричеству. Но каждая подлинная, следовательно, действительно исконная сила природы, к числу которых принадлежит и каждое основное химическое свойство, есть по своей сущности *qualitas occulta*, т. е. недоступная физическому объяснению, а доступная только объяснению метафизическому, т. е. выходящему за пределы явления. В этом смешении или, вернее, в отождествлении силы природы с причиной никто не заходил так далеко, как Мен де Биран в своих «*Nouvelles considerations des rapports du physique au moral*», ибо это существенно для его философии. Поразительно при этом, что, говоря о причинах, он почти никогда не употребляет простое слово *cause*, а всегда говорит о *cause ou force*; подобно тому как в приведенном выше, в § 8, примере Спиноза восемь раз на одной странице помещает *ratio sive causa*. Оба они сознательно отождествляют два различных понятия, чтобы в зависимости от обстоятельств пользоваться то одним, то другим, для этой цели они вынуждены постоянно напоминать читателю об этом отождествлении.

Таким образом, каузальность, эта ведущая сила всех изменений, выступает в природе в трех различных формах: как причина в узком смысле слова, как раздражение и как мотив. Именно на этом различии, а не на внешних анатомических или даже химических признаках, и основана истинная и существенная разница между неорганическими телами, растениями и животными.

Причина в узком смысле слова есть та, по которой исключительно происходят изменения в неорганическом царстве природы, следовательно, действия, составляющие предмет механики, физики и химии. Только к ней одной относится третий закон Ньютона «действие и противодействие всегда равны друг другу»; согласно этому закону, предшествовавшее состояние (причина) претерпевает

Шопенгауэр А. О четверояком корне закона достаточного основания filosoff.org изменение, равное по величине тому, которое оно вызвало (действие). далее, только при этой форме каузальности степень действия всегда точно соответствует степени причины, вследствие чего по действию можно вычислить причину, и наоборот.

Вторая форма каузальности – раздражение; она господствует над органической жизнью как таковой, следовательно, над жизнью растений и над вегетативной, поэтому бессознательной частью животной жизни, которая ведь и есть растительная жизнь. Ее характеризует отсутствие признаков первой формы. Следовательно, здесь действие и противодействие не равны друг другу и интенсивность действия отнюдь не соответствует во всех случаях интенсивности причины по своей степени; более того, посредством усиления причины действие может перейти в свою противоположность.

Третья форма каузальности – мотив: под этой формой она управляет собственно животной жизнью, следовательно, деятельностью, т. е. внешними, сознательно совершаемыми действиями всех животных существ. Среди мотивов – познание; восприимчивость к ним требует, следовательно, интеллекта. Поэтому истинный характерный признак животного – познание, представление. Животное движется как животное всегда согласно какой-нибудь цели или назначению: эту цель животное должно познать, т. е. она должна представляться ему как нечто отличное от него и все-таки им сознаваемое. В соответствии с этим животное можно определить как то, «что познает»; никакое другое определение не улавливает его сущность; быть может, пожалуй, никакое другое и не обоснованно. Если нет познания, нет и движения по мотивам; тогда остается только движение, вызываемое раздражением, растительная жизнь; поэтому раздражительность и чувствительность неделимы. Характер действия мотива очевидно отличен от действия раздражения: его воздействие может быть очень недолгим, даже мгновенным, так как оно, в отличие от раздражения, не зависит от продолжительности, от близости предмета и т. п.; для того, чтобы оказать воздействие, мотив должен быть только воспринят, тогда как раздражение всегда нуждается в соприкосновении, иногда даже в проникновении и, во всяком случае, в продолжительности [действия].

Этого краткого указания на три формы каузальности здесь достаточно. Подробное описание их можно найти в моем премированном сочинении о свободе (с. 30–34 «Двух основных проблем этики»). Только одно необходимо здесь подчеркнуть. Различие между причиной, раздражением и мотивом есть, очевидно, только следствие степени восприимчивости существ: чем она больше, тем легче может быть воздействие: камень надо толкнуть, человек повинуется взгляду. Однако оба они приводятся в движение достаточной причиной, следовательно, с одинаковой необходимостью. Ведь мотивация – это только проходящая через познание каузальность: интеллект – среда мотивов, потому что он есть высшая потенция восприимчивости. Но это ни в коей степени не лишает закон каузальности его достоверности и строгости. Мотив – это причина, и он действует с той же необходимостью, которая присуща всем причинам. У животного, чей интеллект прост и дает только познание настоящего, эта необходимость сразу бросается в глаза. Интеллект человека двойствен: кроме созерцаемого, он обладает и абстрактным познанием, которое не связано с настоящим, т. е. обладает разумом. Поэтому он может с ясным сознанием совершать выбор между решениями, а именно может взвесить взаимно исключающие мотивы как таковые, т. е. позволить им испытать свою власть над его волей, после чего более сильный мотив определяет его волю, и его действие следует с такой же необходимостью, с какой катится толкнутый шар. Свобода воли означает (не пустословие профессоров философии, а то), что «для данного человека в данном положении возможны два различных действия». Но что утверждать это совершенно абсурдно – настолько уверенно и ясно доказанная истина, насколько это вообще возможно для истины, выходящей за пределы чистой математики. Самое ясное, методическое, основательное доказательство этой истины, к тому же особо принимающее во внимание факты самосознания, с помощью которых невежественные люди мнят доказать упомянутый абсурд, можно найти в моем конкурсном сочинении о свободе воли, увенчанном Норвежским королевским обществом наук. Впрочем, в главном пункте этого вопроса то же самое говорили Гоббс, Спиноза, Пристли, Вольтер, а также Кант\*. Это, конечно, не мешает нашим достойным профессорам философии совершенно непринужденно, как будто ничего не случилось, говорить о свободе воли как о решенном вопросе. Для чего, по мнению этих господ, существовали милостью природы эти великие люди? – Для того, чтобы они могли жить с помощью философии; не так ли? Но после того как я в моем премированном сочинении изложил этот вопрос яснее, чем это когда-либо делалось, и притом с санкции Королевского общества, которое поместило и мою работу в издание

Шопенгауэр А. О четверояком корне закона достаточного основания filosoff.org своих трудов, обязанностью этих господ при таком положении дел несомненно было выступить против такого пагубного лжеучения и отвратительной ереси и опровергнуть его самым решительным образом; это было тем более необходимо, что в том же томе, где помещена эта работа («[две] основные проблемы этики»), я в конкурсном труде о фундаменте морали столь неопровергимо и ясно показал всю необоснованность и несостоятельность Кантона практического разума с его категорическим императивом, который эти господа все еще используют под названием «нравственного закона» в качестве краеугольного камня их плоской системы морали, что ни один человек, обладающий хоть искрой способности суждения, прочтя это, не может больше верить в эту фикцию. Но это же они, конечно, сделали! Как же, они осторегутся ступить на лед. Молчать, держать язык за зубами – в этом весь их талант! их единственное средство в борьбе с духом, рассудком, серьезностью и истиной. Ни в одном из появившихся с 1841 года продуктов их бесполезного бумагомарания моя «Этика» не упоминается, хотя она бесспорно самое важное из того, что написано о морали за последние 60 лет; и они так боятся меня и моей истины, что ни в одном из университетских и академических бюллетеней литературы моя книга даже не упоминается. Zitto, zitto (тихо, тихо (итал.)), лишь бы только публика ничего не заметила: такова есть и остается вся их политика. В основе этого коварного поведения лежит, конечно, инстинкт самосохранения. Ибо разве не будет философия, решительно стремящаяся к истине, выглядеть среди всех этих системок, написанных из тысячи соображений людьми, призванными для этого за свою благонамеренность, как чугунный горшок среди глиняных? Их жалкий страх перед моими сочинениями – это страх перед истиной. И в самом деле, уже, например, это учение о безусловной необходимости всех актов воли находится в кричащем противоречии со всеми утверждениями излюбленной философии мундира, скроенной по иудейскому образцу; однако напрасно они надеются, что это поколеблет строго доказанную истину, напротив, как несомненная данность и указатель направления, как истинная ; (точка опоры (др. – греч.)) она доказывает всю ничтожность этой философии мундира и необходимость в корне другого, более глубокого взгляния на сущность мира и человека – независимо от того, совместима ли она с полномочиями профессоров философии или нет.

\*«Какое бы понятие мы ни составили себе с метафизической точки зрения о свободе воли, необходимо, однако, признать, что проявления воли, человеческие поступки, подобно всякому другому явлению природы, определяются общими законами природы» («Идея всеобщей истории [...]», начало).

«Все поступки человека в явлении определены из его эмпирического характера и других содействующих причин согласно естественному порядку; и если бы мы могли исследовать до конца все явления воли человека, мы не нашли бы ни одного человеческого поступка, которого нельзя было бы предсказать с достоверностью и познать как необходимый на основании предшествующих ему условий. Следовательно, в отношении этого эмпирического характера нет свободы, а ведь только исходя из этого эмпирического характера, можем мы рассматривать человека, если занимаемся исключительно наблюдением и хотим исследовать движущие причины его поступков физиологически, как это делается в антропологии» (Критика чистого разума, с. 489 [по рус. изданию 1964 г.].

«Следовательно, можно допустить, что если бы мы были в состоянии столь глубоко проникнуть в образ мыслей человека, как он проявляется через внутренние и внешние действия, что нам стало бы известно каждое, даже малейшее, побуждение к нему, а также все внешние поводы, влияющие на него, то поведение человека в будущем можно было бы предсказать с такой же точностью, как лунное или солнечное затмение...» (Критика практического разума, с. 428 [по рус. изданию 1965 г.].

## § 21, Априорность понятия каузальности.

Интеллектуальность эмпирического созерцания.

Рассудок

В профессорской философии профессоров философии все еще можно найти указание на то, что созерцание внешнего мира есть дело чувств; после чего следует пространное разглагольствование о каждом из пяти чувств. О том же, что созерцание интеллектуально, а именно что оно есть главным образом результат деятельности рассудка, который посредством свойственной ему формы каузальности и лежащей в ее основе чистой чувственности, следовательно, посредством пространства и времени, только создает и творит из необработанного материала нескольких чувственных органов этот объективный внешний мир,— об этом нет и речи. А между тем я поставил этот вопрос в общих чертах уже в первом издании данной работы в 1813 г. (с. 53—55), а вслед затем, в 1816 г. полностью разобрал его в моем исследовании зрения и цветов, одобрение которому венский профессор Розас выразил тем, что решился на пластиат; подробнее об этом на с. 19 первого издания «Воли в природе». Напротив, профессора философии не удостоили вниманием как эту, так и другие важные истины, передать которые в вечное достояние человеческого рода было задачей и трудом всей моей жизни: это им не по вкусу, все это не подходит к их хламу; оно не ведет к теологии; оно не пригодно даже к должностнойдрессировке студентов для высших государственных целей; короче говоря, они ничему не хотят у меня учиться и не видят, сколь многому могли бы у меня научиться: всему тому, чему будут учиться у меня их дети, внуки и правнуки. Вместо этого каждый из них старается в длинных, развернутых метафизических рассуждениях обогатить публику своими оригинальными мыслями. Если пальцы дают на это право, то они имеют его. Но поистине прав Макиавелли, когда он, как до него уже Гесиод, говорит: «Есть три рода умов: одни постигают и понимают истину собственными силами; иные постигают истинное, когда другие излагают им ее, и, наконец, трети, не способные ни к тому, ни к другому» (II principle, с. 22).

Надо быть оставленным всеми богами, чтобы вообразить, будто созерцаемый мир вне нас, который наполняет пространство в трех измерениях, движется в неумолимо строгом ходе времени, регулируется при каждом своем шаге не знающим исключений законом каузальности и во всем этом следует только законам, известным нам до всякого опыта,— что такой мир вне нас совершенно объективно реален и существует без нашего содействия, а затем посредством одного только чувственного ощущения попадает в нашу голову, где он еще раз пребывает таким же, как вне нас. Ибо как жалко чувственное ощущение! даже в самых благородных органах чувств оно не более чем локальное, специфическое, способное внутри себя к некоторым изменениям, но в самом себе всегда субъективное чувство, которое как таковое не может содержать ничего объективного, следовательно, ничего похожего на созерцание. Ибо ощущение всякого рода есть процесс в самом организме и остается таковым, будучи ограничен областью под кожей; оно само в себе никогда не может содержать что-либо, находящееся по ту сторону кожи, т. е. вне нас. Ощущение может быть приятным или неприятным — это свидетельствует о его отношении к нашей воле, но что-либо объективное находится в ощущении не может. Ощущение в органах чувств усилено сплетением нервных концов, легко возбудимо извне благодаря их разветвленности и тонкой оболочке, оно легко вызывается внешним раздражением и особенно открыто любому особому влиянию — света, звука, запаха; однако оно остается только ощущением, так же, как любое другое внутри нашего тела, следовательно, чем-то в своей сущности субъективным, изменения которого непосредственно достигают сознания лишь в форме внутреннего чувства, следовательно, во времени, т. е. последовательно. Только когда приходит в действие рассудок — функция не отдельных тонких нервных окончаний, а всего искусно и загадочно построенного мозга, который весит три, а в отдельных случаях даже до пяти фунтов,— и применяет свою единственную, исключительно ему присущую форму, закон каузальности, происходит решительное изменение, и субъективное ощущение превращается в объективное созерцание. Посредством своей специфической формы, следовательно, a priori, т. е. до всякого опыта (ибо он еще невозможен), он постигает данное телесное ощущение как действие (слово, понятное только одному ему), которое в качестве такового необходимо должно иметь причину. Вместе с тем он прибегает к помощи также предлежащей в интеллекте, т. е. в мозгу, формы внешнего чувства, пространства, чтобы переместить эту причину вне организма; ибо только благодаря этому для него возникает внешнее, возможность которого есть пространство; таким образом, чистое созерцание должно a priori служить основой эмпирическому. В этом процессе рассудок прибегает к помощи, как я тотчас же покажу, всех, даже мельчайших, данных ощущения, чтобы в соответствии с ними конструировать в пространстве их причину. Эта операция рассудка (впрочем, решительно

Шопенгауэр А. О четверояком корне закона достаточного основания filosoff.org отвергаемая Шеллингом в первом томе его философских произведений, с. 237, 38 издания 1809 года, а также фразом в его «Критике разума», т. 1, с. 52–56 и 290 первого издания) не дискурсивна, не рефлексивна, не совершается *in abstracto* посредством понятий и слов – она интуитивна и совершенно непосредственна. Ибо только благодаря ей, тем самым в рассудке и для рассудка, предстает объективный, реальный, наполняющий пространство в трех измерениях телесный мир, который затем в соответствии с тем же законом каузальности далее изменяется и движется в пространстве. Поэтому рассудок должен сначала сам создать объективный мир: этот мир не может уже заранее готовым просто проследовать в голову через чувства и их органы. Чувства дают только сырой материал, который лишь рассудок перерабатывает посредством указанных простых форм – пространства, времени и причинности – в объективное постижение закономерно упорядоченного телесного мира. Следовательно, наше каждодневное эмпирическое созерцание есть созерцание интеллектуальное, и ему подобает предикат, применяемый философскими пустозвонами Германии к минимуму созерцанию вымышленных миров, в которых якобы совершает свои эволюции их излюбленный абсолют. Я же хочу теперь прежде всего точнее показать, какая пропасть существует между ощущением и созерцанием, устанавливая, как груб тот материал, из которого вырастает прекрасное творение.

Объективному созерцанию служат, собственно говоря, только два чувства – осязание и зрение. Только они поставляют данные, на основе которых рассудок посредством названного процесса ведет к возникновению объективного мира. Три остальных чувства остаются преимущественно субъективными, ибо, хотя их ощущения и указывают на внешнюю причину, они не содержат никаких данных для определения ее пространственных отношений. Между тем пространство есть форма созерцания, т. е. того схватывания, в котором только и могут представляться объекты. Поэтому, хотя эти три чувства могут служить для того, чтобы сообщать нам о присутствии уже известных нам другим путем объектов, на основе их данных пространственная конструкция, следовательно объективное созерцание, осуществлена быть не может. Из ощущения аромата мы не можем конструировать розу, и слепой может на протяжении всей своей жизни слушать музыку, не имея ни малейшего объективного представления ни о музыкантах, ни об инструментах или колебаниях воздуха. Но слух обладает большой ценностью как средство языка, вследствие чего он есть чувство разума, наименование которого даже происходит от него; затем как средство восприятия музыки – единственного пути для восприятия сложных числовых соотношений не только *in abstracto*, но и непосредственно, следовательно, *in concrete*. Однако звук никогда не указывает на пространственные отношения, таким образом, никогда не ведет к свойству его причины, и мы останавливаемся на нем самом; поэтому он не есть данность для рассудка, конструирующего объективный мир. Таковыми служат лишь осязание и зрение; поэтому хотя безрукий и безногий слепец и мог бы *a priori* конструировать пространство во всей его закономерности, но об объективном мире он имел бы только очень смутное представление. И тем не менее то, что дают зрение и осязание, еще отнюдь не созерцание, а лишь сырой материал для него: ибо в ощущениях этих чувств созерцание настолько отсутствует, что они не имеют никакого сходства со свойствами вещей, которые нам посредством них представляются; я это тотчас покажу. Надо только отчетливо выделять то, что действительно принадлежит ощущению, от того, что в созерцание привнес интеллект. Сначала это трудно, потому что мы настолько привыкли от ощущения сразу же переходить к его причине, что она тотчас нам представляется, и мы совсем не обращаем внимания на ощущение в себе и для себя, которое здесь как бы доставляет рассудку посылки для совершающего им умозаключения.

Следовательно, как осязание, так и зрение обладают своими преимуществами, вследствие чего они поддерживают друг друга. Зрение не нуждается в прикосновении, даже в близости; его горизонт неизмерим, оно достигает звезд. Зрение ощущает также тончайшие нюансы света, тени, цвета, прозрачности: следовательно, дает рассудку множество тонко определенных данных, из которых тот, достигнув известного навыка, конструирует форму, величину, удаленность и свойство тел и сразу же представляет их созерцанию. Осязание же, хотя оно и связано с прикосновением, дает такие безошибочные и многосторонние данные, что является собой самое надежное чувство. Восприятия зрения в конечном счете также относятся к осязанию; более того, зрение можно рассматривать как несовершенное, но уходящее в даль осязание, которое пользуется лучами света как длинными щупальцами; поэтому-то оно и подвержено обманам, ибо оно всецело ограничено свойствами, опосредствуемыми светом, т. е. односторонне; тогда как осязание совершенно непосредственно поставляет данные для постижения величины, формы,

Шопенгауэр А. О четверояком корне закона достаточного основания filosoff.org твердости, мягкости, сухости, влажности, гладкости, температуры и т. д. и при этом поддерживается отчасти формой и подвижностью рук, кистей и пальцев, из положения которых при ощупывания рассудок извлекает данные для пространственной конструкции тел, отчасти мускульной силой, посредством которой рассудок познает вес, твердость, прочность или хрупкость тел: все это с минимальной возможностью ошибки.

Но при всем том эти данные еще отнюдь не дают созерцания: оно остается делом рассудка. Когда я надавливаю рукой на стол, то в испытываемом мною ощущении отнюдь не присутствует представление о прочной связи частей этой массы, даже ничего похожего; только когда мой рассудок переходит от ощущения к его причине, он конструирует тело, обладающее свойством плотности, непроницаемости и твердости. Когда я в темноте кладу руку на какую-либо плоскость или беру в руку шар, около трех дюймов в диаметре, то в обоих случаях давление ощущают одни и те же части руки и, исходя только из различного положения, принимаемого моей рукой в одном и другом случае, мой рассудок конструирует форму тела, соприкосновение с которым послужило причиной ощущения, и подтверждает он это для себя тем, что я менять точки соприкосновения. Если слепорожденный ощущает кубическое тело, то ощущения его руки совершенно одинаковы и не меняются, сколько бы он ни менял стороны и направления; правда, края давят на меньшую часть руки, однако в этом ощущении нет решительно ничего, похожего на куб. Но из ощущаемого сопротивления рассудок слепца выводит непосредственное и интуитивное заключение о причине этого сопротивления, которая теперь именно поэтому представляется как твердое тело; а из движений, которые при ощупывании совершают его руки, сохраняющие одно и то же ощущение, он конструирует в a priori известном ему пространстве кубическую форму тела. Если бы он не обладал заранее представлением о причине и пространстве, а также о его законах, он никогда бы не мог создать из последовательного ощущения своей руки образ куба. Если протягивать через его сжатую руку веревку, то он при таком положении его руки сконструирует как причину трения и его продолжительности длинное цилиндрическое тело, равномерно движущееся в одном направлении. Однако только из этого ощущения его руки у него не могло бы возникнуть представление движения, т. е. изменения места в пространстве при посредстве времени, ибо это не может находиться в ощущении и одно оно создать это не может. Его интеллект должен до всякого опыта заключать в себе созерцания пространства, времени и тем самым возможность движения, а также с не меньшей необходимостью представление о каузальности, чтобы от данного только эмпирически ощущения перейти к его причине и затем сконструировать ее как движущееся таким образом тело указанной формы. Ведь как велико расстояние между простым ощущением руки и представлениями причинности, материальности и опосредствованным временем движением в пространстве! Ощущение руки, даже при различном соприкосновении и положении, – нечто слишком однообразное и скучное данными, чтобы из этого можно было сконструировать представление пространства с его тремя измерениями и воздействием тел друг на друга наряду со свойствами протяженности, непроницаемости, сцепления, формы, твердости, мягкости, покоя и движения, короче говоря, основу объективного мира: это возможно только потому, что в самом интеллекте предобразованы пространство как форма созерцания, время как форма изменения и закон каузальности как регулятор наступления изменений. Готовое и предшествующее опыту существование этих форм и, составляет интеллект. Физиологически он – функция мозга, которую мозг так же не черпает из опыта, как желудок – пищеварение или печень – выделение желчи. Только это объясняет, что некоторые слепорожденные достигают столь полного знания пространственных ощущений, что в значительной степени заменяют этим отсутствие зрения и достигают поразительных успехов; так, сто лет тому назад с детства слепой Саундерсон преподавал в Кембридже математику, оптику и астрономию. (Подобное сообщение о Саундерсоне дает Дидро в «*Lettre sur les aveugles*».) Так же объясняется и противоположный случай с Евой Лаук, которая, родившись без рук и ног, одним только зрением в таком же возрасте, как другие дети, достигла правильного созерцания внешнего мира. (Сообщение о ней можно найти в четвертой главе второго тома «Мира как воли и представления».) Все это доказывает, что время, пространство и каузальность не воспринимаются нами ни через зрение, ни через осязание, вообще не приходят извне, а имеют внутренний, поэтому не эмпирический, а интеллектуальный источник; из этого же, в свою очередь, следует, что созерцание телесного мира есть по существу интеллектуальный процесс, дело рассудка, для которого чувственное ощущение предоставляет только повод и данные к применению в отдельном случае.

Теперь я хочу доказать то же применительно к чувству зрения. Здесь  
Страница 27

Шопенгауэр А. О четверояком корне закона достаточного основания filosoff.org непосредственно данное ограничено ощущением сетчатки, которое, правда, допускает большое разнообразие, но сводится к впечатлению от светлого и темного и их промежуточных степеней и к впечатлению от цветов. Это ощущение чрезвычайно субъективно, т. е. существует лишь внутри организма и под кожей. И, не будь рассудка, мы осознавали бы это ощущение как особые и многообразные модификации нашего ощущения в глазу, не имеющего ничего общего с формой, положением, близостью или дальностью вещей вне нас. Ибо в зрении ощущение дает только многообразное раздражение сетчатки, подобное палитре с множеством пестрых красочных пятен; и в сознании ничего бы, кроме этого, не осталось у человека, взирающего на широкий, роскошный пейзаж, если бы его можно было внезапно, например посредством паралича мозга, лишить рассудка, сохранив ощущение: ибо таков был сырой материал, из которого раньше рассудок образовал это созерцание.

То, что рассудок может из такого ограниченного материала, как светлое, темное и цвет, создавать посредством простой функции соотнесения действия к причине при помощи присущей ему формы созерцания пространства столь неисчерпаемо богатый и многообразный зримый мир, основывается прежде всего на содействии, оказываемом самим ощущением. Оно состоит в том, что, во-первых, сетчатка в качестве плоскости допускает смежность впечатлений; во-вторых, свет всегда действует по прямым линиям и в самом глазу также преломляется прямолинейно, и, наконец, в том, что сетчатка обладает способностью непосредственно ощущать также и направление, по которому на нее падает свет, – а это объясняется только тем, что световой луч проникает в глубь сетчатки. Благодаря этому впечатление указывает уже на направление вызвавшей его причины, следовательно, на местоположение посылающего свет или отражающего его объекта. Конечно, переход к этому объекту как причине предполагает знание каузального отношения, а также законов пространства: то и другое – достояния интеллекта, который и здесь должен образовать из простого ощущения созерцание. Рассмотрим подробнее его деятельность в данном случае.

Первая его операция состоит в том, что он придает правильное положение предмету, который попадает на сетчатку перевернутым, – то, что находится внизу, оказывается наверху. Как известно, это первоначальное обращение происходит вследствие того, что каждая точка видимого объекта посылает свои лучи прямолинейно во все стороны, при этом лучи, идущие с верхнего конца объекта, скрещиваются в узком отверстии зрачка с лучами, идущими с нижнего конца, вследствие чего последние попадают вверх, а первые – вниз, идущие же справа – налево. Находящийся за этим механизм преломления в глазу, т. е. cornea, humor aqueus, lens et corpus vitreum, служит только такой концентрации исходящих от объекта световых лучей, которая позволяет им уместиться на маленьком пространстве сетчатки. Если бы зрение состояло только в ощущении, то мы воспринимали бы предмет перевернутым, ибо таким мы его получаем; тогда, останавливаясь на ощущении, мы воспринимали бы его также как нечто находящееся внутри глаза. В действительности же сразу вступает в действие рассудок со своим каузальным законом, соотносит ощущаемое действие с его причиной, получает от ощущения данные о направлении, по которому падал световой луч, следовательно, прослеживает его направление назад к причине по обеим линиям; таким образом, теперь скрещение проходит тот же путь в обратном направлении, благодаря чему причина выступает во вне как объект в пространстве в прямом положении, т. е. в том, в каком она посыпала лучи, а не в том, в каком они попадают в глаз (рис. 1). Чистая интеллектуальность этого, исключающая все другие, в частности физиологические, объяснения, может быть подтверждена еще и тем, что, просунув голову между ног или лежа на склоне вниз головой, мы все-таки видим вещи не перевернутыми, а совершенно правильно, хотя в ту часть сетчатки, на которую обычно попадал нижний конец вещей, теперь попадает верхний, и все перевернуто, только не рассудок.

Второе, что совершает рассудок при переработке ощущения в созерцание, состоит в том, что он превращает дважды ощущаемое в просто созерцаемое; так как впечатление от предмета каждый глаз получает для себя, даже в несколько различном направлении, а предмет предстает как один, это может быть совершено только в рассудке. Процесс, посредством которого это происходит, таков: наши глаза направлены параллельно только тогда, когда мы глядим вдаль, т. е. на расстояние свыше 200 футов; в других же случаях мы направляем оба глаза на рассматриваемый предмет, вследствие чего между ними происходит конвергенция и обе линии, проведенные от каждого глаза до точно

Шопенгауэр А. О четверояком корне закона достаточного основания filosoff.org фиксированной точки объекта, образуют там угол: его называют оптическим, а эти линии – глазными осями. Если объект находится прямо перед нами, они попадают точно в середину каждой сетчатки, следовательно, в две, в точности соответствующие друг другу в обоих глазах точки. Рассудок, который ко всему всегда ищет причину, познает, что, хотя впечатление здесь двойное, оно исходит из одной внешней точки и, следовательно, в основе его лежит только одна причина. Тем самым эта причина предстает как объект, и притом один. Ведь все, что мы созерцаем, мы созерцаем как причину, как причину ощущаемого действия, следовательно, – в рассудке. Однако поскольку мы воспринимаем обоими глазами не только одну точку, а значительную поверхность предмета и все-таки воспринимаем ее как одну, то данное здесь объяснение необходимо продолжить. То, что в объекте лежит в стороне от вершины оптического угла, бросает свои лучи уже не прямо в центр сетчатки, а несколько вбок от него, но в обоих глазах на одну и ту же, например левую, сторону каждой сетчатки; поэтому места, в которые попадают лучи, такие, как и центры, – симметрически соответствующие друг другу, или одноименные, места. Рассудок быстро узнает об этом и распространяет приведенное выше правило своего каузального схватывания и на них, относит, следовательно, не только падающие в центр каждой сетчатки, но и попадающие в остальные симметрически соответствующие друг другу места обеих сетчаток световые лучи к одной и той же посылающей их точке объекта, таким образом созерцает все точки, тем самым весь объект как один. При этом следует иметь в виду, что соответствуют друг другу не внешняя сторона одной сетчатки внешней стороне другой и внутренняя одной – внутренней другой, а правая сторона правой сетчатки – правой стороне другой и т. д.; таким образом, понимать это следует не в физиологическом, а в геометрическом смысле. Отчетливые и разнообразные рисунки, уясняющие этот процесс и все, связанные с ним явления, можно найти в «Оптике» Роберта Смита и частично в немецком переводе Кестнера (1755 г.). Я привел здесь только один рисунок (рис. 2), который, собственно говоря, относится только к специальному случаю, который будет рассмотрен ниже, но может служить и пониманию в целом, если отвлечься от точки R. Таким образом, мы все время равномерно направляем оба глаза на объект, чтобы схватить симметрически соответствующими друг другу местами обеих сетчаток лучи, исходящие из одних и тех же точек объекта. При движении глаз в сторону, вверх, вниз и по всем направлениям та точка объекта, которая раньше попадала в центр каждой сетчатки, теперь попадает каждый раз в другое место, но всегда в обоих глазах в одноименное и соответствующее место другого глаза. Когда мы разглядываем предмет (perlustrare), мы скользим по нему глазами, чтобы каждую его точку привести последовательно в соприкосновение с центром сетчатки, который видит яснее всего, следовательно, ощупываем объект глазами. Из этого явствует, что с видением предмета двумя глазами как одним дело, по существу, обстоит так же, как с ощущением тела десятью пальцами, каждый из которых получает особое впечатление и в ином направлении, чем другие; всех их рассудок познает как исходящие из одного тела, форму и величину которого он сообразно этому схватывает и конструирует в пространстве. Этим объясняется, что слепец может быть скульптором: им был с пятилетнего возраста умерший в 1853 г. в Тироле знаменитый Иосиф Клейнгауз\*. Ибо созерцание всегда совершается рассудком независимо от того, какие данные предоставляются ему для этого ощущениями.

\* О нем во «Frankfurter Konversationsblatt» от 22 июля 1853 года сообщается следующее: В Наудерсе (Тироле) десятого июля умер слепой скульптор Иосиф Клейнгауз. На пятом году жизни, ослепнув после оспы, мальчик стал от скуки вырезывать разные мелочи из дерева. Пругг дал ему указания и предоставил фигуры для воспроизведения, и на двенадцатом году жизни мальчик вырезал из дерева фигуру Христа в натуральную величину. В мастерской скульптора Нисля в Фюгене он за короткое время сделал большие успехи и благодаря хорошим природным задаткам и таланту стал широко известным слепым скульптором. Его различные по роду работы очень многочисленны. Одних только изображений Христа у него до четырехсот, и в них, принимая во внимание его слепоту, проявляется его мастерство. Он создал и другие значительные произведения и еще два месяца тому назад – бюст императора Франца Иосифа, отосланный в Вену.

Шопенгауэр А. О четверояком корне закона достаточного основания filosoff.org  
Подобно тому как, осязая шар скрещенными пальцами, я ощущаю, как мне кажется, два шара, ибо мой возвращающийся к причине и конструирующий ее сообразно законам пространства рассудок, предполагая естественное положение пальцев, должен приписать две поверхности шаров, которых одновременно касаются внешние стороны среднего и указательного пальцев, двум различным шарам, мне представится двойным видимый объект, если мои глаза, уже не конвергируя равномерно, не смыкают оптический угол в одной точке объекта, а каждый глаз смотрит на него под другим углом, т. е. если я кошу. Ибо в этом случае идущие от одной точки предмета лучи попадают уже не на симметрически соответствующие друг другу места сетчаток, известные моему рассудку из продолжительного опыта, а на совершенно различные места, на которые при равном положении глаз могли бы оказывать такое воздействие только различные тела,— поэтому я вижу теперь два объекта, именно потому, что созерцание совершается рассудком и в рассудке.— То же происходит и не при косоглазии, если два предмета находятся на неодинаковом расстоянии от меня и я пристально смотрю на более удаленный, следовательно, на нем смыкаю оптический угол: ибо тогда лучи, излучаемые находящимся ближе предметом, попадают не на симметрически соответствующие друг другу места в обеих сетчатках, и поэтому мой рассудок припишет их двум предметам, т. е. ближе расположенный объект я увижу двойным (рис. 2). Если же я сомкну оптический угол на ближайшем объекте, смотря на него пристально, то по той же причине увижу удаленный объект двойным. Чтобы опровергнуть это, надо держать, например, карандаш на расстоянии двух футов от глаза и попеременно смотреть то на него, то на находящийся далеко за ним объект.

Но интереснее всего то, что можно провести и обратный эксперимент — имея непосредственно и близко перед обоими открытыми глазами действительно два предмета, мы увидим только один: это самым убедительным образом доказывает, что созерцание отнюдь не находится в чувственном ощущении, а совершается актом рассудка. Возьмем две картонные трубки приблизительно восьми дюймов в длину и полтора дюйма в диаметре, соединим их совершенно параллельно наподобие бинокля и прикрепим перед отверстием каждой из них монету в восемь грошей. Если теперь приложить к глазам другой конец трубок и смотреть в него, мы увидим только одну монету, окруженную одной трубкой. Ибо поскольку оба глаза принуждены трубками к совершенно параллельному расположению, обе монеты попадут совершенно равномерно как раз в центр сетчатки и окружающих ее симметрически соответствующих друг другу мест; поэтому рассудок, предполагая обычное, даже необходимое, конвергирующее положение глазных осей, принимает один объект за причину отраженного таким образом света, т. е. мы видим только один объект; таково непосредственно каузальное схватывание рассудком.

Здесь не место опровергать по отдельности попытки физиологического объяснения простого видения. Однако их ложность очевидна уже из следующих соображений: 1) если бы все это основывалось на органической связи, то соответствующие места обеих сетчаток, от которых, как известно, зависит простое видение, должны были бы быть одноименными в органическом смысле; однако, как уже было упомянуто, они таковы лишь в геометрическом смысле. Ибо органически друг другу соответствуют оба внутренних и оба внешних глазных угла и все другое в соответствии с этим; напротив, для простого видения правая сторона правой сетчатки соответствует правой стороне левой сетчатки и т. д., что неопровергимо следует из приведенных феноменов. Именно потому, что процесс интеллектуален, только у самых разумных животных, у высших млекопитающих, затем у хищных, птиц, преимущественно у сов и некоторых других, глаза поставлены так, что они могут направить обе глазные оси на одну точку. 2) Впервые предложенная Ньютоном («Optics», querry , 15) гипотеза о слиянии или частичном скрещении глазных нервов до их вступления в мозг уже потому неверна, что в таком случае двойное видение при косоглазии было бы невозможно; к тому же уже Везалий и Цезальпин приводили анатомические случаи, когда не было никакого слияния,' даже никакого соприкосновения зрительных нервов, но субъекты тем не менее видели один предмет. Наконец, против этого слияния впечатлений говорит то, что, если, плотно закрыв правый глаз, смотреть левым на солнце, ослепительный образ будет долго сохраняться в левом, но не в правом, или *vice versa*.

Третье, посредством чего рассудок перерабатывает ощущение в созерцание, состоит в том, что он конструирует из плоскостей, полученных им раньше, тела, следовательно, присоединяет третье измерение, каузально вынося суждение о протяженности в нем тел внутри известного ему *a priori* пространства сообразно их влиянию на глаз и градациям света и тени. Наполняя пространство в трех измерениях, объекты могут воздействовать на

Шопенгауэр А. О четверояком корне закона достаточного основания filosoff.org  
глаз только в двух, ощущение при видении по самой природе органа зрения  
только планиметрично, а не стереометрично. Все стереометрическое в  
созерцании добавляется рассудком: его единственные данные для этого –  
направление, в котором глаз получает образ, пределы этого образа и  
различные степени света и тени, непосредственно указывающие на их причины и  
позволяющие нам познать, видим ли мы перед собой, например, диск или шар. И  
эта операция рассудка, подобно предыдущим, совершается так непосредственно  
и быстро, что сознания достигает только ее результат. Поэтому умение дать  
проекционный чертеж – такая трудная, разрешимая только с помощью  
математических принципов задача и требует предварительного обучения, хотя  
здесь надлежит лишь изобразить ощущение зрения в таком виде, в каком оно в  
качестве данности подлежит третьей операции рассудка, следовательно,  
видение в него только планиметрической протяженности; к этим двум  
измерениям, вместе с заключенными в них упомянутыми данными, рассудок  
присоединяет третье, как при рассмотрении чертежа, так и в реальности. Ведь  
такой чертеж – это шрифт, который, подобно печатному, каждый может  
прочесть, хотя и немногие могут начертать, именно потому, что наш  
созерцающий рассудок схватывает действие только для того, чтобы  
конструировать из него причину, а само действие, определив причину, сразу  
же оставляет без внимания.

Поэтому мы мгновенно узнаем, например, стул в любом возможном для него  
положении, однако нарисовать его в каком-либо из них – дело искусства,  
которое абстрагирует зрителя от этой третьей операции рассудка, чтобы  
предложить ему лишь данные для нее, которые он должен сам использовать для  
полного завершения образа.

Это относится, как было сказано, прежде всего к проекционному черчению, а в  
широком смысле – к живописи. В картине даны линии, проведенные по правилам  
перспективы, светлые и темные места сообразно действию света и тени,  
наконец, красочные пятна, качество и интенсивность которых заимствованы из  
опыта. Зритель прочитывает это, относя знакомые причины к сходным  
действиям. Искусство художника заключается в том, что он способен  
осмотрительно сохранять данные зрительного ощущения такими, как они  
существуют до третьей операции рассудка, тогда как мы все, использовав их  
указанным образом, сразу отбрасываем их, не сохраняя в памяти.

Рассмотренную здесь третью операцию рассудка мы изучим еще полнее, совершая  
переход к четвертой, которая, будучи родственной ей, также поясняет ее.

Эта четвертая операция рассудка состоит в познании расстояния между  
предметом и нами, а это и есть третье измерение, о котором была речь выше.  
Зрительное ощущение дает нам, как было сказано, направление, в котором  
находятся объекты, но не их расстояние от нас, следовательно, не их  
местонахождение. Таким образом, расстояние должно быть выявлено рассудком,  
т. е. – из каузальных определений. Из них самое главное – угол зрения, под  
которым предстает объект; однако он двусмыслен и сам, по себе ничего решить  
не может. Он подобен слову, имеющему два значения, – понять, какое из них  
имеется в виду, можно только из контекста. Ибо при одинаковом угле зрения  
объект может быть мал и близок или велик и далек. Только в том случае, если  
нам из других источников известна его величина, мы можем по углу зрения  
определить его расстояние от нас или, наоборот, если нам дано расстояние, –  
его величину. На уменьшении угла зрения в зависимости от расстояния  
зиждется линейная перспектива, принципы которой можно легко вывести из  
этого. Ввиду того, что сила нашего зрения простирается одинаково далеко по  
всем направлениям, мы видим, собственно говоря, все как полый шар, в центре  
которого как бы находится глаз. Во-первых, в этом шаре множество  
пересекающих его по всем направлениям кругов, и углы, которые измеряются  
частями этих кругов, являются собой возможные углы зрения. Во-первых, этот  
шар в зависимости от того, принимаем ли мы его радиус длиннее или короче,  
становится больше или меньше; поэтому мы можем мыслить его как состоящий из  
бесконечного множества концентрических прозрачных полых шаров. Так как  
радиусы расходятся, эти концентрические полые шары, по мере того как они  
удаляются от нас, становятся больше, а вместе с ними возрастают градусы  
пересекающих их кругов, следовательно, и истинная величина объектов,  
занимающая эти градусы. Поэтому в зависимости от того, занимают ли объекты  
равную часть, например 10 % большего или меньшего полого шара, они  
становятся больше или меньше, тогда как угол зрения, под которым их видят,  
остается одним и тем же, т. е. оставляет нерешенным, 10 градусов какого  
шара – диаметром в две мили или в десять футов – занимает его объект. Если  
же, наоборот, известна величина предмета, то число градусов, которые он

Шопенгауэр А. О четверояком корне закона достаточного основания filosoff.org занимает, будет уменьшаться, по мере того как полый шар, в который мы его помещаем, становится отдаленнее и поэтому больше; в такой же степени будут тем самым сдвигаться и все его границы. Из этого следует основной закон перспективы: так как в постоянной пропорции к расстоянию объекты и промежутки между ними должны уменьшаться, вследствие чего сдвигаются все границы, то в результате этого вместе с возрастающим расстоянием все, находящееся под нами, поднимется, все, находящееся над нами, снизится, а все, находящееся по сторонам, сдвинется. Имея перед нашим взором непрерывный ряд связанных в нашем видении предметов, мы можем из постепенного сближения всех линий, следовательно, из линейной перспективы прийти к познанию расстояния. Напротив, по одному только углу зрения мы этого достигнуть не можем; в этом случае рассудок должен обратиться еще к другой данности, служащей как бы комментарием углу зрения, поскольку она определенное указывает на значение для него расстояния. Главных таких данностей четыре, которые я здесь подробнее рассмотрю. Благодаря им даже при отсутствии линейной перспективы я в большинстве случаев правильно определяю величину человека, находящегося от меня на расстоянии ста футов, хотя угол зрения здесь в 24 раза меньше, чем в том случае, если бы он находился на расстоянии двух футов от меня. Все это вновь доказывает, что созерцание интеллектуально, а не только сенсуально. Особенно интересным доказательством для изложенного здесь основания линейной перспективы, а также интеллектуальности созерцания вообще, служит следующее: если я, долго глядя на окраинный предмет определенных очертаний, например на красный крест, получаю в глазу его физиологический цветовой спектр, т. е. зеленый крест, то он будет казаться мне тем больше, чем отдаленнее та поверхность, на которую я его проецирую, и тем меньше, чем она ближе. Ибо самий спектр занимает определенную неизменную часть моей сетчатки, сначала возбужденную красным крестом, следовательно, создает, поскольку это место проецируется вовне, т. е. воспринимается как действие внешнего предмета, его раз и навсегда данный угол зрения, например в два градуса; если я проецирую его (здесь, где отсутствует какой бы то ни было комментарий к углу зрения) на отдаленную поверхность, с которой я его неизбежно отождествляю как принадлежащий к ее действию, то спектр занимает два градуса отдаленного, следовательно, очень большого шара, — тем самым крест становится большим; если же я проецирую спектр на близкий предмет, то он занимает два градуса маленького шара, тем самым оказывается мал. В обоих случаях созерцание вполне объективно, оно совершенно такое же, как созерцание внешнего предмета, и тем, что оно исходит из совершенно субъективного основания (совсем иначе возбуждаемого спектра), оно доказывает интеллектуальный характер объективного созерцания. Об этом факте (который, как я живо и обстоятельно вспоминаю, впервые обнаружен мною в 1815 г.) можно найти данные в статье Сегина, опубликованной второго августа 1815 года в «Comptes rendus», где он преподносит этот факт как новое открытие и дает ему разного рода нелепые и вздорные объяснения. Господа illustres confr&#232;res нагромождают по каждому поводу эксперименты над экспериментами, и чем они сложнее, тем лучше, только exp&#233;rience — таков их лозунг; но хоть несколько правильное и честное размышление о наблюдаемых явлениях обнаруживается у них чрезвычайно редко: exp&#233;rience, exp&#233;rience! и глупости в придачу.

Итак, к указанным вспомогательным данным, которые служат комментарием к данному углу зрения, относятся прежде всего mutations oculi internae, посредством которых глаз приспосабливает к различным расстояниям свой оптический преломляющий аппарат, увеличивая или уменьшая преломление. Физиологическая сторона этих изменений до сих пор остается невыясненной. Ее пытались обнаружить в увеличении выпуклости то cornea, то lens; но мне представляется наиболее вероятной новейшая, хотя в своих, главных чертах высказанная уже Кеплером, теория, согласно которой хрусталик при дальнем видении отступает назад, при ближнем выдвигается вперед и при этом благодаря боковому давлению его выпуклость увеличивается; ибо по такой теории этот процесс был бы совершенно аналогичен действию театрального бинокля. Подробное изложение этой теории можно найти в статье А. Гвека «Движение хрусталика», 1841 г. Во всяком случае, мы имеем об этих внутренних изменениях глаза если и не отчетливое представление, то известное ощущение, и им мы пользуемся для непосредственной оценки расстояния. Но так как эти изменения позволяют вполне ясно видеть только на расстоянии приблизительно от семи дюймов до 16 футов, то и упомянутая данность применима для рассудка только в этих пределах.

За этими пределами находит свое применение вторая данность, а именно уже объясненный выше при анализе простого видения образуемый обеими осями глаз

Шопенгауэр А. О четверояком корне закона достаточного основания filosoff.org  
оптический угол. Очевидно, что он тем меньше, чем дальше находится объект, тем больше, чем объект ближе. Эта различная направленность глаз по отношению друг к другу сопровождается неким смутным ощущением, которое, однако, осознается лишь постольку, поскольку рассудок пользуется им как данностью в своем интуитивном суждении о расстоянии. Эта данность позволяет к тому же познать не только расстояние от объекта, но и его местонахождение благодаря параллаксу глаз, который состоит в том, что каждый глаз видит объект в несколько ином направлении, вследствие чего кажется, что он сдвинулся, если мы закроем один глаз. Поэтому, закрыв один глаз, нам трудно было бы оценить источник света, так как при этом отпадает эта данность. Но поскольку, как только предмет отстоит от нас на 200 футов или дальше, глаза направляются параллельно, следовательно, оптический угол вообще не образуется, то эта данность действует лишь в названных пределах.

Сверх того, на помощь рассудку приходит воздушная перспектива, которая возвещает ему о значительном расстоянии увеличением смутности всех красок, появлением физической синевы перед всеми темными предметами (соответственно совершенно истинной и правильной теории цветов, данной Гёте) и распывающимися контурами. В Италии вследствие большой прозрачности воздуха это выражено очень слабо, поэтому мы легко впадаем там в заблуждение; так, например, если смотреть из Фраскати, Тиволи кажется очень близким. Напротив, в тумане, который безмерно увеличивает эту данность, все предметы кажутся нам больше, ибо рассудок считает их более отдаленными.

Наконец, нам остается еще возможность оценить расстояние посредством интуитивно известной нам величины расположенных в его пределах предметов – полей, рек, лесов и т. д. Такая оценка возможна только при непрерывной связи, следовательно, применима только к земным, но не к небесным объектам. Вообще мы больше привыкли пользоваться ею в горизонтальном, чем в вертикальном направлении; поэтому шар на башне в 200 футов вышины кажется нам значительно меньше, чем когда он лежит на земле в двухстах футах от нас, так как в последнем случае мы правильнее оцениваем расстояние. Каждый раз, когда в поле нашего зрения попадают люди таким образом, что то, что лежит между ними и нами, в большей своей части остается скрытым, они представляются нам поразительно маленькими.

Отчасти этому последнему способу оценки, поскольку он значим только в применении к земным объектам и в горизонтальном направлении, отчасти оценке по воздушной перспективе, которая подчиняется тем же условиям, следует приписать, что наш созерцающий рассудок принимает в горизонтальном направлении все отдаленное, тем самым больше, чем в вертикальном. Этим объясняется, что луна кажется на горизонте значительно больше, чем в своей кульминационной точке, хотя ее хорошо измеренный угол зрения, следовательно, образ, который она посыпает глазу, отнюдь не больше; этим объясняется также, что небесный свод представляется нам плоским, т. е. растянутым более горизонтально, чем вертикально. То и другое, следовательно, явление чисто интеллектуальное, или мозговое, а не оптическое, или сенсуальное. Возражение, что луна и в своей кульминации иногда бывает замутненной и тем не менее не кажется больше, можно опровергнуть, указывая на то, что она при этом не кажется и красной, так как помутнение производится более грубыми испарениями и поэтому носит иной характер, чем то, которое совершается в результате воздушной перспективы; а кроме того, и тем, что мы, как было указано, применяем данную оценку лишь в горизонтальном, а не в вертикальном направлении, и в этом положении выступают другие корректизы. Говорят, что Соссюру, когда он находился на Монблане, восходящая луна показалась такой огромной, что он не узнал ее и от страха потерял сознание.

На изолированной оценке только по углу зрения, следовательно, величины по расстоянию и расстояния по величине, основано действие телескопа и лупы, так как здесь исключены четыре других дополнительных средства оценки. Телескоп действительно увеличивает, хотя кажется, что он только приближает, ибо величина объектов нам известна эмпирически, и мы объясняем кажущееся увеличение их размера меньшим расстоянием: так, например, дом, рассматриваемый в телескоп, кажется не в десять раз больше, а в десять раз ближе. Напротив, лупа в действительности не увеличивает, а делает только возможным такое приближение объекта к глазу, которое без нее было бы недостижимым, и объект являет себя таким же большим, каким он являлся бы нам в такой близости и без лупы. Дело в том, что недостаточная выпуклость lens и cornea не позволяет нам ясно видеть в большей близости, чем на расстоянии шести-семи дюймов от глаза; поскольку же выпуклость лупы

Шопенгауэр А. О четверояком корне закона достаточного основания filosoff.org увеличивает преломление, мы даже на расстоянии 1/2 дюйма от глаза получаем отчетливый образ. Увиденный в такой близости и в соответствующей ей величине объект наш рассудок перемещает на естественное для ясного видения расстояние, т. е. на шесть–семь дюймов от глаза, и по этому расстоянию оценивает под данным углом зрения его величину.

Я так подробно изложил все относящиеся к зрению процессы, чтобы ясно и неопровергимо доказать, что в них преимущественно действует рассудок, который, воспринимая каждое изменение как действие и сводя его к причине, создает на основе априорных основных созерцаний пространства и времени мозговой феномен предметного мира, для чего чувственное ощущение дает ему лишь некоторые данные. И совершает он это исключительно посредством своей собственной формы, которая есть закон каузальности, поэтому совершенно непосредственно и интуитивно, без содействия рефлексии, т. е. абстрактного познания посредством понятий и слов, этого материала вторичного познания, т. е. мышления, следовательно, разума.

Эта независимость рассудочного познания от разума и его содействия явствует уже из того, что в тех случаях, когда рассудок полагает для данных действий неправильную причину и тем самым созерцает ее, из чего возникает ложная видимость, причем разум может *in abstracto* правильно установить истинное положение дел, он все-таки не может ему помочь и, несмотря на лучшее знание разума, ложная видимость остается непоколебленной. Такого рода видимость есть рассмотренное выше двойное видение и двойное осязание, возникающее вследствие сдвига органов чувств из их нормального положения; а также луна, кажущаяся, как было указано, на горизонте больше; далее, представляющийся плотным, парящим телом образ в фокусе вогнутого зеркала; нарисованный рельеф, который мы принимаем за действительный, движение берега или моста, на котором мы стоим, когда мимо проходит корабль; высокие горы, которые кажутся значительно ближе, чем они в действительности, из-за отсутствия воздушной перспективы как следствие чистоты атмосферы, в которой покоятся их высокие вершины, и сотни других подобных вещей, когда рассудок предполагает обычную, доступную ему причину и сразу же делает ее предметом своего созерцания; хотя разум другими путями и установил истинное положение дел, он не может прийти на помощь рассудку, который недоступен его получению, ибо предшествует ему в своем познании; вследствие этого ложная видимость, т. е. обман рассудка, остается непоколебленной несмотря на то, что заблуждение, т. е. обман разума, устранено. Правильно познанное рассудком – это реальность; правильно познанное разумом – истина, т. е. суждение, имеющее основание; первому противопоставляется видимость (ложно созерцаемое), второму – заблуждение (ложно мыслимое).

Хотя чисто формальная часть эмпирического созерцания, следовательно, закон каузальности, вместе с пространством и временем, находится в интеллекте *a priori*, ему сразу же не дано применение этого закона к эмпирическим данным; этого он достигает лишь упражнением и опытом. Этим объясняется, что новорожденные дети, получая впечатление от света и красок, еще не воспринимают объекты и не видят их в собственном смысле слова; в первые недели они пребывают в оцепенении, которое проходит, когда их рассудок начинает применять свою функцию к данным чувствам, в частности к осязанию и зрению, благодаря чему постепенно в их сознание входит объективный мир. Это отчетливо проявляется в том, что их взгляд становится разумным, а их движения обретают некоторую преднамеренность, особенно когда они впервые показывают, что узнают своих воспитателей. Можно также заметить, что они еще долгое время проводят эксперименты над своим зрением и осязанием, чтобы усовершенствовать свое восприятие предметов при различном освещении, направлении и расстоянии, и таким образом тихо, но серьезно учатся, пока не усвоют все описанные выше операции рассудка. Еще гораздо яснее можно проследить этот процесс на поздно оперированных слепорожденных, так как они сообщают о своих восприятиях. Со времени ставшего знаменитым чессельденовского слепого (первое сообщение о нем дано в «Philosophical transactions», vol. 35) такие случаи повторялись часто, и каждый раз подтверждалось, что люди, поздно обретшие зрение, сразу же после операции видят свет, цвета и контуры, но еще не способны к объективному созерцанию предметов, так как их рассудок должен сначала научиться применять свой закон каузальности к новым для него данным и их изменениям. Когда слепой из Чессельдена впервые увидел свою комнату с находящимися в ней различными предметами, он ничего не различал; у него создалось общее впечатление некоего единого целого: он принял свою комнату за гладкую, различно окрашенную поверхность. Ему и в голову не пришло распознать отдельные, находящиеся на различном расстоянии, расположенные друг за другом вещи. У

Шопенгауэр А. О четверояком корне закона достаточного основания filosoff.org таких исцеленных слепых осязание, которому вещи уже известны, должно ознакомить с ними зрение, как бы представить их и ввести в сферу его восприятия. О расстояниях такие люди сначала вообще не имеют понятия и тянутся ко всему. Один из них, увидев свой дом снаружи, не мог поверить, что в такой маленькой вещи находятся все большие комнаты. Другой был чрезвычайно обрадован, когда через несколько недель после операции сделал открытие, что гравюры на стене изображают различные предметы. В «Morgenblatt» от 23 октября 1817 года находится сообщение о слепорожденном, который обрел зрение на семнадцатом году жизни. Ему пришлось учиться разумному созерцанию, он не узнавал, видя, ни одного из известных ему раньше посредством осязания предметов, принимал поэтому коз за людей и т. д. Чувство осязания должно было сначала ознакомить чувство зрения с каждым отдельным предметом. Не мог он также вынести какое-либо суждение и о расстояниях объектов, которые он видел, и тянулся ко всему. Франц в своей книге «The eye: a treatise on the art of preserving this organ in healthy condition, and of improving the sight» (London, 1839) на с. 34–36 говорит: «A definite idea of distance, as well as of form and size, is only obtained by sight and touch, and by reflecting on the impressions made on both senses; but for this purpose we must take into account the muscular motion and voluntary locomotion of the individual. Caspar Hauser, in a detailed account of his own experience in this respect states, that upon his first liberation from confinement, whenever he looked through the window upon external objects, such as the street, garden etc., it appeared to him as if there were a shutter quite close to his eye, and covered with confused colours of all kinds, in which he could recognise or distinguish nothing singly. He says farther, that he did not convince himself till after some time during his walks out of doors, that what had at first appeared to him as a shutter of various colours, as well as many other objects, were in reality very different things; and that at length the shutter disappeared, and he saw and recognised all things in their just proportions. Persons born blind who obtain their sight by an operation in later years only, sometimes imagine that all objects touch their eyes, and lie so near to them that they are afraid of stumbling against them; sometimes they leap towards the moon, supposing that they can lay hold of it; at other times they run after the clouds moving along the sky, in order to catch them, or commit other such extravagancies.— Since ideas are gained by reflection upon sensation, it is further necessary in all cases, in order that an accurate idea of objects may be formed from the sense of sight, that the powers of the mind should be unimpaired, and undisturbed in their exercise. A proof of this is afforded in the instance related by Haslam, of a boy who had no defect of sight, but was weak in understanding, and who in his seventh year was unable to estimate the distances of objects, especially as to height; he would extend his hand frequently towards a nail on the ceiling, or towards the moon, to catch it. It is therefore the judgment which corrects and makes clear this idea, or perception of visible objects».

Приведенное здесь мнение об интеллектуальности созерцания находит физиологическое подтверждение у Флурана в работе «De la vie et de l'intelligence» (2 ed. P., 1858); на с. 49 под заголовком «Opposition entre les tubercules et les lobes cérébraux» Флуран пишет: «Il faut faire une grande distinction entre les sens et l'intelligence. L'ablation d'un tubercule détermine la perte de la sensation, de sens de la vue; la rétine devient insensible, Piris devient immobile. L'ablation d'un lobe cérébral laisse la sensation, le sens, la sensibilité de la rétine, la mobilité de Piris; elle ne détruit que la perception seule. Dans un cas, c'est un fait sensorial; et, dans l'autre, un fait cérébral; dans un cas c'est la perte du sens; dans l'autre, c'est la perte de la perception. La distinction des perceptions et des sensations est encore un grand résultat; et il est démontré aux yeux. Il y a deux moyens de faire perdre la vision par l'encéphale: 1) par les tubercules, c'est la perte du sens, de la sensation; 2) par les lobes, c'est la perte de la perception, de l'intelligence. La sensibilité n'est donc pas l'intelligence, penser n'est donc pas sentir; et voilà toute une philosophie renversée t'idée n'est donc pas la sensation; et voilà encore une autre preuve du vice radical de cette philosophie». Далее, на с. 77 под заголовком «Separation de la sensibilité et de la perception»: «Il y a une des mes expériences qui sépare nettement la sensibilité de la perception. Quand on enlève le cerveau proprement dit (lobes ou hémisphères cérébraux) à un animal, l'animal perd la vue. Mais, par rapport à l'œil, rien n'est changé: les objets continuent à se peindre sur la rétine; Piris reste contractile, le nerf optique sensible,

Шопенгауэр А. О четверояком корне закона достаточного основания filosoff.org  
parfaitement Sensible. Et cependant l'animal ne voit plus; il n'y a plus vision, quoique tout ce qui est sensation subsiste; il n'y a plus perception, parce qu'il n'y a plus perception. La percevoir, et non le sentir, est donc le premier élément de l'intelligence. La perception est partie de l'intelligence, car elle se perd avec l'intelligence, et par l'ablation du même organe, lobes ou hémisphères cérébraux; et la sensibilité n'en est point partie, puisqu'elle subsiste après la perte de l'intelligence et fablition des lobes ou hémisphères» .

Что интеллектуальность созерцания в общих чертах была известна уже древним, доказывает знаменитый стих древнего философа Эпихарма: Mens videt, mens audit; caetera surda et coeca. Плутарх, цитируя его (De soler. animal, cap. 3), добавляет: quia affectio oculorum et aurium nullum afferit sensum, intelligentia absente, а несколько ранее говорит: Stratonis physici exstat ratiocinatio, qua «sine intelligentia sentiri omnino nihil posse demonstrat». Но вслед за этим говорит: quare necesse est omnia, quae sentiunt, etiam intelligere, siquidem intelligendo, demum sentiamus. С этим можно сопоставить еще один стих Эпихарма, который приводит Диоген Лаэрций (III, [1], 16): Eumane, sapientia non uni tantum competit, sed quaecunque vivunt etiam intellectual habent. Порфирий также (De abstinentia, III, 21) старается дать подробное доказательство того, что все животные обладают рассудком.

Что это действительно так, с необходимостью следует из интеллектуальности созерцания. Все животные, вплоть до самых низших, должны обладать рассудком, т. е. знанием закона каузальности, хотя и в очень различной степени тонкости и ясности; однако всегда настолько, насколько это необходимо для созерцания сообразно их чувствам, ибо ощущение без рассудка было бы не только бесполезным, но и жестоким даром природы. В рассудке высших животных не будет сомневаться ни один человек, разве что он сам лишен его. Но иногда со всей несомненностью обнаруживается, что их познание каузальности действительно носит априорный характер, а не основано просто на привычке, на том, что одно следует за другим. Молодой щенок не спрыгнет со стола, поскольку он предвосхищает действие, этого поступка. Недавно я распорядился повесить на окна моей спальни длинные, доходящие до пола гардины из тех, что раздвигаются посередине, если потянуть за шнур. Когда я впервые, встав утром, раздвинул их, я, к своему изумлению, заметил, что мой очень умный пудель взирает изумленно вверх и по сторонам в поисках причины этого явления, следовательно, ищет изменение, зная a priori, что оно должно было предшествовать тому, что произошло; то же повторилось на следующее утро. Но и низшие животные обладают восприятием, следовательно, рассудком, о чем свидетельствует даже водяной полип, лишенный отдельных органов чувств, когда он, чтобы выбраться на более яркий свет, переходит, вцепившись щупальцами в водяное растение, от листа к листу.

От этого низшего рассудка рассудок человека, который мы отчетливо отделяем от его разума, отличается лишь степенью, тогда как все промежуточные ступени, находящиеся между ними, занимают животные, высшие представители которых, следовательно обезьяна, слон и собака, приводят нас в изумление своим умом. Но всегда и повсюду деятельность рассудка состоит в непосредственном схватывании каузального отношения – сначала, как было показано, между собственным телом и другими телами, из чего возникает объективное созерцание; затем между этими объективно созерцаемыми телами, где, как мы видели в предыдущем параграфе, каузальное отношение выступает в трех различных формах – как причина, раздражение и мотив; в этих трех формах происходит все движение в мире, и только в них его понимает рассудок. Если из этих трех форм рассудок ищет прежде всего причины в узком смысле, то он создает механику, астрономию, физику, химию и изобретает машины на благо и погибель; но всегда в основе всех его открытий в последней инстанции лежит непосредственное интуитивное схватывание каузальной связи. Ибо в этом заключается единственная форма и функция рассудка, а отнюдь не в сложном механизме двадцати кантовских категорий, недействительность которых я показал. Всякое понимание есть непосредственное и поэтому интуитивное схватывание каузальной связи, хотя, для того чтобы ее фиксировать, ее необходимо сразу же выразить в абстрактных понятиях. Поэтому считать не значит понимать, и счет сам по себе не дает понимания вещей. Понимания можно достигнуть только посредством созерцания, посредством правильного познания каузальности и геометрической конструкции процесса, что лучше всех дал Эйлер, ибо он досконально понимал суть вещей. Счет же имеет дело только с отвлеченными понятиями, отношение которых друг к другу он устанавливает. На этом пути никогда нельзя

Шопенгауэр А. О четверояком корне закона достаточного основания filosoff.org достигнуть ни малейшего понимания физического процесса. Ибо для такого понимания требуется Схватывание в созерцании пространственных отношений, посредством которых действуют причины. Вычисление определяет, сколько и какой величины поэтому необходимо на практике. Можно даже сказать: там, где начинается вычисление, кончается понимание; ибо ум, занятый числами, полностью чужд, пока он вычисляет, каузальной связи и геометрической конструкции физического процесса, он погружен в отвлеченные числовые понятия. Результат же всегда отвечает только на вопрос сколько и никогда на вопрос что. Следовательно, лозунг французских физиков – *l'experience et le calcul* – совершенно недостаточен. Если же рассудком руководят раздражения, то он создаст физиологию растений и животных, терапию и токсикологию. Если же он, наконец, обращается к мотивации, то либо использует ее в качестве руководящей нити только теоретически, способствуя развитию морали, права, истории, политики, а также драматической и эпической поэзии, либо пользуется ею практически, чтобы дрессировать животных или даже чтобы заставить человеческий род плясать под свою дудку, успешно обнаружив для каждой куклы ниточку, дернув за которую можно заставить ее двигаться по своему желанию. Использует ли он столь умно тяжесть тел с помощью механики в машинах, чтобы ее действие, наступая в нужное время, соответствовало его намерению, или таким же образом играет для Осуществления своих целей на общих или индивидуальных склонностях людей, – это, если говорить о действующей здесь функции, одно и то же. В этом практическом своем применении рассудок называют умом, если же этому сопутствует намерение перехитрить других – хитростью, если цели его очень мелки – лукавством, а если они к тому же связаны с нанесением вреда другим, – коварством. В чисто теоретическом употреблении он называется просто рассудком, и на высших его ступенях – проницательностью, благородствием, сообразительностью, прозорливостью; недостаток же рассудка называют тупостью, глупостью, ограниченностью и т. д. Эти различные степени его остроты – врожденные свойства, и научиться им нельзя, хотя навыки и знакомство с материалом требуются везде для правильного применения рассудка; мы видели это уже при рассмотрении первого его применения, эмпирического созерцания. Логическим разумом обладает каждый простак: дайте ему посылки, и он выведет заключение. Но рассудок дает первичное познание, следовательно, интуитивное, в этом и заключается разница. Поэтому зерно каждого великого открытия и каждого плана, имеющего всемирно-историческое значение, – порождение счастливого мгновения, когда вследствие благоприятных внешних и внутренних обстоятельств рассудку внезапно становятся ясными сложные каузальные ряды или скрытые причины тысячу раз виденных феноменов или нехоженые темные пути.

Проведенным выше исследованием процессов, связанных с осязанием и зрением, неопровержимо доказано, что эмпирическое созерцание – дело рассудка, которому чувства предоставляют лишь довольно бедный в целом материал своих ощущений; таким образом, он – творящий художник, а они – только подсобные работники, поставляющие материал. При этом вся его деятельность заключается в переходе от данных действий к их причинам, которые только благодаря этомуявляют себя в пространстве как объекты. Условием для этого служит закон каузальности, который именно поэтому должен быть привнесен самим рассудком, так как этот закон никогда не мог бы прийти к нему извне. Этот закон – первое условие всякого эмпирического созерцания, а оно есть та форма, в которой выступает каждый внешний опыт, – как же можно почерпнуть его из опыта, для которого он сам служит условием? Именно потому, что это невозможно, а философия Локка отвергла априорность, Юм вообще пришел к отрицанию всей реальности понятия каузальности. При этом (в седьмом из его «Essays on human understanding») он уже упоминает о двух ложных гипотезах, которые вновь приводятся в наши дни: согласно первой, источник и прототип понятия каузальности – действие воли на члены нашего тела; согласно второй – сопротивление, которое тела оказывают нашему давлению на них. Юм опровергает обе гипотезы на свой манер и соответственно своему образу мыслей. Я же совершаю это следующим образом: между актом воли и действием тела нет никакой каузальной связи; оба они – непосредственно одно и то же, воспринимаемое дважды: сначала в самосознании, или внутреннем чувстве, как акт воли и одновременно во внешнем, пространственном созерцании мозга, как действие тела\*. Вторая гипотеза ложна, во-первых, потому, что, как подробно было показано выше, одно только ощущение чувства осязания еще не дает никакого объективного созерцания, не говоря уже о понятии каузальности: оно никогда не может возникнуть из чувства задержанного усилия тела, которое часто имеет место и без внешней причины; во-вторых, потому, что, поскольку, надавливая на внешний предмет, мы должны иметь мотив для этого, такой акт уже предполагает восприятие предмета, а оно в свою очередь – познание

Шопенгауэр А. О четверояком корне закона достаточного основания filosoff.org каузальности. Независимость каузального понятия от опыта могла быть основательно доказана только путем выявления зависимости от него всякого опыта во всей его возможности, как я это сделал выше. А что данное Кантом с той же целью доказательство неверно, я покажу в параграфе 23.

\* См.: Мир как воля и представление, 3-е [нем.] изд. т. II, с. 41.

Здесь уместно также обратить внимание на то, что Кант либо не понял, что эмпирическое созерцание опосредствуется известным нам до всякого опыта законом каузальности, либо намеренно обошел это, поскольку оно не соответствовало его целям. В «Критике чистого разума» об отношении причинности к созерцанию говорится не в «...Учении о началах», а там, где его никто не станет искать, а именно в главе о паралогизмах чистого разума, в критике четвертого паралогизма трансцендентальной психологии, только в первом издании (с. 367 и след.). Уже одно то, что он отвел для этого вопроса такое место, показывает, что при рассмотрении этого отношения он имел в виду только переход от явления к вещи в себе, а не возникновение самого созерцания. Соответственно он там и говорит, что существование действительного предмета вне нас дано нам не в восприятии, а может быть прымыслено как внешняя причина восприятия и становиться предметом умозаключения. Но того, кто так поступает, он считает трансцендентальным реалистом, тем самым находящимся в заблуждении. Ибо под «внешним предметом» Кант понимает здесь уже вещь в себе. Напротив, трансцендентальный идеалист останавливается на восприятии эмпирически реального, т. е. находящегося в пространстве вне нас, не нуждаясь, для того чтобы придать ему реальность, в заключении к его причине. Дело в том, что восприятие для Канта – нечто совершенно непосредственное, совершающееся без всякой помощи причинной связи и тем самым рассудка. Кант даже отождествляет восприятие с ощущением. Об этом свидетельствует сказанное на с. 371: «чтобы судить о действительности внешних предметов, я не нуждаюсь в умозаключениях, так же как» и т. д., а также на с. 372 [с. 736 рус. изд. 1964 г.]: «Правда, можно допустить (*cintraimen*), что» и т. д. Из этого совершенно ясно, что для него восприятие внешних вещей в пространстве предшествует применению закона каузальности, следовательно, этот закон не входит в восприятие как его элемент и условие: чувственное восприятие есть для него восприятие. Лишь поскольку вопрос ставится о том, что в трансцендентальном понимании находится вне нас, т. е. о вещи в себе, можно в связи с созерцанием говорить о каузальности. Далее, Кант считает, что закон каузальности существует и возможен только в рефлексии. Следовательно, в отвлеченному, отчетливому познанию посредством понятий, и поэтому даже не подозревает, что применение этого закона предшествует всякой рефлексии, что, однако, очевидно, в частности, при эмпирическом чувственном созерцании, которое иначе никогда бы не возникало, как это неопровергимо доказывает проведенный мною выше анализ. Вследствие этого Канту приходится оставить совершенно необъясненным возникновение эмпирического созерцания: оно дано у него как бы чудом, как дело чувств, следовательно, совпадает с ощущением. Я бы очень хотел, чтобы мыслящий читатель уделил внимание приведенному здесь месту в работе Канта, чтобы ему стало ясно, насколько правильнее мое понимание всего процесса. Это крайне ошибочное толкование Канта с тех пор бытует в философской литературе, так как никто не решался посягнуть на него, и мне пришлось первым опровергнуть его, ибо это было необходимо, чтобы внести свет в механизм нашего познания.

Впрочем, от сделанной мною в данном вопросе поправки установленное Кантом основное идеалистическое воззрение ничего не потеряло, напротив, скорее выиграло, поскольку в моем анализе требование закона каузальности появляется и исчезает в эмпирическом созерцании как его продукте, тем самым не может быть значимым для решения совершенно трансцендентального вопроса о вещи в себе. Если мы теперь вернемся к моей изложенной выше теории эмпирического созерцания, то увидим, что первая данность для него – чувственное ощущение полностью субъективно и есть процесс внутри организма, так как происходит под кожей. Что эти ощущения органов чувств, даже если считать, что их вызывают внешние причины, не могут иметь ничего общего со свойствами этих причин – сахар со сладостью, роза с красным цветом, – уже подробно и основательно показал Локк. Но и то, что ощущения вообще должны иметь внешнюю причину, основано на законе, который находится, как может быть доказано, в нас, в нашем мозгу, и, следовательно, не менее

Шопенгауэр А. О четверояком корне закона достаточного основания filosoff.org субъективен, чем само ощущение. Ведь время, это первое условие возможности изменения, следовательно, и того, в связи с чем только и может быть применен закон каузальности, а также пространство, которое только и делает возможным перемещение во вне причины, предстающей затем как объект, суть, как неопровергимо показал Кант, субъективная форма интеллекта. Таким образом, мы находим заложенными в себе все элементы эмпирического созерцания, и в них не содержится ничего, что с несомненностью указывало бы на нечто совершенно от нас отличное, на вещь в себе. Более того: под понятием материи мы мыслим то, что остается от тел, если мы лишаем их формы и всех специфических качеств, что именно поэтому должно быть во всех телах совершенно одинаковым, одним и тем же. А эти устранные нами формы и качества – не что иное, как особый и специально определенный образ действия тел, который и обуславливает их разнообразие. Поэтому, если мы отвлекаемся от форм и качеств тел, остается только деятельность вообще, чистое действие как таковое, сама каузальность в объективном понимании – следовательно, отражение нашего собственного рассудка, проецированный вовне образ его единственной функции, а материя есть только причинность: ее сущность – действие вообще (ср.: Мир как воля и представление, 2-е изд., т. 1, § 4, с. 9 и т. 2, с. 48, 49; в третьем издании I, 10 и II, 52). Поэтому чистая материя не может быть созерцаема, а может быть только мыслима: она есть нечто прымисленное к каждой реальности как ее основа. Ибо чистая каузальность, просто действие без определенного рода действия, не может быть дана в созерцании, поэтому не может иметь места в опыте. Таким образом, материя – только объективный коррелят чистого рассудка, причинность вообще, и ничего более, так же, как рассудок – непосредственное познание причины и действия вообще, и ничего более. Именно поэтому закон каузальности и не может быть применен к материи, т. е. материя не может ни возникнуть, ни быть уничтожена; она есть и постоянно пребывает. Ибо поскольку смена акциденций (форм и качеств), т. е. возникновение и уничтожение, происходит только посредством каузальности, материя же, в объективном понимании, есть сама чистая каузальность как таковая, то она не может осуществлять свою силу на самой себе, подобно тому как глаз может видеть все, только не самого себя. далее, так как «субстанции» тождественна материи, то можно сказать: субстанция – это действие, понимаемое *in abstracto*, акциденция – действие особого рода, действие *in concreto*. Таковы, следовательно, результаты, к которым приводит истинный, т. е. трансцендентальный, идеализм. А что вещи в себе, т. е. того, что существует вообще и вне представления, мы не можем достигнуть с помощью представления, но должны идти совсем иным путем, который ведет через внутреннюю сущность вещей и как бы с помощью изменины открывает нам вход в крепость, – это я показал в моем главном труде.

Если бы кто-нибудь захотел сравнить или даже отождествить данное здесь честное и глубоко обоснованное разложение эмпирического созерцания на его элементы, которые оказываются субъективными, с фихтевскими алгебраическими уравнениями с их Я и Не-Я, с его софистическими лжедоказательствами, для которых понадобилась, чтобы обмануть читателя, оболочка непонятности и бессмыслицы, с разлагольствованиями о том, как Я образует из самого себя Не-Я, короче говоря, со всеми вывертами Наукопу-стословия, то это было бы очевидной каверзой, и ничего более. Против всякого уподобления этому фихте я протестую, так же, как публично решительно выступил против фихте Кант в своем заявлении *ad hoc* (Erkl&#228;rung ber Fichte's Wissenschaftslehre. – Intelligenzblatt der Jena'schen Literaturzeitung, 1799, № 109). Сколько бы гегельянцы и другие подобные невежды ни толковали о канто-фихтевской философии, – есть философия Канта и есть пустозвонство фихте; таково истинное положение дел и останется таковым, невзирая на всех глашатаев дурного и ненавистников благого, которыми наше немецкое отчество богаче любой другой страны.

## § 22. О непосредственном объекте

Итак, физические чувственные ощущения дают самые первые данные для применения закона каузальности, посредством которого возникает созерцание класса объектов, обладающих, следовательно, своими сущностью и бытием только благодаря вступившей в действие функции рассудка.

Поскольку органическое тело служит исходным пунктом для созерцания всех других объектов, следовательно, опосредствует их, я назвал его в первом издании этого исследования непосредственным объектом; однако это выражение совершенно не отражает подлинного смысла происходящего. Ибо, хотя восприятие ощущений тела безусловно непосредственно, оно само еще не становится вследствие этого объектом; напротив, до сих пор все остается еще субъективным, т. е. ощущением. Правда, из него исходит созерцание остальных объектов как причин таких ощущений, вследствие чего они и выступают в качестве объектов; однако само тело объектом не выступает, так как оно при этом доставляет сознанию только ощущения. Объективно, т. е. в качестве объекта, и оно познается только опосредствованно, поскольку, подобно всем другим объектам, предстает в рассудке, или мозгу (что одно и то же) как познанная причина субъективно данного действия и именно поэтому – объективно; произойти это может только от того, что части тела действуют на его собственные чувства, например глаз видит тело, рука осязает его и т. д.; основываясь на этих данных, мозг, или рассудок, конструирует в пространстве и тело в соответствии с его формой и свойствами, подобно тому как он конструирует другие объекты. Непосредственное наличие представлений этого класса в сознании зависит тем самым от положения, которое они занимают во всесвязующем сцеплении причин и действий по отношению к данному телу всепознающего субъекта.

### § 23. Опровержение данного Кантом доказательства априорности понятия каузальности

Изложение общезначимости закона каузальности для каждого опыта, его априорности и следующего именно из этого ограничения возможностью опыта составляет главный предмет «Критики чистого разума». Однако я не могу согласиться с данным там доказательством априорности этого закона. Оно таково в основном: «Необходимый для всякого эмпирического знания синтез многообразного, совершаемый воображением, дает последовательность, но еще не определенную, она оставляет невыясненным, какое из двух воспринятых состояний предшествует, не только в моем воображении, но и в объекте. Определенный порядок этой последовательности, который только и превращает воспринятое в опыт, т. е. дает право на объективно значимые суждения, приводит лишь посредством чистого рассудочного понятия о причине и действии. Следовательно, закон каузального отношения есть условие возможности опыта и как таковое дано нам a priori» (см.: Критика чистого разума, 1-е изд., с. 201; 5-е изд., с. 246).

Исходя из этого, порядок последовательности в изменении реальных объектов познается как объективный только посредством их каузальности. Кант повторяет и поясняет это утверждение в «Критике чистого разума», особенно во «второй аналогии опыта» (1-е изд., с. 189, подробнее в 5-м изд., с. 232 [с. 258 рус. изд. 1964 г.]), а также в конце своей «третьей аналогии»; каждого, кто хочет понять последующее, я прошу перечитать эти места. Кант повсюду утверждает, что объективность последовательности представлений, которую он понимает как соответствие последовательности реальных объектов, познается только посредством правила, по которому они следуют друг за другом, т. е. посредством закона каузальности; что, следовательно, одно только мое восприятие оставляет объективное отношение следующих друг за другом явлений совершенно неопределенным, так как в этом случае я воспринимаю только последовательность моих представлений, а последовательность в моем схватывании не дает права на суждение о последовательности в объекте, если мое суждение не опирается на закон каузальности; к тому же в моем схватывании я мог бы придать последовательности восприятий обратный порядок, так как нет ничего, что определяло бы ее как объективную. Для пояснения этого утверждения Кант приводит в качестве примера дом, части которого можно рассматривать в любой последовательности, например сверху вниз или снизу вверх; в этом случае определение последовательности было бы только субъективным и не основанным ни на каком объекте, так как зависело бы от нашего произвола. В качестве противоположного примера Кант приводит восприятие корабля, плывущего вниз по течению реки; он воспринимается сначала выше, а затем все ниже по

Шопенгауэр А. О четверояком корне закона достаточного основания filosoff.org  
течению реки, и это восприятие последовательности изложений корабля  
изменить нельзя. Поэтому Кант выводит здесь объективную последовательность  
в схватывании из объективной последовательности в явлении, которое он  
поэтому называет событием. Я же утверждаю, что оба эти случая ничем не  
отличаются друг от друга, что оба они – события; познание их объективно, т.  
е. представляет собой познание изменений реальных объектов, которые в  
качестве таковых познаются субъектом. То и другое – изменения положения  
двух тел по отношению друг к другу. В первом случае одно из этих тел –  
собственное тело наблюдателя, причем лишь часть его, а именно глаз, другое  
тело – дом, по отношению к частям которого последовательно изменяется  
положение глаза. Во втором случае корабль меняет свое положение по  
отношению к реке, следовательно, изменение происходит между двумя телами.  
То и другое – события; единственное различие заключается в том, что в  
первом случае изменение исходит из собственного тела наблюдателя; ощущения  
этого тела, правда, служат исходной точкой всех ощущений наблюдателя, но  
оно тем не менее остается объектом среди других объектов и тем самым  
подчинено законам объективного мира тел. Движение его тела по его воле  
служит для него, поскольку он действует чисто познавательно, лишь  
эмпирически воспринятым фактом. Порядок последовательности изменений можно  
было бы изменить, как это было сделано в первом и во втором случае, если бы  
только наблюдатель обладал достаточной силой, чтобы вести корабль вверх по  
течению, подобно тому как он может обратить свой глаз в направлении,  
противоположном первому. Из того, что последовательность восприятий частей  
дома зависит от произвола наблюдателя, Кант делает вывод, что она не  
объективна и не есть событие. Между тем движение глаза от кровли к погребу  
– это событие, а противоположное его движение – от погреба к кровле –  
другое событие, так же, как и движение корабля. Между ними нет никакой  
разницы; так же, как нельзя видеть наличие события или его отсутствие в  
зависимости от того, прохожу ли я мимо ряда солдат, или они проходят мимо  
меня; то и другое – событие. Если я, находясь на берегу, фиксирую взор на  
проплывающем близко корабле, то мне вскоре покажется, что берег движется  
вместе со мной, а корабль стоит; в этом случае я, правда, ошибаюсь в  
понимании причины относительного изменения места, ибо приписываю движение  
не тому объекту, которому следует, но реальную последовательность  
относительных положений моего тела к кораблю я познаю объективно и  
правильно. Кант тоже не увидел бы в приведенном им случае различия, если бы  
вспомнил, что его тело – объект среди объектов и что последовательность его  
эмпирических созерцаний зависит от последовательности воздействий других  
объектов на его тело, что она, следовательно, объективна,  
т. е. осуществляется среди объектов непосредственно (хотя и не  
опосредованно), независимо от произвола субъекта, и поэтому вполне может  
быть познана без того, чтобы successive воздействующие на это тело объекты  
находились в каузальной связи друг с другом.

Кант говорит: время не может быть воспринято, следовательно, эмпирически  
последовательность представлений не может быть воспринята как объективная,  
т. е. как изменения явлений по отношению друг к другу в отличие от  
изменений чисто субъективных представлений. Только посредством закона  
каузальности, правила, по которому состояния следуют друг за другом, можно  
познать объективность изменения. А результатом утверждения Канта было бы,  
что мы вообще не воспринимаем последовательность во времени как  
объективную, за исключением следования действия за причиной, и что всякая  
другая воспринятая нами последовательность явлений определена так, а не  
иначе только нашим произволом. Я вынужден возразить на все это, что явления  
вполне могут следовать друг за другом, не следя друг из друга. И это  
отнюдь не умаляет значение закона каузальности. Ибо несомненным остается,  
что изменение всегда есть действие чего-то другого, это незыблемо a priori;  
но только следует оно не за единственным, которое есть его причина, а за  
всеми теми, которые действуют вместе с этой причиной и с которыми оно не  
находится в каузальной связи. Изменение не воспринимается мною в  
последовательности ряда причин, а совсем в другой последовательности,  
которая, однако, поэтому не менее объективна и очень отличается от  
субъективной, зависящей от моего произвола, как, например,  
последовательность в моих грезах. Следование друг за другом событий, не  
находящихся в каузальной связи, есть то, что называют случаем; это слово  
(Zufall) происходит от слов: сочетание, совпадение не связанного друг с  
другом [совпадение привходящим образом], (ср. Arist. Anal. post. I, 4). Я  
выхожу за дверь дома, и с крыши падает черепица, которая попадает в меня;  
между падением черепицы и моим выходом за дверь нет каузальной связи, но  
есть последовательность: то, что мой выход из дома предшествовал падению  
черепицы, определено в моем схватывании объективно, а не субъективно моим

Шопенгауэр А. О четверояком корне закона достаточного основания filosoff.org произволом, который, безусловно, предпочел бы обратную последовательность. Так же объективно, а не субъективно, мною, слушателем, определяется последовательность тонов музыки; но кто станет утверждать, что музыкальные тоны следуют друг за другом по закону причины и действия? даже последовательность дня и ночи безусловно познается нами как объективная, однако они, разумеется, не воспринимаются как причина и действие друг друга; что же касается их общей причины, то мир до Коперника пребывал в заблуждении, хотя правильное значение их последовательности от этого не страдало. Кстати сказать, это опровергает и гипотезу Юма, ибо самое древнее и не знающее исключений следование дня и ночи друг за другом никого не заставило силою привычки считать их причиной и действием друг друга.

В другом месте Кант говорит, что представление проявляет свою объективную реальность (т. е. отличается от грез) тем, что мы познаем его необходимую и подчиненную правило (закону каузальности) связь с другими представлениями и его место в определенном порядке временного отношения наших представлений. Но Как мало представлений, место которых в ряду причин и действий, данное им каузальным законом, нам известно! И тем не менее мы всегда отличаем объективные представления от субъективных, реальные объекты от грез. Во сне, когда мозг изолирован от периферической нервной системы, а тем самым и от внешних впечатлений, мы неспособны к этому различению и поэтому принимаем сновидения за реальные объекты; только пробуждаясь, т. е. когда чувствительные нервы, а с ними внешний мир, возвращаются в сознание, мы познаем ошибку, хотя ведь и во сне, пока он не прерывается, закон каузальности сохраняет свои права, с той только разницей, что ему часто предлагается невозможный материал. Можно даже предположить, что Кант в этом месте своей работы испытывал влияние Лейбница, как ни противоположно ему вообще учение этого философа. Для этого достаточно вспомнить, что совершенно сходные утверждения встречаются в работе Лейбница «Новые опыты о человеческом разумении» (кн. 4, гл. 2, § 14). Например: «La verite des choses sensibles ne consiste que dans la liaison des phenomenes, qui doit avoir sa raison, et c'est ce que les distingue des songes.— Le vrai criterion, en matie'

re des objets des sens, est la liaison des phenomenes, qui garantit les verites defait, a regard des choses sensibles hors de nous». Во всем этом доказательстве априорности и необходимости закона каузальности, в котором Кант исходит из того, что мы только при посредстве этого закона познаем объективную последовательность изменений и он, следовательно, служит условием опыта, Кант очевидно впал в столь странную и явную ошибку, что объяснить ее можно только как результат его погружения в априорную часть нашего познания, которое помешало ему увидеть то, что очевидно для каждого. Единственно правильное доказательство априорности закона каузальности дано мною в § 21. Подтверждается эта априорность ежеминутно непоколебимой уверенностью, с которой каждый во всех случаях ждет от опыта, что он произойдет в соответствии с этим законом, т. е. той аподиктичностью, которую мы ему приписываем и которая отличается от всякой другой, основанной на индукции уверенности, например от уверенности в эмпирически познанных законах природы, тем, что мы не можем даже помыслить, чтобы где-либо в мире опыта этот закон претерпел исключение. Мы можем, например, представить себе, что закон тяготения когда-либо перестанет действовать, но не можем допустить, что это совершится без причины.

В своем доказательстве Кант совершил ошибку, противоположную ошибке Юма. Так, Юм считал всякое последствие просто последовательностью; напротив, Кант полагает, что нет никакой другой последовательности, кроме последствия. Чистый рассудок может, правда, постигать только последствие, простая же последовательность так же недоступна ему, как разница между правым и левым, которая так же, как и последовательность, познается только чистой чувственностью. Последовательность событий во времени может быть (что Кант в другом месте отрицает) эмпирически познана так же, как и одновременное существование вещей в пространстве. Однако каким образом вообще что-либо следует во времени за другим, столь же необъяснимо, как то, каким образом что-либо следует из другого. Первое дано и обусловлено чистой чувственностью, второе — чистым рассудком. Кант же, считая, что объективная последовательность явлений познается только посредством каузальности, впадает в ту же ошибку, в которой он упрекает Лейбница (Критика чистого разума, 1-е изд., с. 275; 5-е изд., с. 331), утверждая, что Лейбниц «интеллектуализировал формы чувственности». В вопросе о последовательности я придерживаюсь следующего взгляда. Из формы времени, относящейся к чистой чувственности, мы черпаем только знание того, что последовательность

Шопенгауэр А. О четверояком корне закона достаточного основания filosoff.org возможна. Последовательность реальных объектов, форма которой и есть время, мы познаем эмпирически и, следовательно, как действительную. Но необходимость последовательности двух состояний, т. е. изменения, мы познаем только рассудком, посредством каузальности; а то, что у нас есть понятие необходимости последовательности, уже служит доказательством того, что закон каузальности не эмпирически познан, а дан нам a priori. Закон достаточного основания вообще есть выражение находящейся в глубине вашей познавательной способности основной формы необходимой связи всех наших объектов, т. е. представлений: он – общая форма всех представлений и единственный источник понятия необходимости, единственное истинное содержание и доказательство которого состоит в том, что следствие наступает, если дано его основание. То, что в классе представлений, который мы теперь рассматриваем в котором закон достаточного основания выступает как закон каузальности, он определяет последовательность во времени, происходит потому, что время есть форма этих представлений и поэтому необходимая связь является здесь как правило последовательности. В других видах закона достаточного основания необходимая связь, которую он повсюду требует, является в совсем иных формах, чем время, и, значит, не как последовательность; но она всегда сохраняет характер необходимой связи, посредством чего обнаруживается тождественность закона достаточного основания во всех его видах или, вернее, единство корня всех законов, выражением которых он служит. Если бы оспариваемое нами утверждение Канта было правильным, то мы познавали бы действительность последовательности только из ее необходимости; но это предполагало бы одновременно охватывающий все ряды причин и действий, следовательно, всеведущий рассудок. Чтобы меньше нуждаться в чувственности, Кант возложил на рассудок непосильную задачу.

Как примирить утверждение Канта, что объективность последовательности познается только из необходимости, с которой действие следует за причиной, с тем его утверждением, что эмпирическим критерием того, какое из двух действий есть причина и какое действие служит только последовательностью? (Критика чистого разума, 1-е изд., с. 203; 5-е изд., с. 249 [с. 269 рус. изд. 1964 г.]. Кто не увидит здесь явного круга?

Если бы объективность последовательности познавалась только из каузальности, она могла бы мыслиться только в качестве таковой и была бы только ею. Ибо если бы она была еще чем-нибудь, она имела бы и другие отличительные признаки, по которым ее можно было бы познать, – а это Кант отрицает. Следовательно, если бы Кант был прав, нельзя было бы сказать: «это состояние есть действие того, поэтому оно следует за ним». Тогда следовать и быть действием было бы одним и тем же, а приведенное здесь предложение оказалось бы тавтологией. И если бы таким образом было уничтожено различие между последовательностью и следствием, то Юм, который считал всякое следствие простой последовательностью и, таким образом, тоже отрицал эту разницу, оказался бы прав.

Итак, доказательство Канта следовало бы ограничить, указав, что эмпирически мы познаем только действительность последовательности, но так как мы в известных рядах событий познаем и необходимость последовательности и даже до опыта знаем, что каждое возможное событие должно иметь определенное место в каком-либо из этих рядов, то из этого уже проистекает реальность и априорность закона каузальности; единственным правильным доказательством априорности служит данное мною в § 21.

Утверждению Канта, согласно которому объективная последовательность возможна и познаема только посредством каузальной связи, параллельно другое его утверждение, а именно что одновременное существование возможно и познаемо только посредством взаимодействия; оно изложено в «Критике чистого разума» под заголовком: «Третья аналогия опыта». Кант здесь доходит до того, что говорит: «одновременное существование явлений, которые не находились бы во взаимодействии друг с другом, а были бы разделены, скажем, пустым пространством, не могло бы быть предметом восприятия» (это было бы доказательством a priori, что между неподвижными звездами нет пустого пространства) и далее «что свет, который играет между нашими глазами и мировыми телами (это выражение вводит понятие, будто не только свет звезд влияет на наш глаз, но и глаз на звезды), создает общение между нами и ими и таким образом доказывает их существование». Последнее даже эмпирически неверно, так как видение неподвижной звезды отнюдь не доказывает, что она существует теперь одновременно с тем, кто наблюдает за ней; доказать это может не более того, что эта звезда существовала несколько лет, а часто и

Шопенгауэр А. О четверояком корне закона достаточного основания filosoff.org несколько тысячелетий тому назад. К тому же это утверждение Канта зависит исключительно от первого его утверждения, только его легче разглядеть; о недействительности понятия взаимодействия говорилось, впрочем, уже выше (в § 20).

С этим опровержением кантовского доказательства, о котором здесь идет речь, можно сравнить два других, сделанных раньше возражения, а именно Федера в его книге «О пространстве и каузальности», § 29 и Г. Э. Шульце в его «Критике теоретической философии», т. 2, с. 422 след.

Не без трепета осмелился я (в 1813 г.) выступить с возражениями против главного, считающегося доказанным и повторяющегося даже в новейших работах (например, фразом в его «Критике разума», т. 2, с. 85) учения человека, перед глубокомыслием которого я в восхищении склоняюсь; ему я стольким обязан, что дух его может обратиться ко мне со словами Гомера: «Мрак у тебя от очей отвела, окруживший их прежде» (перевод с др. – греч.). (Гомер. Илиада, песнь 5, с. 127. Перев. Н. Гнедича).

#### § 24. О неправильном применении закона каузальности

Согласно нашему предшествующему рассмотрению, это совершается, когда закон каузальности применяют к чему-нибудь, кроме изменений в эмпирически данном нам материальном мире, например к силам природы, посредством которых подобные изменения вообще только и возможны, к материи, в которой они совершаются, или к мирозданию, которому для этого должно придаваться абсолютно объективное, не нашим интеллектом обусловленное существование, и к другому в таком же роде. Я отсылаю к сказанному об этом в «Мире как воле и представлении» (2-е изд., т. 2, гл. 4, с. 42 след.; 3-е изд., т. 2, с. 46 след.). Источник такого неправильного применения всегда отчасти в том, что понятие причины, как и бесчисленное множество других понятий метафизики и морали, понимают слишком широко; отчасти же в том, что закон каузальности, будучи предпосылкой, которую мыносим в мир и которая позволяет нам созерцать вещи вне нас, не дает нам тем самым права распространять этот закон, происходящий из устройства нашей познавательной способности, на то, что находится вне ее и не зависит от нее, как самодовлеющий вечный порядок мира и всего существующего.

#### § 25. Время изменения

Так как закон достаточного основания становления находит свое применение только при изменениях, нельзя не упомянуть о том, что уже древние философы ставили вопрос, когда, в какой промежуток времени, происходит изменение? Ведь оно не может совершаться тогда, когда предыдущее состояние еще продолжается, но не может совершаться и тогда, когда новое состояние уже наступило; если же мы отводим ему особое время между обоими состояниями, то в это время тело должно было находиться ни в первом и ни во втором состоянии, так, например, умирающий не был бы ни мертвым, ни живым, тело – ни в покое, ни в движении, – а это абсурд. Вся сомнительность и казуистика этого вопроса дана у Секста Эмпирика (*Adv. mathematicos. lib. IX*, 267–271 и *Nurop. III*, сар. 14); кое-что по этому вопросу также у Геллия (*Liber.*, VI, 13). Платон справился с этой трудностью довольно cavalierement, утверждая в Пармениде (сар. 138, б1р.), что изменение происходит внезапно и не наполняет никакого времени; оно совершается в , *repentino*, которое он называет т. е. тем, что происходит чудесно без времени (но оно ведь все-таки наступает во времени).

Остроумию Аристотеля довелось разрешить этот трудный вопрос, что он

Шопенгауэр А. О четверояком корне закона достаточного основания filosoff.org основательно и подробно выполнил в шестой книге своей «Физики» (гл. 1–8). Его доказательство, которое гласит, что ни одно изменение не совершается внезапно (*in repentino* Платона), а каждое происходит лишь постепенно и тем самым наполняет известное время, всецело построено на основе чистого созерцания *a priori* времени и пространства и проведено очень тонко. Самое существенное в этой очень длинной аргументации может быть сведено к следующим положениям. Границить друг с другом означает иметь общими взаимные крайние пункты: следовательно, границить друг с другом могут только две протяженности, но не неделимые (ибо в противном случае они были бы одним), т. е. только линии, а не точки. Это же относится и ко времени. Подобно тому как между двумя точками есть еще и линия, так между двумя «теперь» всегда есть время. Это и есть время изменения, когда в первом «теперь» есть одно состояние, а во втором – другое. Это время, как и каждое другое, может быть делимо до бесконечности; следовательно, изменяющееся в нем проходит бесконечное множество степеней, в результате чего из первого состояния постепенно вырастает второе. Понятно для всех это можно выразить так: между двумя следующими друг за другом состояниями, различие которых воспринимается нашими чувствами, всегда находится еще ряд других, различие которых мы не воспринимаем, так как новое состояние должно достигнуть известной степени или величины, чтобы его можно было чувственно воспринять. Поэтому ему предшествуют более слабые степени или меньшие протяжения, проходя которые оно постепенно вырастает. Всю эту совокупность степеней постигают под наименованием изменения, а время, которое они наполняют, и есть время изменения. Если мы применим это к телу, которому дан толчок, то ближайшим действием будет известное колебание его внутренних – частиц, посредством этого колебания импульс распространяется и переходит во внешнее движение. Аристотель совершенно правильно заключает из бесконечной делимости времени, что все, наполняющее время, следовательно, и каждое изменение, т. е. переход из одного состояния в другое, тоже должно быть бесконечно делимо, что, следовательно, все, возникающее в действительности, слагается из бесконечного числа частей, тем самым всегда возникает постепенно и никогда не возникает внезапно. Из указанных выше основоположений и из следуемого из них постепенного возникновения каждого движения Аристотель выводит в последней главе этой книги важное заключение, что неделимое, следовательно, точка, не может двигаться. С этим прекрасно сочетается кантовское объяснение материи как «движащегося в пространстве».

Этот впервые установленный и доказанный Аристотелем закон непрерывности и постепенности всех изменений изложен у Канта трижды: в § 14 его «*Dissertatio de mundi sensibilis et intelligibilis forma*», в «Критике чистого разума» (1-е изд., с. 207; 5-е изд., с. 253) [с. 272 рус. изд. 1964 г.] и, наконец, в «Метафизических началах естествознания», в конце «Общего примечания к механике». Во всех трех местах его изложение данного вопроса кратко, но и не так основательно, как доказательство Аристотеля, с которым оно по существу полностью совпадает; поэтому нет никакого сомнения в том, что Кант прямо или через посредство других авторов заимствовал эти мысли у Аристотеля, хотя он и нигде на него не ссылается. Тезис Аристотеля «нельзя считать, что мгновения следуют друг за другом, как точка за точкой» (Физика, IV, 10, 218а 18) выражен у Канта так: «между двумя мгновениями всегда имеется время», на это можно возразить: «его нет даже между двумя столетиями, ибо во времени, как и в пространстве, должна быть четкая граница». Вместо того, чтобы сослаться на Аристотеля, Кант в первом и самом раннем из приведенных изложений этого вопроса предпочитает отождествить предлагаемое им учение с *Lex continuitatis* Лейбница. Если бы они действительно совпадали, то это означало бы, что Лейбниц заимствовал данное доказательство у Аристотеля. Впервые Лейбниц изложил этот закон (по его собственному указанию на С. 104 «*Opera philos.* Ed. Erdmann») в письме к Бейлю, где он, однако, называет этот закон *principe de l'ordre general*, сопровождая его весьма общим и неопределенным рассуждением, которое носит преимущественно геометрический характер и не имеет прямого отношения к даже не упоминаемому им времени изменения.

## § 26. Объяснение этого класса объектов

Единственное существенное различие между человеком и животным, с давних пор приписываемое присущей только человеку особой познавательной способности, разуму, основано на том, что человек обладает классом таких представлений, которые недоступны животному: это – понятия, т. е. абстрактные представления в противоположность созерцаемым, из которых они, однако, выведены. Ближайшим следствием этого является то, что животное не говорит и не смеется; косвенным же – все то многое и великое, что отличает человеческую жизнь от жизни животного. Ибо с возникновением абстрактного представления и мотивация стала совершенно иной. Хотя поступки человека следуют с не менее строгой необходимости, чем поступки животных, из-за характера мотивации, которая состоит здесь из мыслей, делающих возможным при решении выбор (т. е. сознательный конфликт мотивов), место простого импульса, вызываемого предлежащими созерцаемыми предметами, заняло действие с определенным намерением, по размышлению согласно планам, максимам, в согласии с другими [людьми] и т. д.; это привело ко всему тому, что делает жизнь человека такой наполненной, такой искусственной и ужасной, что на этом Западе, который сделал его белым и куда за ним не могли последовать древние, истинные, глубокие, исконные религии его родины, он больше не узнает своих братьев и мнит, будто животные – нечто в корне иное, чем он, и, чтобы утвердиться в этом заблуждении, называет их скотами, осыпает бранными словами все их жизненные функции, которые присущи и ему, и провозглашает их бесправными, ожесточенно сопротивляясь признать напрашивющееся тождество его и их существа.

И тем не менее все различие, как уже было сказано, состоит в том, что кроме созерцаемых представлений, которые мы рассматривали в предыдущей главе и которые доступны и животным, человек вмещает в своем преимущественно для этого настолько большем мозгу и абстрактные представления, т. е. выведенные из созерцаемых. Такие представления назвали понятиями, так как в каждом из них, или, скорее, под каждым из них, содергится бесчисленное множество отдельных вещей, которые и составляют его совокупное содержание. Эти понятия можно также определить как представления из представлений, ибо, образуя их, абстрагирующая способность разлагает рассмотренные в предыдущей главе полные, следовательно, созерцаемые представления на их составные части, чтобы мыслить их обособленно, каждую саму по себе, как различные свойства или отношения вещей. В ходе этого процесса представления необходимым образом лишаются созерцаемости, подобно тому как вода теряет свою текучесть и прозрачность, если разложить ее на составные части. Ибо каждое обособленное (абстрагированное) свойство может быть мыслимо, но не может быть само по себе созерцаемо. Образование понятия вообще происходит посредством того, что у созерцаемо данного многое опускается, чтобы мыслить остальное само по себе; следовательно, в понятии мыслится меньше, чем дано в созерцании. Если при рассмотрении отдельных созерцаемых предметов в каждом нечто опускается и во всех сохраняется одно и то же, то оно составляет *genus* данного *species*. Таким образом, понятие каждого *genus* есть понятие каждого охватываемого им вида после устранения всего того, что не присуще всем *speciebus*. Каждое возможное понятие может быть мыслимо как *genus*; поэтому оно всегда есть общее и в качестве такового не созерцаемое. Поэтому оно имеет также свою сферу, которой служит вся совокупность того, что может мыслиться им. Чем выше мы поднимаемся в абстракции, тем больше мы опускаем и тем меньше мыслим. Высшие, т. е. самые общие понятия наиболее опустошены и в конце концов оказываются лишь легкой оболочкой; таковы, например, понятия бытия, сущности, вещи, становления и т. п. И, к слову сказать, что могут дать философские системы, сотканные из таких понятий и пользующиеся в качестве материала лишь подобными легкими оболочками мыслей? Они должны оказаться бесконечно пустыми, бедными и поэтому нестерпимо скучными.

Поскольку, как было сказано, субlimированные в понятия и при этом разложенные на свои составные части представления лишены всякой созерцаемости, они полностью ускользали бы от сознания и не позволили бы ему совершать намечаемые с их помощью мыслительные операции, если бы они не были чувственно фиксированы и утверждены произвольными знаками: это – слова. Поэтому слова, насколько они составляют содержание лексикона,

Шопенгауэр А. О четверояком корне закона достаточного основания filosoff.org т. е. язык, всегда обозначают общие представления, понятия, и никогда не обозначают созерцаемые вещи; лексикон же, который перечисляет отдельные вещи, содержит не слова, а только собственные имена и является либо географическим, либо историческим, т. е. перечисляет обособленное пространством или временем. Ибо, как мои читатели знают, время и пространство суть *principium individuationis*. Только потому, что животные ограничены созерцаемыми представлениями и неспособны к абстракции, а тем самым и к образованию понятий, они не могут говорить, даже если способны произносить слова; собственные имена они понимают. То, что это тот же недостаток, который не позволяет им смеяться, явствует из моей теории смешного в первой книге «Мира как воли и представления» (§ 13) и во втором томе (гл. 8).

Если подвергнуть анализу достаточно длинную и связную речь совершенно необразованного человека, мы найдем в ней такое богатство логических форм, членений, оборотов, оттенков и разного рода тонкостей, правильно выраженных с помощью грамматических форм со всеми их флексиями и конструкциями, а также с частым применением *sermonis obliqui* различных залогов глагола и т. д., – и все это настолько безукоризненно правильно, что вызывает изумление, и мы должны признать в этом развитую и стройную науку. Достигнуто же это на основе схватывания созерцаемого мира, претворять всю сущность которого в отвлеченные понятия – основное занятие разума, и выполнить это он может только посредством языка. Поэтому изучение языка открывает сознанию весь механизм разума, т. е. сущность логики. Совершенно очевидно, что для этого необходимы большая работа духа и напряженное внимание; силу для них дает детям их любознательность, которая сильна, когда она видит истинно полезное и необходимое, и лишь в тех случаях слаба, когда мы навязываем ребенку то, что не соответствует его восприятию. Таким образом, в ходе изучения языка со всеми его оборотами и тонкостями ребенок, даже грубо воспитываемый, прислушиваясь к разговору взрослых и говоря сам с собой, совершает развитие своего разума и осваивает ту истинно конкретную логику, которая заключена не в логических правилах, а непосредственно в их правильном применении, – подобно тому как человек с музыкальными способностями достигает гармонии без знания нот и генерал-баса, а просто игрой по слуху. Названную логическую школу посредством изучения языка не проходит только глухонемой; поэтому он почти столь же неразумен, как животное, если посредством обучения чтению он не получит очень искусственного, соответствующего его возможностям образования, которое становится для него суррогатом естественной школы разума.

## § 27. Польза понятий

Сущность нашего разума или способности мыслить состоит, как было показано выше, в способности к абстракции или созданию понятий: наличие этой способности в сознании и приводит, следовательно, к таким удивительным результатам. То, что она может этого достичнуть, зиждется по существу на следующем.

Именно потому, что в понятиях содержится меньше, чем в представлениях, из которых они абстрагированы, ими легче пользоваться, чем представлениями; понятия относятся к представлениям приблизительно как арифметические формулы к мыслительным операциям, из которых они возникли и которые они представляют, или как логарифм к его числу. Из множества представлений, из которых понятия выведены, они содержат ту часть, которая нужна; если же мы пожелали бы возродить с помощью фантазии эти представления, нам пришлось бы тащить за собой как бы груз несущественного, и это вносило бы путаницу, посредством же применения понятий мы мыслим только те части и отношения всех этих представлений, которые в каждом данном случае требует цель. Следовательно, пользование понятиями можно сравнить со сбрасыванием ненужного груза или с оперированием квинтэссенциями вместо растений, с хинином вместо хины. Вообще занятие интеллекта понятиями, следовательно присутствие в сознании рассматриваемого нами здесь класса представлений, и есть то, что, собственно, и в узком смысле называется мышлением. Его обозначают и словом рефлексия, которая, как оптический троп, выражает одновременно производность и вторичность этого вида познания. Это мышление,

Шопенгауэр А. О четверояком корне закона достаточного основания filosoff.org эта рефлексия и сообщает человеку ту разумность, которой лишено животное. Ибо, даря человеку способность мыслить тысячу вещей в одном понятии и в каждой из них лишь существенное, она позволяет ему опускать любые различия, тем самым и различия пространства и времени, и таким образом мысленно обозревать прошлое и будущее, а также отсутствующее, тогда как животное во всех отношениях связано с настоящим. Эта разумность, в свою очередь, следовательно способность обдумать, погрузиться в себя, и есть, собственно, корень всех теоретических и практических свершений, которыми человек столь значительно превосходит животное, прежде всего заботы о будущем, которая исходит из знания прошлого, затем преднамеренных, планомерных, методических действий для достижения поставленной задачи, сотрудничества многих ради одной цели – порядка, закона, государства и т. д. Но прежде всего понятия служат подлинным материалом наук, конечные цели которых сводятся к познанию особенного посредством общего, что возможно только посредством *dictum de omni et nullo*, а оно – только при наличии понятий. Поэтому Аристотель говорит: *Absque universalibus enim non datur scientia* (*Metaph.*, XII, cap. 9). Понятия – это именно те *universalia*, о сущности которых шел в средние века долгий спор между реалистами и номиналистами.

## § 28. Представители понятий.

### Способность суждения

С понятием не следует, как уже было указано, смешивать образ фантазии, который является собой созерцаемое и полное, следовательно, единичное представление, однако не вызванное непосредственно воздействием на чувства и поэтому не относящееся к комплексу опыта. Но и в том случае, если образ фантазии используется как представитель понятия, его следует отличать от него. Происходит это в тех случаях, когда хотят получить само созерцаемое представление, из которого возникло понятие, причем соответствующее ему, что невозможно, ибо не существует представления о собаке вообще, о цвете вообще, треугольнике вообще, числе вообще, не существует соответствующего этим понятиям образа фантазии. Вызывают образ, например, собаки, которая в качестве представления должна быть полностью определена, т. е. иметь определенную величину, форму, цвет и т. д., между тем как понятие, которое она представляет, этих определений не имеет. Пользуясь таким представителем понятия, мы всегда сознаем, что он не адекватен понятию, которое он представляет, а полон произвольных определений. Согласно с этими замечаниями высказывается Юм в первой части своих «*Essays on human understanding*» (ближе к концу), а также Руссо в «*Sur l'origine de l'inégalité*» (часть 1, в середине). Совершенно иному учит Кант в главе о схематизме чистых рассудочных понятий. Решить этот вопрос может только внутреннее наблюдение и отчетливое мышление. Пусть каждый исследует, сознает ли он в своих понятиях «монограмму чистой способности воображения a priori», например, встает ли перед ним при мысли о собаке нечто *entre chien et loup*, или в соответствии с данным здесь объяснением он мыслит либо понятие при помощи разума, либо при помощи фантазии представителя понятия как законченный образ.

Мышление в широком смысле слова, следовательно, вся внутренняя деятельность духа вообще, нуждается либо в словах, либо в образах фантазии: без того или другого оно лишено опоры. Но в том и другом одновременно нет необходимости, хотя они и могут проникать друг в друга для взаимной поддержки. Мышление в узком смысле, т. е. отвлеченное мышление, совершающееся с помощью слов, есть либо чисто логическое размышление, и тогда оно полностью остается в пределах своей области, либо оно подходит к границе созерцаемых представлений, чтобы прийти к соглашению с ними в намерении привести в связь эмпирически данное и схваченное в созерцании с отчетливо мыслимыми абстрактными понятиями и вполне овладеть им. Следовательно, мышление либо ищет для данного созерцаемого случая понятие или правило, под которое он может быть подведен, либо для данного понятия или правила случай, который их подтверждает. В этом качестве мышление – деятельность способности суждения, причем (по классификации Канта) в первом случае рефлектирующей, во втором – субсуммирующей. Таким образом, способность суждения – опосредствующее звено между созерцающим и абстрактным способами познания,

Шопенгауэр А. О четверояком корне закона достаточного основания filosoff.org или между рассудком и разумом. у большинства людей она существует лишьrudimentарно, часто даже только номинально\*; они обречены на то, чтобы ими руководили другие. С ними не следует говорить больше, чем это необходимо. Мышление, оперирующее с помощью созерцаемых представлений,— подлинное ядро познания, ибо оно возвращается к первоисточнику, к основе всех понятий. Поэтому оно — создатель всех истинно оригинальных идей, всех исконных основных воззрений и всех открытий, если только главную роль в них не играл случай. В таком мышлении преимущественно действует рассудок, тогда как в том первом, абстрактном мышлении — разум. Ему принадлежат известные мысли, которые долго бродят в уме, уходят и приходят, облекаются то в одно, то в другое созерцание, пока наконец, достигнув отчетливости, не фиксируются в понятиях и не находят себе выражения в словах. Правда, есть и такие мысли, которые никогда не находят слов, к сожалению, это наилучшие мысли: *quaes meliora sunt*, как говорит Апулей.

\*Пусть тот, кто считает это гиперболой, вспомнит о гётевском учении о цветах; а если он удивится тому, что я вижу в этом доказательство, то он сам дает для него второе.

Но Аристотель зашел слишком далеко, предполагая, что мышление вообще невозможно без образов фантазии. Такие его высказывания об этом в книгах «*De anima*» (III, cap. 3, 7, 8), как *anima sine phantasmate nunquam intellegit* и *qui contemplatur, necesse est, una cum phantasmata contemplatur*, а также в книге «*De memoria*», cap. 1: *fieri non potest ut sine phantasmate quidquam intellegitur*, произвели, однако, сильное впечатление на мыслителей 15-го и 16-веков, которые их часто и настойчиво повторяли. Так, например, Пико делла Мирандола говорит в книге «*De imaginatione*», cap. 5: *necesse est, eum, qui ratiocinatur et intelligit phantasmata speculari*; Меланхтон в работе «*De anima*», р. 130, говорит: *opportet intelligentem phantasmata speculari*, и Джордано布鲁но в «*De compositione imaginum*», р. 10: *dicit Aristoteles: «opportet scire volentem phantasmata speculari»*. В том же духе утверждает и Помпоний в «*De immortalitate*», р. 54 и 70. Можно утверждать лишь одно: каждое истинное и исконное познание, а также каждая подлинная философема должны иметь своим глубочайшим внутренним зерном, или корнем, какое-либо созерцательное схватывание. Оно, хотя мгновенное и единичное, придает всему рассуждению, сколь бы подробно оно ни было, дух и жизнь, подобно тому как капля соответствующего реагента придает всему раствору цвет произведенного осадка. Если рассуждение имеет такое ядро, оно подобно чеку банка, в кассе которого есть наличные деньги; наоборот, всякое другое рассуждение, основанное только на комбинации понятий, можно уподобить чеку такого банка, который в виде гарантии внес в депозит в виде обязательства другие бумаги. Всякое чисто умозрительное разглагольствование служит лишь уточнением того, что следует из данных понятий, и поэтому, в сущности, не дает ничего нового; следовательно, и заниматься этим можно было бы предоставить каждому для себя, вместо того, чтобы ежедневно наполнять этим целые книги.

## § 29. Закон достаточного основания познания

Но и мышление в более узком смысле не сводится к простому наличию в сознании абстрактных понятий, оно состоит в соединении или разъединении двух или нескольких из них с применением ряда ограничений и модификаций, предписываемых логикой в учении о суждениях.

Подобное отчетливо мыслимое и высказанное отношение понятий называется суждением. По отношению к этим суждениям закон основания также оказывается значимым, хотя в совершенно отличной от изложенной в предыдущей главе форме, а именно как закон основания познания, *principium rationis sufficiens cognoscendi*. В качестве такого он гласит: для того чтобы суждение выражало познание, оно должно иметь достаточное основание, и в силу этого свойства оно получает предикат истинное. Следовательно, истина

Шопенгауэр А. О четверояком корне закона достаточного основания filosoff.org есть отношение суждения к чему-то от него отличному, которое называется его основанием и, как мы тотчас увидим, само допускает значительное разнообразие видов. Однако поскольку оно всегда нечто такое, на что опирается или на чем покоится суждение, то немецкое слово основание (*Grund*) выбрано очень удачно. В латинском языке и во всех производных от него языках название основание познания совпадает с названием разума: то и другое называется *ratio*, *la ragione*, *la razon*, *la raison*, *the reason*. Это свидетельствует о том, что в познании оснований суждений видели главную функцию разума, его дело;. Эти основания, на которые может опираться суждение, могут быть разделены на четыре вида, и сообразно каждому из них истина, которую обретает суждение, различна. Эти четыре вида рассмотрены в следующих четырех параграфах.

### § 30. Логическая истинность

Суждение может иметь своим основанием другое суждение. Тогда его истинность логическая, или формальная. Имеет ли оно также и материальную истинность, остается нерешенным и зависит от того, обладает ли суждение, на которое оно опирается, материальной истинностью или сводится ли ряд суждений, на которое опирается это суждение, к суждению, обладающему материальной истиной.

Подобное обоснование суждения с помощью другого суждения происходит всегда посредством сравнения с ним; это совершается либо непосредственно, путем сопоставления, либо посредством противопоставления, либо, наконец, посредством привлечения третьего суждения, вследствие чего из отношения двух последних суждений друг к другу выясняется истина суждения, подлежащего обоснованию. Эта операция есть полное умозаключение. Оно достигается как противоположением, так и субсуммированием понятий. Поскольку умозаключение в качестве обоснования суждения с помощью другого суждения при посредстве третьего суждения всегда имеет дело только с суждениями, а они – только соединения понятий, которые есть единственный предмет разума, то построение умозаключений с полным основанием считается делом разума. Вся силлогистика – не что иное, как совокупность правил для применения закона основания к суждениям в их отношении друг к другу; следовательно, она – канон логической истинности.

Как обоснованные другим суждением следует рассматривать и те суждения, истинность которых существует из четырех известных законов мышления; именно они – те суждения, из которых следует истинность первых суждений. Например, суждение «треугольник есть ограниченное тремя линиями пространство» имеет своим последним основанием закон тождества, т. е. выраженную им мысль. Суждение «нет тела непротяженного» имеет своим последним основанием закон противоречия. Суждение «каждое суждение либо истинно, либо не истинно» имеет своим последним основанием закон исключенного третьего. Наконец, суждение «никто не может принять что-либо за истину, не зная почему» имеет своим последним основанием закон достаточного основания познания. То, что при обычном использовании разума суждения, которые следуют из четырех законов мышления, признают истинными, не сводя их сначала к этим законам как их предпосылкам – ибо большинство людей никогда и не слышали об этих отвлеченных законах, – столь же не делает эти суждения независимыми от названных законов, как не становится независимым чье-либо суждение: «если отнять у этого тела опору, оно упадет» – от его предпосылки, т. е. от закона: «все тела стремятся к центру земли», только потому, что этот закон не присутствует в сознании выносящего данное суждение. Поэтому я не могу одобрить, что до сих пор в логике всем, основанным только на законах мышления, суждениям приписывалась внутренняя истинность, т. е. они объявлялись непосредственно истинными, и эту внутреннюю логическую истинность отличали от внешней логической истинности, которая якобы состоит в том, что основанием здесь служит другое суждение. Каждая истинность есть отношение суждения к чему-нибудь вне его, а внутренняя истинность – противоречие.

### § 31. Эмпирическая истинность

Представление первого класса, следовательно, созерцание опосредствовано чувствами, тем самым опыт может быть основанием суждения; в этом случае суждение имеет материальную истинность, и поскольку суждение непосредственно основано на опыте – это эмпирическая истинность.

Суждение имеет материальную истинность – означает вообще: его понятия так связаны, разъединены, ограничены, как того требуют созерцаемые представления, на которых они основаны. Познать это – непосредственное дело способности суждения, которая, как было сказано, служит опосредствующим звеном между созерцающей и абстрактной, или дискурсивной, способностями познания, следовательно, между рассудком и разумом.

### § 32. Трансцендентальная истинность

Заложенные в рассудке и чистой чувственности формы созерцающего эмпирического познания могут быть в качестве условия возможности опыта основанием суждения, которое в этом случае есть синтетическое суждение *a priori*. Поскольку такое суждение имеет все-таки материальную истинность, эта истина трансцендентальна, потому что суждение основано не только на опыте, но и на заложенных в нас условиях его возможности, ибо оно определено именно тем, чем определяется сам опыт, а именно либо *a priori* созерцаемыми нами формами пространства и времени, либо *a priori* известным нам законом каузальности. Примерами таких суждений являются такие основоположения, как: две прямые линии не замыкают собой пространство, ничто не происходит без причины,  $3 + 7 = 21$ . Материя не может ни возникнуть, ни исчезнуть. Собственно говоря, примерами для этого рода истинности может служить вся чистая математика, равно и моя таблица предикабилий *a priori* во втором томе «Мира как воли и представления», а также большинство положений в «Метафизических началах естествознания» Канта.

### § 33. Металогическая истинность

Наконец, заложенные в разуме формальные условия мышления также могут быть основанием суждения, истинность которого лучше всего назвать, как я полагаю, металогической. Впрочем, это выражение не имеет ничего общего с «*Metalogicus*», написанным в XII в. Иоанном Солсберийским, поскольку он в своем *prologus* поясняет: *Metalogicus inscriptus est liber, quia Logicae suscepit patrocinium*, и более это слово не употребляет. Существует только четыре таких суждения металогической истинности; они давно найдены посредством индукции и названы законами всего мышления; хотя до сих пор не достигнуто единство относительно их выражений и числа, но в том, что они вообще должны обозначать, все совершенно согласны. Эти суждения таковы: 1) субъект равен сумме своих предикатов, или  $a = a$ ; 2) субъекту нельзя одновременно придать предикат и отказать в нем, или  $a = -a = 0$ ; 3) из двух контрадикторно противоположных предикатов один должен подходить каждому субъекту; 4) истинность есть отношение суждения к чему-нибудь вне его как его достаточному основанию.

То, что эти суждения являются выражением условий всякого мышления и поэтому имеют их своим основанием, мы узнаем посредством рефлексии, которую я назвал бы самоисследованием разума. Предпринимая тщетные усилия мыслить вопреки этим законам, разум узнает в них условия возможности мышления: мы

Шопенгауэр А. О четверояком корне закона достаточного основания filosoff.org обнаруживаем, что мыслить вопреки им так же невозможно, как двигать наши члены в направлении, обратном действию их суставов. Если бы субъект мог познать самого себя, мы познали бы эти законы и непосредственно, а не только посредством опытов над объектами, т. е. представлений. С основаниями суждений трансцендентальной истинности в этом отношении дело обстоит так же: они также достигают сознания не непосредственно, а сначала *in concreto*, посредством объектов, т. е. представлений. Попробуем, например, мыслить изменение без предшествующей ему причины, или возникновение, или исчезновение материи – мы тотчас осознаем невозможность этого, притом невозможность объективную, хотя она и коренится в нашем интеллекте; ведь в противном случае мы не могли бы довести ее до сознания субъективным путем. Вообще между трансцендентальной истинностью и истинностью металогической заметно большое сходство и известное соотношение, указывающие на их общий корень. Так, закон достаточного основания мы видим здесь как металогическую истинность, после того как в предыдущей главе он выступал как трансцендентальная истинность, а в последующей вновь явится в ином виде, не в виде трансцендентальной истинности. Поэтому-то я и стремлюсь представить в этой работе закон достаточного основания как суждение, имеющее четвероякое основание, – не четыре различных основания, которые случайно ведут к одному и тому же суждению, а четверояко представляющее основание, которое я образно называю четверояким корнем. Три других вида металогической истинности настолько сходны между собой, что при их рассмотрении почти неизбежно возникает стремление найти для них общее выражение, что я и сделал в девятой главе второго тома моей главной работы. Напротив, от закона достаточного основания они очень отличаются. Если бы мы захотели найти для этих трех других металогических истин аналог среди трансцендентальных, то нам пришлось бы выбрать ту, которая гласит, что субстанция, я хочу сказать материя, постоянна.

## § 34. Разум

Так как рассматриваемый в этой главе класс представлений свойствен только человеку и так как все то, что столь сильно отличает его жизнь от жизни животных и дает ему такие преимущества над ними, основано, как уже доказано, на его способности к этим представлениям, то эта способность и составляет, очевидно и бесспорно, разум, который испокон веку прославлялся как привилегия человека; и все то, что во все времена и у всех народов несомненно считалось выражением или свершением разума, *ratio, la ragione, la razon, la raison, the reason*, – очевидно сводится к доступному лишь познанию абстрактному, дискурсивному, рефлексивному, связанному со словами и опосредствованному, а не познанию интуитивному, непосредственному, чувственному, которое присуще и животным. Цицерон (*De oftic. I, 16*) совершенно правильно объединяет *ratio et oratio* и описывает их как *quaes docendo, discendo, communicando, disceptando, judicando conciliat inter se homines* и т. д. То же в «*De oar. deor.*» II, 7: *rationem dico, et si placet, pluribus verbis, mentem, consilium, cogitationem prudentiam*. Так же (*De legib. I, 10*): *ratio, qua*

*una praestamus beluis, per quam conjecture valemus, argumentamur, refellimus, disserimus, conficimus aliquid, concludimus*. В этом смысле всегда и всюду говорили о разуме все философы до Канта, который, хотя и сам определяет разум как способность к принципам и умозаключениям, тем не менее бесспорно дал повод к последующим искажениям. О согласии всех философов по этому пункту и об истинной природе разума в противоположность искажению его понятия профессорами философии в нашем веке я уже подробно говорил в восьмом параграфе первого тома «Мира как воли и представления», а также в приложении (2-е изд., с. 577–585; 3-е изд., с. 610–620) и вновь в шестой главе второго тома; и наконец, в «...Основных проблемах этики», с. 148–154 (2-е изд., с. 146–151). Поэтому я не считаю нужным повторять здесь все сказанное в этих работах и лишь добавляю к этому следующие соображения.

Профессора философии сочли возможным отнять у той отличающей человека от животного способности к мышлению и размышлению посредством рефлексии и понятий, которая нуждается в языке и создает возможность для него, способность, с которой связана вся рассудительность человека, а с нею и все

Шопенгауэр А. О четверояком корне закона достаточного основания filosoff.org свершения человека, которая поэтому именно так и в таком смысле понималась всеми народами и всеми философами,— сочли возможным лишить ее прежнего наименования и называть уже не разумом, а вопреки всякому словоупотреблению и здравому смыслу рассудком, а все из этой способности проистекающее — рассудительным, а не разумным; это звучало, как и должно было быть, неуклюже и неловко, как фальшивый тон. Ибо всегда и повсюду рассудком, *intellectus*, *acutus*, *perspicacia*, *sagacitas* и т. д., обозначали рассмотренную в предшествующей главе непосредственную, скорее интуитивную способность, а все вытекающие из нее действия, специфически отличающиеся от разумных действий, о которых здесь идет речь, называли рассудительными, умными, тонкими и т. д.; таким образом, всегда полностью различали рассудочное и разумное как проявления двух полностью и совершенно различных способностей духа. Однако профессора философии не могли считаться с этим; их политика требовала этой жертвы, и в таких случаях говорится: «Посторонись, истина! у нас высшие продуманные цели, посторонись, истина! In majorem Dei gloriam, ведь ты давно к этому привыкла! Или, может быть, ты платишь гонорар и оклад? Посторонись, истина, посторонись! помни о заработках и притаись в углу». Им, видите ли, понадобилось место и название разума для изобретенной и вымышленной, вернее и откровеннее, для совершенно ложной способности, каковая должна была вызволить их из трудностей, в которые вовлек их Кант, для способности непосредственных, метафизических, т. е. выходящих за пределы всякой возможности опыта, познаний, постигающих мир вещей в себе и их отношения; это прежде всего «богосознание», т. е. способность непосредственно постигать Господа Бога, а также *a priori* конструировать способ, которым Он создал мир; или, если это слишком тривиально, как Он посредством более или менее необходимого жизненного процесса извлек из себя и в известной мере породил мир; или же, что наиболее удобно, хотя и чрезвычайно комично, — просто «отпустил» его в конце аудитории, как это принято у знатных господ; и пусть теперь мир отправляется в путь, шествуя куда ему угодно. Для этого, правда, хватило нагости только у такого дерзкого изобретателя нелепостей, как Гегель. И такое кривлянье под наименованием познаний разума вот уже пятьдесят лет широко распространяется, заполняет сотни книг, именующих себя философскими, и эти книги, как можно было бы предположить, иронически называются наукой и научными — выражения, которые повторяются настолько часто, что вызывают отвращение. Разум, которому так нагло должно приписывать подобную мудрость, провозглашается «способностью сверхчувственного», также «идей», короче говоря, заложенной в нас, непосредственно применимой к метафизике, способностью, близкой к способности оракула. Однако по вопросу о способе перцепции всех этих великолепных сверхчувственных восприятий во взглядах adeptov в последние пятьдесят лет царит большое различие. По мнению самых дерзких, эта способность выражается в непосредственном созерцании разумом абсолюта, или *ad libitum* бесконечного и его эволюции к конечному. По мнению других, несколько более скромных, она не столько видит, сколько слышит, не прямо созерцает, а лишь внелет тому, что происходит в воздушных замках заоблачных высот, а затем добросовестно пересказывает это так называемому рассудку, который пишет, руководствуясь этим, философские компендии. И эта мнимая способность внимать (*Vernehnmen*) и дала, согласно остроте Яакоби, разуму его наименование (*Vernunft*), как будто не ясно, что оно заимствовано из разумом же обусловленного языка и связано со способностью разуметь слова в отличие от способности только слышать, которая присуща и животным. И тем не менее эта жалкая острота процветает в течение полувека, сливет серьезной мыслью, даже доказательством, и повторяется на тысячу ладов. Наконец, по мнению самых скромных, разум не может ни видеть, ни слышать, не способен ни лицезреть эти великолепия, ни получать вести о них, а может только предчувствовать их; из этого слова (*Ahndung*) изымается буква *d*, в результате чего на него накладывается печать глупости, которая при поддержке тупой физиономии апостола подобной мудрости обеспечивает ей успех.

Мои читатели знают, что я понимаю слово идея только в его первоначальном, платоновском смысле; его я основательно рассмотрел в третьей книге моего основного труда. Французы и англичане связывают со словом *idee* или *idea* вполне повседневный, но совершенно определенный и понятный смысл. У немцев, напротив, как только им говорят об идеях (особенно если произносят *Uedahen*), начинает кружиться голова, всякая рассудительность покидает их и они чувствуют себя так, как будто им надлежит подняться на воздушном шаре. Здесь и открывается поле деятельности для наших adeptов способности разума к созерцанию; поэтому самый наглый из них, известный шарлатан Гегель, назвал без всяких околичностей свой принцип мира и всех вещей идеей — и все решили, что этим они действительно нечто приобрели. Если же кто-нибудь не

Шопенгауэр А. О четверояком корне закона достаточного основания filosoff.org даст себя провести и спросит, что же такое эти идеи, способностью к которым считают разум, то в качестве объяснения ему преподносят обычно высокопарный, пустой, путаный набор слов в сложных периодах такой длины, что читатель, если он не заснет уже посередине этого, окажется в конце их в состоянии некоего оглушения, а не обретенного поучения, или начнет подозревать, что речь шла о чем-то вроде химер. Если же он потребует, чтобы его познакомили с такими идеями, ему предложат всякую всячину: это могут быть главные темы схоластики, которые, к сожалению, Кант сам неправомерно и ошибочно, как я показал в моей критике его философии, назвал идеями разума, правда, только для того, чтобы показать их полную недоказуемость и теоретическую неоправданность,— а именно представления о Боге, бессмертии души и реальном, объективно существующем мире и мировом порядке; в качестве вариации иногда приводят только Бога, свободу и бессмертие; то это абсолют, с которым мы в § 20 познакомились как с путешествующим в силу необходимости инкогнито космополитическим доказательством; иногда это — бесконечное в противоположность конечному, благо немецкий читатель довольствуется, как правило, этим набором слов и не замечает, что он может ясно мыслить при этом только «то, что имеет конец» и «что его не имеет». Излюблены также в качестве мнимых идей, особенно у людей сентиментальных и благодушных, «добро, истина и красота», хотя это только три очень широких и отвлеченных понятия, абстрагированные из бесчисленных вещей и отношений и поэтому очень бедные содержанием, как и тысячи других абстракций такого рода. Что касается их содержания, то выше, в § 29, я показал, что истина есть присущее только суждениям, следовательно, логическое свойство, а для понимания двух других абстракций, о которых здесь идет речь, я отсылаю к § 65 первого тома «Мира как воли и представления», а также ко всей третьей книге той же работы. Но если говорить об этих трех тощих абстракциях с достаточно таинственным и важным видом, поднимая брови до парика, то молодые люди легко могут вообразить, что за этим кроется Бог весть что, нечто совершенно особенное и невыразимое, в силу чего эти абстракции и заслуживают наименование идей и впрягаются в триумфальную колесницу мнимого метафизического разума.

Когда нас таким образом поучают, что мы обладаем способностью непосредственных материальных (т. е. предоставляющих материал, а не только форму), сверхчувственных (т. е. выходящих за пределы возможного опыта) познаний, способностью, которая направлена именно на метафизическое умозрение и для этого вложена в нас, что в этом и состоит наш разум, то я вынужден быть невежливым и назвать это ложью. Ведь самая поверхностная, но честная проверка самого себя убедит каждого, что мы просто не обладаем такой способностью. Этому соответствуют и результаты исследований, достигнутые в ходе времени авторитетными, одаренными и добросовестными мыслителями, а именно — что врожденное, априорное, независимое от опыта во всей нашей познавательной способности безусловно ограничено только формальной частью познания, т. е. сознанием собственных функций интеллекта и способа их единственной возможной деятельности, причем все эти функции нуждаются, чтобы дать материальные познания, в материале извне. Так, в нас заложены формы внешнего объективного созерцания, время и пространство, затем закон каузальности в качестве формы рассудка, посредством которой он строит объективный мир тел, и, наконец, формальная часть абстрактного познания: она изложена и представлена в логике, которая поэтому совершенно правильно названа нашими отцами учением разума. Но именно логика учит, что понятия, из которых состоят суждения и умозаключения,— а к ним сводятся все логические законы, — получают свой материал и свое содержание от созерцающего познания, так же, как создающий это познание рассудок получает материал, который дает содержание его априорным формам, из чувственного ощущения.

Следовательно, все материальное в нашем познании, т. е. все то, что не может быть сведено к субъективной форме, собственной деятельности, функции интеллекта, тем самым весь его материал, поступает извне, а именно в конечном счете из объективного созерцания телесного мира, которое исходит из чувственного ощущения. Это созерцательное и по своему материалу эмпирическое познание и есть то, что разум, действительный разум, перерабатывает в понятия, чувственно фиксирует их посредством слов, а затем использует при посредстве суждений и умозаключений как материал для своих бесконечных комбинаций, которые составляют ткань нашего мира мыслей. Таким образом, разум обладает отнюдь не материальным, а только формальным содержанием, и оно есть материал логики, содержащий только формы и правила для мысленных операций. Материальное же содержание разум должен брать для своего мышления исключительно извне, из созерцаемых представлений,

Шопенгауэр А. О четверояком корне закона достаточного основания filosoff.org созданных рассудком. На них разум упражняется в использовании своих функций, образуя прежде всего понятия: он опускает кое-что из различных свойств вещей и сохраняет ряд других, объединяя их в понятие. Однако из-за этого представления теряют свою созерцаемость, но, как было показано выше, обретают обозримость и легкость применения. Такова, и только такова, деятельность разума; доставлять же материал своими средствами он никогда не может. Разум имеет только формы: он женствен, он только принимает, не творит. Не случайно в латинском и германских языках разум женского рода, рассудок же мужского.

Когда говорят: «этому учит здравый разум» или «разум должен обуздывать страсти» и т. д., то отнюдь не имеют в виду, что разум дает из собственных средств материальные познания; этим указывают на результат разумного размышления, следовательно, на логическое следствие из положений, к которым пришло обогащенное опытом абстрактное познание и посредством которых мы можем легко обозреть и ясно увидеть как эмпирически необходимое, т. е. доступное в данном случае предвидение, так и основания и следствия наших собственных действий. «Разумно» и «согласно с разумом» всегда значит то же, что «следовательно» или «логично», как и наоборот; ведь логика – это только выраженная в системе правил естественная деятельность самого разума, и эти выражения (разумно и логично) относятся друг к другу как практика и теория. Именно в этом смысле разумным называют такой образ действий, который совершенно последователен, т. е. исходит из общих понятий и руководствуется в осуществлении своих намерений абстрактными мыслями, а не мимолетным впечатлением минуты; при этом совсем не выносится решение о моральности такого образа действий, – он может быть и дурным, и хорошим. Подробные разъяснения этого можно найти в моей «Критике кантовской философии» (2-е изд., с. 576 след.; 3-е изд., с. 610 след.), а также в «...Основных проблемах этики», с. 152 (2-е изд., с. 149 след.). Наконец, познания из чистого разума – это те, источник которых находится в формальной части нашей познавательной способности, будь то мыслящей или созерцательной, и которые мы можем доводить до нашего сознания *a priori*, т. е. без помощи опыта; они всегда основаны на положениях трансцендентальной или металогической истины.

Напротив, разум, который исконно собственными средствами давал бы материальные познания и поэтому выводил бы нас за все пределы возможного опыта и обогащал положительными данными, разум, который для этого должен был бы содержать врожденные идеи, – не что иное, как чистая фикция, созданная профессорами философии и порождение их страха, вызванного «Критикой чистого разума». Да известен ли этим господам некий Локк, читали ли они его? Быть может, один раз, давно, невнимательно, отдельные места, взирая в горделивом сознании своего превосходства на великого человека, произведения которого к тому же даны в плохом, ремесленном немецком переводе: ибо я не замечаю, чтобы знание новых языков увеличивалось в такой же степени, в какой, к великому сожалению, уменьшается знание древних. Впрочем, у этих господ не было и времени заниматься старыми брюзгами, ведь даже настоящее, основательное знание кантовской философии можно обнаружить разве что у немногих стариков. Ибо молодые годы того поколения, которое теперь пребывает в зрелом возрасте, надо было посвятить трудам «Гегеля, этого духовного исполина», «великого Шлейермахера» и «остроумного Гербarta». К сожалению, к сожалению! Ведь именно в том и заключается губительное влияние подобных университетских знаменитостей, того, что выходит из уст их почтенных коллег по должности и исполненных надежд кандидатов на подобную возрастающую славу героев кафедры, что посредственные головы, ремесленные изделия природы, восхваляются перед хорошей, доверчивой, неспособной еще вынести свое суждение молодежью как великие умы, как исключения и украшение человечества; и она устремляется со всем пылом юности на бесплодное изучение бесконечных и бездарных писаний таких людей, расточая короткое, драгоценное время, отведенное ей для высшего образования, вместо того, чтобы посвятить это время действительному обучению, предоставляемому творениями редких подлинных мыслителей, этих истинных исключений среди людей, *rar nantes in gurgito vasto*, которые на протяжении веков только иногда внезапно появляются, ибо природа сотворила каждого из них только один раз, а затем «разбила форму». И для нашей молодежи жили бы эти люди, если бы ее не лишили их влияния обманным путем безмерно вредоносные глашатаи дурного, эти члены большого то-варищества и содружества обыденных умов, которое всегда процветает и высоко развивает свое знамя, выступая как постоянный враг уничижающего его великого и подлинного. Благодаря им и их действиям наше время низведено до такого низкого уровня, что кантовская философия, постигнутая нашими отцами только

Шопенгауэр А. О четверояком корне закона достаточного основания filosoff.org после многолетнего серьезного изучения и ценой большого напряжения, стала чуждой нынешнему поколению; оно стоит перед ней, как №№59; №№57; №№57; №№62; №№60; №№61; №№59; №№62; №№55; №№65; №№61; №№45; №№57; , и пытается грубо, неуклюже, бесполково нападать на нее,— подобно варварам, бросающим камни в чужое им изваяние греческого бога. При таком положении дел я вынужден рекомендовать сегодня сторонникам непосредственно познающего, внемлющего, созерцающего, короче говоря, предоставляемого собственными средствами материальные знания разума как нечто для них новое знаменитую уже 150 лет работу Локка, первую книгу, решительно направленную против всех этих врожденных познаний, и особенно параграфы 21–26 ее третьей главы. Ибо хотя Локк заходит слишком далеко в своем отрицании всех врожденных истин, распространяя его и на формальные познания, что впоследствии блестяще опроверг Кант,— но в том, что касается всех материальных, т. е. предоставляемых материал, познаний, он совершенно и неоспоримо прав.

Я уже говорил об этом в моей «Этике», но должен это повторить, поскольку, как гласит испанская поговорка, нет более глухого, чем тот, кто не хочет слышать (*no hay peor sordo, que el que no quiere oír*): если бы разум был способностью, рассчитанной на метафизику, предоставляемой познания по их материалу и, следовательно, открывающей сведения, выходящие за пределы всего возможного опыта, то в человеческом роде необходимо должно было бы царить такое же согласие в вопросах метафизики, а тем самым и религии, ибо это одни и те же вопросы, как в вопросах математики; тогда каждого, кто в своих воззрениях в этой области отклонялся бы от мнения других, немедленно сочли бы не в здравом уме. Но происходит как раз обратное: ни в одном вопросе человеческий род не обнаруживает такого решительного несогласия, как именно в этом. С тех пор, как люди мыслят, философские системы повсюду выступают друг против друга и часто диаметрально противоположны друг другу; а с тех пор, как люди веруют (что еще древней), религии огнем и мечом борются друг с другом, обращаясь то к отлучению, то к пушкам. А для спорадически появляющихся еретиков во времена живой веры были не сумасшедшие дома, а тюрьмы инквизиции с надлежащими приспособлениями. Следовательно, и здесь опыт громко и неопровергнуто выступает против ложного учения о разуме как способности к непосредственным метафизическими познаниям или, вернее, к вдохновению свыше, и это учение поистине необходимо наконец подвергнуть строгому суду; ибо, *horribile dictu*, такая хромающая, такая явная ложь в течение полутора столетий повсюду распространяется в Германии, из года в год переходит с кафедры на скамьи и со скамей вновь на кафедры,— даже среди французов нашлось несколько глупцов, которые позволили навязать себе эту небылицу и теперь торгают ею во Франции вразнос; впрочем, там *bon sens* французов вскоре укажет *raison transcendante* на дверь.

Но где впервые высажена эта ложь и как появилась на свет эта небылица? должен признаться: ближайшим поводом послужил, к сожалению, кантовский практический разум с его категорическим императивом. Стоило только принять этот разум, и не оставалось ничего другого, как дать ему в качестве, *pendant* или близнеца столь же ни от кого не зависящий, следовательно, *ex tripode* вещающий метафизические истины теоретический разум. Блестящий успех этого я описал в «... Основных проблемах этики», с. 148 след. (2-е изд., 146 след.), к ним я и отсылаю читателя. Между тем, допуская, что Кант дал повод для этого ложного предположения, я должен все-таки прибавить: кто любит танцевать, тому легко подсвистывать. Поистине какое-то проклятие тяготеет над двуногим родом: вследствие своего сродства с искаженным и дурным ему даже в творениях великих умов больше всего нравится наихудшее, даже прямые ошибки; их он восхваляет и превозносит, а то, что действительно достойно восхищения, лишь допускает наряду с ними. Истинно великое, действительно глубокое в философии Канта теперь известно лишь очень немногим, ибо с прекращением серьезного изучения его работ должно было прекратиться и понимание их. Их читают, не вникая, для исторического ознакомления только те, кто воображают, что после Канта появилось еще кое-что, причем самое необходимое; поэтому изо всех их разглагольствований о философии Канта очевидно, что они знают лишь ее оболочку, ее внешнюю сторону, усвоили лишь ее грубые очертания, кое-где вырвали отдельные слова, но не проникли в ее глубокий смысл и дух. В философии Канта им всегда нравились прежде всего антиномии как очень хитрая штука, но еще больше практический разум с его категорическим императивом, а также основанная на этом моральная теология, которую Кант никогда не принимал всерьез; ведь теоретический догмат исключительно практического значения подобен деревянному ружью, которое можно, не опасаясь, давать детям, и относится к сфере «вымой мне шубу, но не замочи ее». Что же касается самого

Шопенгауэр А. О четверояком корне закона достаточного основания filosoff.org  
категорического императива, то Кант никогда не утверждал его как факт, напротив, неоднократно протестовал против такого его понимания и предложил его только как результат в высшей степени странной комбинации понятий, нуждаясь в якоре спасения для морали. Но профессора философии никогда не исследовали основу этого, так что до меня она, по-видимому, даже не была известна; под пурристическим наименованием «нравственного закона», который напоминает мне бюргеровскую мамзель Ларегль, они поспешили утвердить непоколебимую веру в категорический императив, даже уподобили его по массивности скрижалям Моисея, место которых он у них занимает. Правда, в моей работе об основе морали я подверг практический разум с его императивом анатомическому вскрытию и так ясно и бесспорно показал отсутствие в них жизни и истины, что хотел бы видеть того, кто сможет, опираясь на доводы, опровергнуть меня и честно восстановить значение категорического императива. Однако это не смущает профессоров философии. Для обоснования своей морали они не могут обойтись ни без своего «нравственного закона практического разума» в качестве удобного Deus ex machina, ни без свободы воли, ибо это два крайне существенных элемента их доморошенной пустой философии. То, что я убил то и другое, — не имеет значения, для них они продолжают жить, подобно тому как иной раз из политических соображений продлевают еще на несколько дней царствование уже почившего монарха. Моему беспощадному уничтожению этих двух басен храбрецы противопоставляют свою старую тактику: молчать, молчать, тихонько прокрадываться мимо, делать вид, что ничего не произошло, дабы публика думала, что не стоит и прислушиваться к тому, что говорит такой человек, как я. В самом деле, они ведь призваны к философии министерством, а я только природой. Правда, конце концов окажется, что эти герои поступают, как идеалистически настроенный страус, который полагает, что достаточно закрыть глаза — и охотник исчезнет. Ну что ж, поживем — увидим; лишь бы хоть теперь, пока я еще жив и мои работы нельзя препарировать по собственному вкусу, публика довольствовалась бесплодным пустословием, невыносимо скучной жвачкой, произвольными конструкциями абсолюта и школьной моралью этих господ; потом будет видно.

Пусть бы завтра уж прямое

Круг друзей приобретало,

Лишь сегодня бы дурное

Честь и место занимало.

Гёте. Западно-восточный диван,

V, д. 15 [перевод Фета]

Но знают ли эти господа, в какое время мы живем? Наступила давно возвещаемая эпоха: церковь колеблется, колеблется так сильно, что возникает вопрос, обретет ли она вновь точку опоры, ибо вера исчезла. Ведь со светом откровения дело обстоит так же, как со всяkim другим светом: немного темноты — его условие. Число тех, кого известная степень и объем знаний делают неспособными к вере, стало достаточно велико. Об этом свидетельствует повсеместное распространение плоского рационализма, все явственнее выставляющего свою бульдожью морду. Глубокие мистерии христианства, которые служили в веках предметом размышлений и споров, он совершенно спокойно берется измерить своим портняжным аршином и полагает при этом, что он удивительно умен. Прежде всего предметом насмешки стало для плоских рационалистов учение о первородном грехе, этом основном догмате христианства, ибо для них нет ничего яснее и достовернее того, что существование каждого человека началось с его рождения и поэтому он никак не мог явиться на свет во грехе. Как остроумно! А как при обеднении и нерадении в деревне начинают появляться волки, так и при указанных обстоятельствах поднимает голову всегда готовый к этому материализм в сопровождении своего спутника, бестиализма (называемого иными гуманизмом). Вместе с неспособностью к вере растёт потребность в познании. На шкале культуры есть точка кипения, где исчезает всякая вера, всякое откровение, все авторитеты и человек требует самостоятельного понимания, хочет, чтобы его учили, но при этом и убеждали. Помочи детства спадают с него: он желает стоять на собственных ногах. Но при этом его метафизическая потребность (мир как воля и представление, т. 2, гл. 17) столь же неистребима, как любая другая физическая потребность. Тогда становится серьезным стремление к философии, и жаждущее ее человечество взывает ко всем мыслящим умам, когда-либо созданным им в лоне своем. Тогда уже пустой болтовней и

Шопенгауэр А. О четверояком корне закона достаточного основания filosoff.org  
бессильными потугами духовных кастратов ничего нельзя достичь: тогда нужна  
действительно серьезная, т. е. стремящаяся к истине, а не к окладам и  
гонорарам, философия, которая не задается вопросом, нравится ли она  
министрам и советникам или подходит ли той или другой церковной партии  
данного времени; она ясно показывает, что призвание философии в совсем  
иnom, чем служить источником доходов для нищих духом.

Однако возвращаюсь к моей теме. К практическому оракулу, который Кант должно  
связал с разумом, был посредством требующего лишь некоторой смелости  
расширения присоединен теоретический оракул. Часть этого открытия следует, <sup>по-видимому</sup>,  
приписать Ф. Г. Якоби, а драгоценный подарок этого достойного  
человека с радостью и благодарностью приняли профессора философии. Ибо это  
выручило их из беды, в которую вовлек их Кант. Холодный, трезвый,  
размышающий разум, который так резко критиковал Кант, был низведен на  
степень рассудка и впредь должен был носить это наименование. Наименование  
же разума было передано совершенно воображаемой, на немецкий лад,  
вымышленной способности; она как бы открывала окошко в надлунный,  
сверхъестественный мир, и через это окошко можно было получить совершенно  
готовыми и отшлифованными все те истины, на которые прежний старомодный,  
честный, рефлектирующий и размышающий разум в течение многих веков тратил  
столько усилий, из-за которого вел столько споров. И на такой полностью  
лишенной всякого основания, полностью вымышленной способности уже пятьдесят  
лет зиждется так называемая немецкая философия, сначала как свободная  
конструкция и проекция абсолютного Я и его эманация в Не-Я, затем как  
интеллектуальное созерцание абсолютного тождества или индифференции и их  
эволюции к природе, или возникновения Бога из его темной основы или  
безосновности, а 1а Якоб Бёме, и, наконец, как чистое самопознание  
абсолютной идеи и балетная сцена самодвижения понятий; но при этом всегда  
также как непосредственное восприятие божественного, сверхчувственного,  
божества, красоты, истины, добра и, сверх того, всего, что  
заблагорассудится, или как простое предчувствие всех этих великолепий. И  
это разум? О нет, это фокусы, которые должны выручить из беды профессоров  
философии, оказавшихся в трудном положении из-за серьезной критики Канта, и  
помочь им как-нибудь, *per fas aut nefas*, выдать предметы государственной  
религии за выводы философии.

Дело в том, что главная обязанность профессоров философии заключается в  
том, чтобы философски обосновать и поставить вне всякого сомнения учение о  
Боге, творце и вседержителе мира, как личном, следовательно,  
индивидуальном, одаренном разумом и волей существе, сотворившем мир из  
ничто и правящем им с величайшей мудростью, могуществом и благостью. Но это  
ставит профессоров философии в затруднительное положение по отношению к  
серьезной философии. Ведь явился Кант, более чем шестьдесят лет тому назад  
написана «Критика чистого разума», в результате чего оказалось, что все  
доказательства, которые приводились для доказательства бытия Божия на протяжении  
всего существования христианства и которые могут быть сведены только к трем  
возможным видам аргументации, неспособны дать искомое; более того,  
обстоятельство и a priori устанавливается невозможность такого  
доказательства, а тем самым а невозможность спекулятивной философии, причем  
сделано это не так, как стало модным в наши дни, не с помощью пустословия,  
или гегелевской болтовни, из которой каждый может сделать все, что ему  
угодно; нет, это было сделано вполне серьезно и честно по старому добруму  
обычаю, следовательно, так, что за шестьдесят лет, хотя это многим было  
весма некстати, никто не мог представить серьезного возражения, и в  
результате этого доказательства бытия Божия потеряли доверие и перестали  
применяться. Да, с этого времени профессора философии стали очень  
высокомерно относиться к этим доказательствам, даже выражали к ним полное  
презрение, утверждая, что все это само собой разумеется и даже смешно  
прибегать к доказательствам. Ах! как жаль, что этого не знали раньше! Ведь  
тогда бы не пришлось в течение столетий тратить столько усилий на эти  
доказательства, и Канту не надо было бы обрушиваться на них всей силой  
своей критики разума. Правда, это презрение может иному напомнить лисицу и  
зеленый виноград. Впрочем, тот, кому захочется увидеть небольшой образец  
его, найдет очень характерный в философских работах Шеллинга (т. 1, 1809,  
с. 152 [с. 60 рус. изд. 1987 г.]). Пока одни из них утешались тем, что, по  
словам Канта, нельзя доказать и противоположное – как будто старому хитрецу  
неизвестно было *affirmanti incumbit probatio*, – спасителем в беде явился  
для профессоров философии Якоби с его удивительным открытием, которое дало  
немецким ученым нашего столетия совершенно особый разум, о котором дотоле  
не слышал и не ведал ни один человек.

Шопенгауэр А. О четверояком корне закона достаточного основания filosoff.org  
А между тем все эти уловки совершенно не были нужны. Ведь названная недоказуемость нисколько не ставит под сомнение само бытие Бога, так как оно непоколебимо зиждется на гораздо более прочной основе. Оно ведь дано откровением и тем вернее, что такое откровение дано только тому народу, который поэтому называется избранным. Это явствует из того, что познание Бога как личного правителя и творца мира, создавшего все во благо, обнаруживается только в еврейском и в обоих вышедших из него вероучениях, которые можно было бы в широком смысле назвать его сектами, и неизвестно ни одной религии какого-либо другого народа древнего или нового времени. Ведь никому не придет в голову уподобить Господа Бога, скажем, Браме индусов, который живет и страдает во мне, в тебе, в моей лошади, в твоей собаке, или Браме, который рождается и умирает, чтобы уступить место другим Брамам и которому к тому же ставится в вину и рассматривается как грех создание им мира\*,- не говоря уже о гордом сыне обманутого Сатурна, которому противится и угрожает гибелью Прометей. Если же мы обратимся к той религии, которая насчитывает на Земле наибольшее число последователей, следовательно, исповедуется большинством человечества и в этом смысле может называться главной,- т. е. к буддизму, то теперь уже нельзя скрывать, что он, будучи строго идеалистичен и аскетичен, вместе с тем резко атеистичен, причем настолько, что его священнослужители, когда им излагаются учение чистого теизма, с ужасом его отвергают.

\*Если Брама беспрерывно создает миры, то как могут существа низшего типа достигнуть покоя (Prabodh Chandra Daya. Перевод Дж. Тейлора, с. 23). Брама также и часть Тримурти, а он – олицетворение природы, как рождение, пребывание и смерть: таким образом Брама представляет рождение.

Поэтому (как сообщается в «*Asiatic researches*», vol. 6, p. 268, и в «*Description of Burmese empire*», p. 81, Сангермано) верховный жрец буддистов в Аве причисляет в переданном им католическому епископу трактате к шести проклятым ересям учение, согласно которому «есть существо, которое создало мир и все вещи и единственно достойно поклонения» (см.: Шмидт И. И. Исследования в области древнейшей истории среднеазиатской культуры. Петербург, 1824, с. 276). Именно поэтому И. И. Шмидт – превосходный петербургский ученый, которого я считаю самым основательным знатоком буддизма в Европе, говорит на с. 9 в своей работе «О родстве гностических учений с буддизмом»: «В работах буддистов отсутствует какое бы то ни было положительное указание на высшее существо как начало творения, кажется даже, что этот предмет намеренно обходится там, где он по логике вещей как будто выступает». В его «Исследованиях в области древнейшей истории среднеазиатской культуры» (с. 180) он пишет: «Система буддизма не знает вечного, несотворенного, единого божественного существа, которое было от века и создало все видимое и невидимое. Эта идея совершенно чужда буддизму и в буддистских книгах мы не найдем ни малейшего ее следа. Нет в них и творения; правда, здимое мироздание имеет начало, но оно произошло из пустого пространства в соответствии с последовательными и неизменными законами природы. Однако было бы ошибочно заключать, что нечто, называемое ли его судьбой или природой, признается или почитается буддистами как божественное начало; скорее наоборот: именно это развитие пустого пространства, этот его осадок или дробление на бесчисленные части, эта возникшая материя есть зло Jirtinschi или мироздания в его внутренних и внешних связях, из которых возник Ortschilang, постоянная смена в силу неизменных законов, после того как они были обоснованы этим злом». Он же говорит в своем выступлении от 15 сентября 1830 г. в Петербургской академии следующее: «Понятие творения чуждо буддизму, он ведает только возникновение миров» (с. 26), а на с. 27: «Следует признать, что в их системе нет места идеи об исконном божественном творении». Можно было бы привести сотню подобных примеров. Хочу здесь обратить вни-мание только еще на один, так как он широко известен и к тому же носит официальный характер. В третьем томе очень поучительной буддистской работы «*Mahavansi, Raja-ratnacari and Raja-vali*» (From *Lite Singhalese* by E. Upham. London, 1833) содержатся переведенные с голландского протоколы официальных опросов, которые голландский губернатор Цейлона провел около 1766 г. отдельно и последовательно с каждым из пяти верховых священнослужителей пяти главных пагод. Контраст между собеседниками, которые не могут понять друг друга, поразителен. Священнослужители, преисполненные, согласно учениям своей религии, любовью и состраданием ко всем живым существам, даже к голландским

Шопенгауэр А. О четверояком корне закона достаточного основания filosoff.org губернаторам, всеми силами стараются удовлетворить губернатора своими ответами. Но наивный и незлобивый атеизм этих благочестивых и даже энкратистских священнослужителей вступает в конфликт с глубочайшим сердечным убеждением уже в колыбели иудаизированного губернатора. Его вера сделалась для него второй природой, он никак не может понять, что эти духовные лица не теисты и все вновь и вновь задает им вопросы о высшем существе, о том, кто же создал мир, и т. п. Те же полагают, что не может быть существа более высокого, чем победоносно совершенный Будда Шакья Муни, царский сын, который добровольно жил нищим и до конца своей жизни проповедовал свое высокое учение во благо человечества, чтобы спасти всех нас от зла постоянного перевоплощения; мир же не создан никем (Как учил Гераклит, никто из богов и никто из людей не сотворил вселенной (др. – греч.); Платон. О возникновении души, гл. 5 [1014а] (лат.)), он создал себя сам (*selfcreated*), природа расстилает и вновь свертывает его; мир есть то, что, существуя, не существует; он необходимо сопровождает перерождения, а они являются следствиями нашего греховного бытия, и т. п. Так тянется эта беседа, занимающая около ста страниц. Я упоминаю о таких фактах главным образом потому, что еще в наши дни в работах немецких ученых религия непозволительным образом постоянно отождествляется с теизмом и считается, что это синонимы; между тем религия относится к теизму, как род кциальному виду, и действительно тождественны только иудаизм и теизм; поэтому мы и называем все народы, если они не евреи, не христиане и не магометане, язычниками. Магометане и евреи упрекают даже христиан в том, что, поскольку они веруют в учение о троице, они не чистые теисты. Ибо что бы ни говорили, в христианстве есть индийская кровь, поэтому оно все время стремится освободиться от иудаизма. Если бы кантовская критика разума, это самое серьезное нападение на теизм, на который когда-либо решались – почему профессора философии и поспешили устраниТЬ ее, – появилась в буддистских странах, в ней, сообразно приведенным выше соображениям, увидели бы не что иное, как назидательный трактат, направленный на основательное опровержение тамошних еретиков и благое утверждение ортодоксального учения идеализма, следовательно, учения о призрачном существовании являющегося нашим чувствам мира. Столь же атеистичны, как буддизм, и две другие утвердившиеся в Китае религии: даосизм и конфуцианство; именно поэтому миссионеры не могли перевести на китайский язык первый стих Пятикнижия: в этом языке нет слов, обозначающих Бога и творение. Миссионер Гюцлаф даже настолько честен, что говорит на с. 18 своей только что появившейся «Истории китайской империи» следующее: «Поразительно, что ни один из философов (в Китае), которые ведь в полной мере обладали видением природы, не возвысился до познания творца и владыки мира». В полном согласии с этим находится то, что говорит Милн, переводчик Shing-уи, в предисловии (цитируется И. Ф. Дэвисом в «The Chinese», chap. 15, p. 156): из этого произведения очевидно, «That the bare light of nature, as it is called, even when aided by all the light of pagan philosophy, is totally incapable of leading men to the knowledge and worship of the true God». Все это подтверждает, что единственная основа теизма – откровение; как это и должно быть, если откровение не излишне. Заметим в этой связи, что в слове «атеизм» заключена уловка, ибо оно с самого начала предполагает теизм как нечто само собой разумеющееся. Вместо атеизма следовало бы говорить неиудаизм, а вместо атеист – неиудей, тогда было бы правильно.

В виду того, что, как уже было сказано выше, бытие Божие – дело откровения и установлено им непоколебимо, оно не нуждается в человеческом подтверждении. Философия же – в сущности, излишняя и от нечего делать предпринятая попытка предоставить разум, т. е. способность человека мыслить, обдумывать, рефлектировать, только его собственным силам – подобно тому как иногда с ребенка на лужайке снимают помочи, предоставив ему испробовать свои силы, чтобы посмотреть, к чему это приведет. Такие испытания и попытки называют спекуляцией; при этом по логике вещей такая спекуляция отказывается признавать какой бы то ни было авторитет, божественный или человеческий, игнорирует его и идет своим путем, чтобы по-своему открыть высшие, важнейшие истины. Если же полученный таким образом результат окажется тем приведенным выше результатом, к которому пришел наш великий Кант, то она не должна поэтому сразу же поступаться всякой честью и совестью, подобно плуту искать окольные пути, чтобы только как-нибудь вернуться на иудейскую почву в качестве своей *conditio sine qua non*; напротив, она должна искренно и просто искать истину на других путях, открывающихся перед ней, никогда не следовать иному свету, кроме света разума, и продолжать уверенно и спокойно идти своим путем, не заботясь о том, куда она придет, как человек, который трудится во имя своего призыва.

Если наши профессора философии придерживаются иного мнения и полагают, что не могут с честью есть свой хлеб, пока они не возведут Господа Бога (будто он в них нуждается) на престол, то уже из этого ясно, почему им не могут нравиться мои работы и я отнюдь не человек их круга; действительно, я не могу служить с подобными людьми и на каждой ярмарке сообщать новейшие сведения о Господе Боге.

## Шестая глава

### § 35. Объяснение этого класса объектов

Третий класс предметов для способности представления составляет формальная часть полных представлений, а именно *a priori* данные созерцания форм внешнего и внутреннего чувства, пространства и времени.

В качестве чистых созерцаний они сами по себе и обособленно от полных представлений и от привходящих только посредством них определений наполненности или пустоты суть предметы способности представления, так как даже чистые точки и линии не могут быть представлены, а могут быть только созерцаемы *a priori*, подобно тому как бесконечная протяженность и бесконечная делимость пространства и времени суть только предметы чистого созерцания и чужды созерцанию эмпирическому. То, что отличает этот класс представлений, в котором время и пространство чисто созерцаются, от первого класса, в котором они (причем совместно) воспринимаются, – это материя; поэтому я определил ее, с одной стороны, как восприемлемость времени и пространства, с другой – как объективированную каузальность.

Напротив, рассудочная форма каузальности не есть сама по себе и обособленно предмет способности представления, а достигает сознания лишь вместе с материальной частью познания и в ней.

### § 36. Закон основания бытия

Пространство и время имеют ту особенность, что все их части находятся в таком отношении друг к другу, в силу которого каждая из этих частей определена и обусловлена другой. В пространстве это называется положение, во времени – последовательность. Это особые отношения, в корне отличающиеся от всех других возможных отношений наших представлений, вследствие чего их не может постигнуть посредством понятий ни рассудок, ни разум; они понятны нам только посредством чистого созерцания *a priori*: ведь из понятий нельзя уяснить, ; находится наверху, ; внизу, ; справа и что слева, что<sup>243</sup>; сзади и что» спереди, что<sup>\*</sup> прежде и что<sup>\*</sup> после. Кант совершенно правильно доказывает это тем, что различие между правой и левой перчаткой можно пояснить только созерцанием. Закон, по которому части пространства и времени определяют друг друга согласно указанному отношению, я называю законом достаточного основания бытия, *principium rationis sufficientis essendi*. Пример такого отношения дан уже в § 15 – связь между сторонами и углами треугольника, там было показано, что это отношение полностью отличается от отношения как между причиной и действием, так и между основанием познания и следствием; поэтому здесь условие может быть названо основанием бытия, *ratio essendi*. Само собой разумеется, что понимание такого основания бытия может стать основанием познания, так же,

Шопенгауэр А. О четверояком корне закона достаточного основания filosoff.org как понимание закона каузальности и его применения к определенному случаю служит основой познания действия, однако этим полное различие между основой бытия, становления и познания отнюдь не уничтожается. Во многих случаях то, что по одной форме нашего закона есть следствие, по другой оказывается основанием; так, очень часто действие есть основание познания причины. Например, повышение в показании термометра по закону причинности – следствие увеличившейся теплоты, а по закону основания познания – основание познания об усилении теплоты, а также суждения, выражающего это.

## § 37. Основание бытия в пространстве

В пространстве положение каждой его части, скажем, данной линии (то же относится к плоскостям, телам, точкам) относительно какой-либо другой линии определяет и ее, отличное от первого, положение относительно каждой другой возможной линии, так что последнее положение относится к первому в отношении следствия к основанию. Поскольку положение линии относительно любой из других возможных линий определяет и ее положение по отношению ко всем другим, следовательно, и принятое раньше как определенное положение относительно первого, то все равно, какую мы будем рассматривать как определенную первой и определяющую другие, т. е. какую сочтем *ratio* и какие – *rationata*. Объясняется это тем, что в пространстве нет последовательности, ведь именно посредством соединения пространства со временем возникает для общего представления о комплексе опыта представление одновременного бытия. Таким образом, в основании бытия в пространстве повсюду господствует аналогия с так называемым взаимодействием. Подробнее об этом будет сказано в § 48 при рассмотрении взаимности оснований. Поскольку каждая линия по своему положению столь же определяется всеми другими, сколь сама определяет их, то рассматривать какую-либо линию только как определяющую другие, а не как определенную ими можно лишь произвольно; положение каждой линии относительно другой допускает вопрос о ее положении относительно какой-либо третьей, и в силу этого второго положения первое есть необходимо таково, каково оно есть. Поэтому и в цепи оснований бытия, как и оснований становления, невозможно найти конец *a parte ante*, а вследствие бесконечности пространства и возможных в нем линий – и конец *a parte post*. Все возможные относительные пространства суть фигуры, ибо они ограничены, а все эти фигуры имеют из-за общности границ свое основание бытия одна в другой. *Series rationum essendi* в пространстве, как и *series rationum fiendi*, идут *in infinitum*, и не только, как последняя, в одном направлении, но по всем направлениям.

Доказать все это невозможно, ибо это положения, истина которых трансцендентальна, так как их основание – непосредственно в данном *a priori* созерцании пространства.

## § 38. Основание бытия во времени.

### Арифметика

Во времени каждое мгновение обусловлено предыдущим. Основание бытия в качестве закона последовательности здесь так просто, потому что время имеет только одно измерение и поэтому в нем не может быть многообразия отношений. Каждое мгновение обусловлено предыдущим, только через это предыдущее мгновение можно дойти до него; лишь поскольку предшествующее было, есть последующее. На этой связи частей времени основано исчисление, слова в нем служат лишь для того, чтобы отмечать отдельные шаги последовательности; следовательно, на этой связи основана и арифметика, которая учит только методическому сокращению исчисления. Каждое число предполагает предыдущие как основания его бытия: десяти я могу достигнуть только через все предшествующие числа и лишь благодаря этому знанию основания бытия я знаю,

## § 39. Геометрия

Так же на связи положения частей пространства основана вся геометрия. Поэтому она должна была бы быть разумением этой связи; но так как оно, как сказано выше, посредством понятий невозможно, а дается только созерцанием, то каждый геометрический закон должен был бы сводиться к такому созерцанию, и доказательство заключалось бы в ясном выявлении связи, от созерцания которой все зависит; ничего больше нельзя было бы сделать. Между тем мы видим, что в геометрии действуют совершенно иные методы. Только двенадцать аксиом Евклида считают основанными на созерцании, и даже из них только девятая, одиннадцатая и девятая основаны на отдельных различных созерцаниях, все же остальные – на понимании того, что в науке мы имеем дело, не как в опыте, с реальными вещами, которые пребывают сами по себе друг подле друга и могут быть до бесконечности различными, а с понятиями, – в математике с нормальными созерцаниями, т. е. с фигурами и числами, служащими законом для всякого опыта и поэтому соединяющими многообъемлемость понятия с полной определенностью единичного представления. Ибо хотя они в качестве созерцаемых представлений полностью определены и таким образом не оставляют места для общности, обусловленной неопределенностью, они тем не менее всеобщи, ибо суть только формы всех явлений и в качестве таковых применимы ко всем объектам, которым присуща подобная форма. Поэтому даже в геометрии к этим нормальным созерцаниям, как и к понятиям, можно применить то, что Платон говорит об идеях: что не могут существовать две одинаковые идеи, так как они были бы одной\*. Это было бы, говорю я, применимо и к нормальным созерцаниям в геометрии, если бы они в качестве только пространственных объектов не различались пребыванием друг подле друга, местом. Это, по словам Аристотеля, заметил и сам Платон: *item praeter sensibilia et species, mathematica rerum ait media*

*esse, a sensibilibus quidem differentia eo, quod perpetua et immobilia sunt, a speciebus vero eo, quod illorum quidam multa, quaedam similia sunt, species vero ipsa unaquaeque sola* (Metaph. 1, 6, с этим следует сравнить X, 1). Понимание того, что подобное различие в месте не уничтожает тождества в остальном, могло бы, как мне кажется, заменить те девять аксиом и более соответствовало бы сущности науки, цель которой познавать единичное из общего, чем построение девяти различных аксиом, основанных на одном соображении. Тогда к геометрическим фигурам относились бы слова Аристотеля: *in illis aequalitas unitas est* (Metaph. X, 3).

\*Платоновские идеи можно описать как нормальные созерцания, применимые не только, подобно математическим, к формальному, но и к материальному в полных представлениях; следовательно, как полные представления, которые в качестве таковых вполне определены и вместе с тем, как понятия, охватывают многое, т. е. согласно моему объяснению в § 28 служат представителями понятий, им, однако, совершенно адекватных.

Что же касается нормальных созерцаний во времени, чисел, то для них нет даже различия в пребывании друг подле друга, а есть просто, как в понятиях, *identitas indiscernibilium* и существует только одно пять и только одно семь. И здесь можно было бы найти основание того, что  $7 + 5 = 12$  не идентичное, как утверждает Гердер в своей «Метакритике», а, как глубокомысленно определил Кант, синтетическое суждение *a priori*, основанное на чистом созерцании. Идентичное суждение – это  $12 = 12$ .

Следовательно, на созерцание в геометрии ссылаются, собственно, только в аксиомах. Все остальные теоремы доказываются, т. е. приводится такое основание познания теоремы, которое заставляет каждого признать ее правильной: следовательно, выявляют логическую, а не «трансцендентальную» истинность теоремы (§§ 30 и 32). Истинность, которая лежит в основе бытия,

Шопенгауэр А. О четверояком корне закона достаточного основания filosoff.org а не познания, становится Очевидной только посредством созерцания. Поэтому после проведения геометрического доказательства мы обретаем, правда, уверенность в том, что доказанная теорема истинна, но совсем не понимаем, почему то, что она утверждает, таково, как оно есть, т. е. не проникаем в основание бытия, более того, обычно только теперь у нас возникает потребность в нем. Ибо доказательство посредством: указания на основание познания действует только как убеждение (*convictio*), не как уразумение (*cognitio*), поэтому было бы, пожалуй, вернее называть его *elenchus*, а не *demonstratio*. Этим объясняется, что оно оставляет обычно неприятное чувство, которое мы всегда испытываем при неполноте знания, причем здесь недостаточное знание того, почему нечто так, становится ощутимым посредством: данной уверенности в том, что это так. Ощущение при этом похоже на то, что мы испытываем, когда у нас незаметно вынимают что-либо из кармана или кладут туда, и мы не понимаем, как это было сделано. Данное основание познания без основания бытия, как это происходит в подобных демонстрациях, аналогично ряду физических положений, которые показывают явление, не умея объяснить его причину, как, например, опыт Лейденфроста, поскольку он удается в платиновом тигле. Напротив, познанное посредством созерцания основание бытия геометрической теоремы дает удовлетворение, как каждое обретенное знание. Если мы постигли основание бытия, то уверенность в истине теоремы зиждется только на нем, а отнюдь не на основании познания, данном доказательством. Например, шестую теорему своей первой книги: «Если в треугольнике два угла равны, то равны и противоположные им стороны» – Евклид доказывает так (см. рис. 3): в треугольнике  $abg$  угол  $abg$  равен углу  $agb$ ; я утверждаю, что тогда и сторона  $ag$  равна стороне  $ab$ .

ибо если сторона  $ag$  не равна стороне  $ab$ , то одна из них больше другой. Отнимем от большей стороны  $ab$  отрезок  $db$ , равный меньшей линии  $ag$ , и проведем линию  $dg$ . Так как (в треугольниках  $dbg$ ,  $abg$ )  $db$  равна  $ag$ , а  $bg$  принадлежит обеим, то две стороны  $db$  и  $bg$  равны двум сторонам  $ag$  и  $gb$ , взятым в отдельности, угол  $dbg$  равен углу  $agb$ , основная линия  $dg$  равна основной линии:  $ab$ , и треугольник  $abg$  равен треугольнику  $dbg$ , больший меньшему, что бессмысленно, следовательно,  $ab$  не неравна  $ag$ , следовательно, равна.

В этом доказательстве мы имеем основание познания истинности: теоремы. Но кто же основывает свою уверенность в этой геометрической истине на подобном доказательстве, а не на познанном созерцанием основании бытия, по которому (в силу необходимости, не допускающей дальнейшего доказательства, а доступной только созерцанию), если из обоих конечных точек линии исходят две другие линии и равномерно наклоняются друг к другу, они могут встретиться только в одной точке, находящейся на одинаковом: расстоянии от обеих конечных точек, потому что два возникающих угла составляют, собственно, только один угол, кажущийся двумя углами только из-за противоположного положения; поэтому нет основания, чтобы линии встретились ближе к одной точке, чем к другой.

Познавая основание бытия, мы выводим как необходимое следствие, обусловленное его условием, в данном случае – равенство сторон из равенства углов, – их связь; основание же познания дает нам только совместное бытие обоих. Более того, можно даже утверждать, что обычный метод доказательства убеждает нас, собственно, лишь в том, что оба равенства выступают в данной, принятой в доказательстве фигуре, а отнюдь не в том, что они всегда выступают вместе; в этой истине (поскольку необходимая связь не показана) мы обретаем только уверенность, основанную на индукции, и покоятся наше убеждение на том, что это обнаруживается в каждой фигуре, построенной нами. Правда, столь легко основание бытия бросается в глаза только в таких простых теоремах, как шестая теорема Евклида; однако я убежден, что в каждой, даже самой запутанной, теореме его можно выявить и свести достоверность теоремы к такому простому созерцанию. К тому же каждый *a priori* сознает необходимость такого основания бытия для каждого пространственного отношения, подобно необходимости причины для каждого изменения. Конечно, обнаружить такое основание в сложных теоремах очень трудно, а здесь не место проводить сложные геометрические исследования. Поэтому только для того, чтобы еще больше уяснить свою мысль, я сведу к основанию бытия не очень сложную теорему, в которой, однако, это основание не сразу бросается в глаза.

Пропускаю десять теорем и перехожу к шестнадцатой: «В каждом треугольнике,

Шопенгауэр А. О четверояком корне закона достаточного основания filosoff.org одна сторона которого продолжена, внешний угол больше, чем каждый из двух противостоящих ему внутренних». Доказательство Евклида таково (см. рис. 4).

Возьмем треугольник  $abg$ , продолжим сторону  $bg$  к  $d$ , и я утверждаю, что внешний угол  $agd$  больше, чем каждый из двух противостоящих ему внутренних. Разделим сторону  $ag$  пополам в точке  $e$ , проведем линию  $be$ , продолжим ее до  $z$  и сделаем  $ez$  равной  $eb$ , соединим точки  $z$  и  $g$  и продолжим  $ag$  до  $h$ . Так как  $ae$  равна  $eg$  и  $be$  равна  $ez$ , то две стороны  $ae$  и  $eb$  равны двум сторонам  $de$  и  $ez$ , взятым в отдельности, и угол  $aeb$  равен углу  $zeg$ , ибо это – вертикальные углы. Тем самым основная линия  $ab$  равна основной линии  $zg$  и треугольник  $abe$  равен треугольнику  $zeg$ : а остальные углы равны остальным углам, следовательно, и угол  $bae$  равен углу  $egz$ . Однако угол  $egd$  больше угла  $egz$ , следовательно, и угол  $agd$  больше угла  $bae$ . Если разделить пополам и линию  $bg$ , то подобным же образом можно доказать, что угол  $bgh$ , т. е. его вертикальный угол  $agd$ , больше, чем  $abg$ .

Я бы доказал эту теорему следующим образом (см. рис. 5). Для того чтобы угол  $bag$  был равен, а тем более превосходил бы, угол  $agd$ , линия  $ba$  (ибо это и означает равенство углов) должна была бы находиться по отношению к линии  $da$  в том же направлении, как  $bd$ , т. е. быть параллельной  $bd$ , другими словами, никогда не пересекаться с  $bd$ ; однако для того чтобы образовать треугольник, она должна (основание бытия) пересечься с  $bd$ , т. е. совершить противоположное требуемому для того, чтобы угол  $bag$  хотя бы достиг величины угла  $agd$ .

Для того чтобы угол  $abd$  был равен углу  $agd$ , а тем более превосходил его (ибо именно это и означает равенство углов), линия  $ba$  должна была бы находиться по отношению к линии  $da$  в том же направлении, что  $bd$ , т. е. идти параллельно  $bd$ , другими словами, никогда не пересекаться с ней; но для того чтобы образовать треугольник (основание бытия), она должна пересечься с линией  $ag$ , следовательно, совершив противоположное требуемому для того, чтобы угол  $abg$  хотя бы достиг величины угла  $agd$ .

Всем этим я отнюдь не хотел предложить новый метод математических демонстраций или заменить моим доказательством доказательство Евклида; для этого оно не подходит по всему своему характеру, а также потому, что оно предполагает понятие параллельных линий, которое лишь позже встречается у Евклида; я хотел лишь показать, что есть основание бытия и чем оно отличается от основания познания, которое действует лишь *convictio*, а это нечто совсем другое, чем понимание основания бытия. То, что в геометрии стремятся действовать лишь *convictio*, что производит неприятное впечатление, а не пониманием основания бытия, которое, как всякое понимание, удовлетворяет и радует, послужило, вероятно, одной из причин того, что многие люди глубокого ума не склонны заниматься математикой.

Не могу удержаться, чтобы не поместить здесь еще раз уже данную в другом месте фигуру (рис. 6); один взгляд на нее, без всяких рассуждений, убеждает в истинности теоремы Пифагора в двадцать раз больше, чем запутанное доказательство Евклида. Читатель, которого заинтересовала эта глава, найдет дальнейшее рассмотрение этой темы в «Мире как воле и представлении», т. 1, § 15 и т. 2, гл. 13.

## Седьмая глава

### § 40. Общее объяснение

Последний, предстоящий еще нашему рассмотрению, класс предметов способности представления очень своеобразен, но и очень важен: в нем для каждого заключен только один объект, а именно непосредственный объект внутреннего чувства, субъект воления, который есть объект для познающего субъекта и дан только внутреннему чувству; поэтому он является только во времени, не в пространстве, и даже в нем, как мы увидим, со значительным ограничением.

#### § 41. Субъект познания и объект

Каждое познание обязательно предполагает субъект и объект. Поэтому и самосознание не просто, а распадается, как и познание других вещей (т. е. способность созерцания), на познаваемое и познающее.

Здесь познаваемое выступает исключительно и полностью как воля.

Поэтому субъект познает себя только как валящего, а не как познающего. Ибо представляющее Я, субъект познания, будучи необходимым коррелятом всех представлений, их условием, никогда не может само стать представлением или объектом; к нему применимо прекрасное изречение священных Упанишад: *Id videndum non est: omnia videt; et id audiendum non est: omnia audit; sciendum non esi: omnia scit; et intelligendum non est: omnia intelligit. Praeter id, videns et sciens, et audiens, et intelligens ens aliud non est* (Oupnek'hat, vol. 1, p. 202).

Поэтому-то и не существует познания познания, ибо для этого нужно было бы, чтобы субъект отделился от познания и все-таки познавал бы познание, что невозможно.

На возражение: «я не только познаю, но и знаю, что я познаю» – я отвечу: твое знание о своем познании отличается от твоего познания только выражением. «Я знаю, что я познаю» утверждает не более, чем «Я познаю», а оно без дальнейших определений утверждает не более, чем «Я». Если твое познание и твое знание об этом познании отличаются друг от друга, то попробуй иметь каждое из них в отдельности: познавай, не зная об этом, или же знай о своем познании так, чтобы это знание не было бы одновременно познанием. Правда, от всякого особенного познания можно абстрагироваться и получить таким образом положение «Я познаю», которое есть последняя возможная для нас абстракция; но оно тождественно с положением «для меня существуют объекты», а это положение тождественно положению «я субъект», в котором не содержится ничего, кроме «Я».

Можно, конечно, спросить, откуда, если субъект не познаваем, нам известны его различные познавательные способности – чувственность, рассудок, разум? Они известны нам не потому, что познание стало для нас объектом, иначе о них не было бы столько противоречивых суждений; они получены посредством умозаключений, или, вернее, они – общие выражения для установленных классов представлений, которые во все времена более или менее определенно различались именно в этих познавательных способностях. Однако в отношении к необходимому в качестве условия корреляту этих представлений, субъекту, они абстрагированы от этих представлений и относятся, следовательно, к классам представлений совершенно так же, как субъект вообще к объекту вообще. Как вместе с субъектом тотчас полагается и объект (ибо в противном случае само это слово не имеет значения), а с объектом – субъект и, следовательно, быть субъектом означает то же, что иметь объект, а быть объектом – то же, что быть познаваемым субъектом, точно так же вместе с определенным каким-нибудь образом объектом тотчас таким же образом полагается и субъект как познающий. В этом отношении все равно, скажу ли я: объекты имеют такие-то присущие им особые определения – или: субъект познает таким-то и таким-то образом; все равно, скажу ли я: объекты следует разделять на такие классы – или: субъекту свойственны такие различные познавательные способности. Следы и этого понимания находятся в работах Аристотеля, в этом удивительном смешении глубокомыслия и поверхностности, как и вообще в них заключен

Шопенгауэр А. О четверояком корне закона достаточного основания filosoff.org зародыш критической философии. В работе «*De ahīma*» III, 8 он говорит: *anima quadammodo est universa, quae sunt*, затем, , а чувственность – форма чувственных объектов. Поэтому сказать ли: нет более чувственности и рассудка – или: миру пришел конец – одно и то же. Сказать ли: понятий не существует – или: разум исчез, остались только животные – одно и то же.

Непонимание этого отношения служит поводом спора между идеализмом и реализмом, который в последнее время идет между старым догматизмом и кантианцами или между онтологией и метафизикой, с одной стороны, и трансцендентальной эстетикой и трансцендентальной логикой – с другой; этот спор основан на непонимании указанного отношения при рассмотрении первого и третьего из установленных мною классов представлений, подобно тому как спор между реалистами и номиналистами в средние века был основан на непонимании этого отношения применительно ко второму из наших классов представлений.

## § 42. Субъект воления

Согласно сказанному, субъект познания никогда не может быть познан, никогда не может стать объектом, представлением. Однако так как мы обладаем не только внешним (в чувственном созерцании), но и внутренним самопознанием, а каждое познание по своей сущности предполагает познанное и познающее, то познанное в нас как таковое есть не познающее, а волящее, субъект воления, воля.

Исходя из познания, можно сказать, что «я познаю» – аналитическое суждение, напротив, «я волю» – синтетическое суждение, притом суждение *a posteriori*, а именно данное опытом, здесь внутренним опытом (т. е. только во времени). В этом смысле, следовательно, субъект воления был бы для нас объектом. Глядя внутрь себя, мы всегда находим себя золящими. Однако воля имеет много степеней от едва выраженного желания до страсти; а что не только все аффекты, но и все движения нашего внутреннего мира, которые подводятся под широкое понятие «чувство», суть состояния воли, я неоднократно показывал в «... Основных проблемах этики», с. 11 и в других местах.

Но тождество субъекта воления и познающего субъекта, благодаря которому (причем необходимо) слово «я» включает в себя и обозначает то и другое, – это узел мира, и поэтому оно необъяснимо. Ибо нам понятны только отношения между объектами, а среди них два лишь постольку могут быть одним, поскольку они – части целого. Напротив, здесь, где речь идет о субъекте, правила познания объектов неприменимы и действительное тождество познающего и познанного в качестве волящего, следовательно, субъекта с объектом дано непосредственно. И тот, кто ясно представит себе необъяснимость этого тождества, назовет его вместе со мной чудом ;

Подобно тому как субъективный коррелят первого класса представлений – рассудок, второго класса – разум, а третьего класса – чистая чувственность, коррелят этого четвертого класса мы находим во внутреннем чувстве или вообще в самосознании.

## § 43. Воление. Закон мотивации

Именно потому, что субъект воления дан самосознанию непосредственно, невозможно дальнейшее определение или описание того, что такое воление; это – самое непосредственное из всех наших познаний, притом такое, непосредственность которого должна в конечном счете озарить светом все остальные, весьма опосредкованные.

При каждом воспринятом нами решении, как других людей, так и собственного, мы считаем себя вправе спросить: почему? – т. е. мы предполагаем, что этому

Шопенгауэр А. О четверояком корне закона достаточного основания filosoff.org решению необходимо предшествовало нечто, из чего оно последовало и что мы называем основанием, точнее, мотивом последовавшего теперь действия. Без мотива действие для нас так же немыслимо, как движение неодушевленного тела без толчка или тяги. Тем самым мотив относится к причинам; он уже причислен к ним и охарактеризован как третья форма каузальности в § 20. Но вся каузальность – только форма закона основания в первом классе объектов, т. е. в данном внешнему созерцанию мире тел. Там она – связь изменений между собой, так как причина служит привходящим извне условием каждого процесса. Внутренняя сторона таких процессов остается для нас тайной, ибо мы всегда пребываем вне их. Мы видим, что данная причина с необходимостью влечет за собой такое действие, однако, как она достигает этого, что при этом происходит внутри, мы не узнаем. Мы видим, что механические, физические, химические действия, а также действия, вызванные раздражением, каждый раз следуют за соответствующими причинами, но никогда полностью не понимаем сущности процесса; главное остается для нас тайной; мы приписываем его свойствам тел, силам природы, а также жизненной силе, но все это лишь *qualitates occultae*. Не лучше обстояло бы дело и с нашим пониманием движений и действий животных и людей, они также воспринимались бы нами как вызванные необъяснимым образом их причинами (мотивами), если бы здесь нам не был открыт доступ во внутренний аспект процесса: мы знаем на основании своего внутреннего опыта, что это – акт воли, который вызывается мотивом, заключающимся только в представлении. Следовательно, воздействие мотива познается нами не только извне и поэтому только опосредованно, как все другие причины, а одновременно и изнутри, совершенно непосредственно и поэтому во всей его силе. Здесь мы как бы стоим за кулисами и проникаем в тайну, как причина своим сокровеннейшим существом вызывает действие, ибо здесь мы познаем совсем иным путем и поэтому совсем иным образом. Из этого следует важное положение: мотивация – это каузальность, видимая изнутри. Каузальность выступает здесь совсем иным образом, в совершенной иной среде, для совершенно иного рода познания: поэтому в ней следует видеть совершенно особую форму нашего закона, который предстает здесь как закон достаточного основания действия, *principium rationis sufficientis agendi*, короче, как закон мотивации.

Для дальнейшей ориентации в моей философии вообще я здесь добавлю, что, как закон мотивации относится к установленному в § 20 закону каузальности, так этот четвертый класс объектов для субъекта, следовательно, воспринимаемая в нас самих воля, относится к первому классу. Это – краеугольный камень всей моей метафизики.

По вопросу о характере и необходимости действия мотивов, их обусловленности эмпирическим, индивидуальным характером, а также познавательной способностью индивидов и т. д. я отсылаю к моей премированной работе о свободе воли, где все это подробно рассмотрено.

#### § 44. Влияние воли на познание

Не на причинности, собственно, а на выявленном в § 42 тождестве познающего и волящего субъекта основано влияние воли на познание; она заставляет его повторять представления, которые некогда были у него, вообще направлять свое внимание на то или иное и вызывать любой раз мыслей. И в этом воля определяется законом мотивации, соответственно которому она также тайно руководит так называемой ассоциацией идей; этому я посвятил отдельную главу во втором томе «Мира как воли и представления» (гл. 14). она – не что иное, как применение закона основания в его четырех формах к субъективному ходу мыслей, т. е. к наличию представлений в сознании. Весь этот механизм приводит в действие воля индивида, которая побуждает интеллект в интересах личности, т. е. для индивидуальных целей, присоединять к своим наличным представлениям представления, родственные им логически, или по аналогии, или по пространственной или временной близости. Между тем деятельность воли при этом столь непосредственна, что обычно отчетливо не сознается, и столь быстра, что мы подчас не осознаем даже повода к вызванному таким образом представлению и нам кажется, будто в наше сознание нечто проникло без всякой связи с чем-то другим; однако в том, что это не могло произойти, и заключается, как сказано выше, корень закона достаточного основания, и

Шопенгауэр А. О четверояком корне закона достаточного основания filosoff.org подробнее это объяснено в названной главе. Каждый внезапно возникающий в нашей фантазии образ, каждое суждение, которое не следует из предшествующего ему основания, безусловно вызваны актом воли, имеющим определенный мотив, хотя и этот мотив вследствие своей незначительности, и акт воли, поскольку его исполнение так легко, что совершается одновременно с ним самим, часто не замечаются.

## § 45. Память

Особенность познающего субъекта, вследствие которой он в воспроизведении представлений тем легче повинуется воле, чем чаще такие представления уже возникали у него, т. е. его, способность к упражнению, есть память. Я не могу согласиться с обычным пониманием ее как хранилища, где содержится запас готовых представлений, которые мы, следовательно, всегда имеем, хотя и не всегда это осознаем. Произвольное повторение имевшихся у нас представлений становится благодаря упражнению так легко, что, как только нам дается один член ряда представлений, мы сразу же вызываем остальные, часто даже как будто против нашей воли. Наилучший образ этого свойства нашей способности представления (Платон сравнивает память с мягкой массой, воспринимающей и хранящей отпечатки) дает, как мне кажется, сравнение с тканью, которая как бы сама образует сгибы, по которым ее часто складывают. Как тело учится посредством упражнения повиноваться воле, так повинуется воле и способность представления. Воспоминание отнюдь не есть, как обычно полагают, одно и то же представление, как бы извлеченное из хранилища; каждый раз действительно возникает новое представление, но благодаря упражнению – с особой легкостью; поэтому фантастические образы, которые, как нам кажется, мы храним в памяти, а по существу, лишь повторяем частым упражнением, незаметно изменяются, и мы замечаем, когда вновь после долгого времени видим старый знакомый предмет, что он не вполне соответствует нашему прежнему образу. Это было бы невозможно, если бы мы хранили совершенно готовые представления. Поэтому и все приобретенные нами знания при отсутствии упражнения постепенно исчезают из нашей памяти, ибо они поддерживаются только упражнением и привычкой; так, например, большинство ученых забывают греческий язык, а вернувшиеся из Италии художники – итальянский. Этим объясняется также и то, что, если мы некогда хорошо знали какое-нибудь имя, стихотворение и т. д., а затем в течение многих лет не вспоминали его, мы воспроизводим его с трудом, но если нам это удалось, вновь сохраняем его на несколько лет, так как теперь упражнение возобновлено. Поэтому тот, кто знает несколько языков, должен время от времени читать на каждом из них; этим он сохранит свое владение ими.

Этим объясняется также, почему окружающая обстановка и события нашего детства так глубоко запечатлеваются в памяти; происходит это потому, что в детстве мы имеем лишь немногие и преимущественно созерцаемые представления и, чтобы занять себя, беспрерывно повторяем их. Люди с недостаточной способностью к самостоятельному мышлению поступают так же в течение всей своей жизни (причем не только с созерцаемыми представлениями, но и с понятиями и словами), вследствие чего они часто, если этому не препятствуют тупость и духовная вялость, часто обладают очень хорошей памятью. Напротив, гений может и не отличаться выдающейся памятью, как сообщает о себе Руссо; это можно объяснить тем, что множество новых мыслей и комбинаций не оставляет времени на частые повторения; впрочем, гений с совсем плохой памятью встречается редко, так как энергия и подвижность всей способности мышления заменяет ему постоянное упражнение. Не надо также забывать, что Мнемозина – мать муз. Таким образом, можно сказать, что память подвержена двум антагонистическим влияниям: с одной стороны, энергии, представляющей способности, с другой – большинства занимающих ее представлений. Чем значительнее первый фактор, тем незначительнее должен быть для образования хорошей памяти и второй, и чем сильнее второй фактор, тем сильнее должен быть и первый. Поэтому люди, беспрестанно читающие романы, ухудшают этим свою память; ибо у них, как и у гения, множество представлений, однако не собственных мыслей и комбинаций, а чужих, быстро мелькающих сопоставлений, которые не оставляют места и терпения для повторения и упражнения; а того, что у гения компенсирует упражнение, им недостает. Впрочем, все это подлежит следующей коррекции: каждый обладает наилучшей памятью для того,

Шопенгауэр А. О четверояком корне закона достаточного основания filosoff.org что его интересует, и наихудшей для всего остального. Поэтому человек высокого ума невероятно быстро забывает мелочи и происшествия повседневной жизни, а также незначительных людей, с которыми он познакомился, тогда как ограниченные умы все это прекрасно помнят: тем не менее по отношению к тому, что для него важно и что само по себе значительно, первый обладает хорошей, даже поразительной памятью.

Вообще же нетрудно понять, что мы лучше всего запоминаем те ряды представлений, которые связаны друг с другом узами одной или нескольких категорий указанных видов оснований и следствий; труднее же – те ряды, которые связаны не друг с другом, а только с нашей волей по закону мотивации, т. е. составлены произвольно. В первом случае от половины труда нас освобождает *a priori* сознаваемая форма; это, как и вообще всякое познание *a priori*, побудило, вероятно, Платона утверждать, что учение всегда, есть только воспоминание.

То, что хотят закрепить в памяти, надо по возможности свести к созерцаемой картине, будь то либо непосредственно, либо как пример, как подобие, аналог или что угодно; ибо созерцаемое всегда лучше запоминается, чем мыслимое *in abstracto* или тем более только слова. Поэтому мы настолько лучше помним то, что мы пережили, чем то, что мы прочли.

## Восьмая глава

### § 46. Систематический порядок

Порядок, в котором я установил различные формы нашего закона, не систематичен; он избран только ради ясности, для того, чтобы предпослать более известное и то, что меньше всего предполагает остальное, – в соответствии с правилом Аристотеля: *et doctrina non a primo, ac rei principio aliquando inchoanda est, sed unde, quis facilis discat* (Metaph. IV, 1). Систематический же порядок, в котором должны были бы следовать классы оснований, таков. Сначала надо было бы привести закон основания бытия, причем прежде всего его применение во времени, как простую, содержащую лишь существенное схему всех остальных форм закона достаточного основания, даже как прототип всего конечного. Затем, после установления основания бытия и в пространстве, должен был бы последовать закон каузальности, а за ним закон мотивации и, наконец, закон достаточного основания познания, так как все предыдущие законы относятся к непосредственным представлениям, а этот закон – к представлениям из представлений.

Высказанная здесь истина, что время есть простая, содержащая лишь существенное схема всех форм закона основания, объясняет нам абсолютно совершенную ясность и точность арифметики, в чем ни одна другая наука не может с ней сравниться. Все науки зиждутся на законе основания, ибо они – всецело связь оснований и следствий. Но ряд чисел – это простой и единственный ряд оснований бытия и следствий во времени; ввиду этой совершенной простоты, исключающей всякие побочные элементы и какие бы то ни было неопределенные отношения, он не оставляет желать ничего лучшего по точности, аподиктичности и ясности. В этом все науки уступают арифметике, даже геометрия, ибо из трех измерений пространства возникает столько отношений, что обозрение их слишком трудно как для чистого, так и для эмпирического созерцания; поэтому сложные геометрические задачи решаются только вычислением, следовательно, геометрия спешит раствориться в арифметике. Что в других науках содержатся многие затемняющие элементы, мне доказывать нет необходимости.

#### § 47. Временное отношение между основанием и следствием

По законам каузальности и мотивации основание должно по времени предшествовать следствию. Это очень существенно, как я подробно показал во втором томе моей главной работы (гл. 4, с. 41, 42 второго издания, с. 44 и след. третьего издания); к этому я и отсылаю, чтобы не повторяться. После этого нас не введут в заблуждение примеры наподобие того, который приводит Кант (Критика чистого разума, 1-е изд., с. 202; 5-е изд., с. 248 [с. 268 рус. изд. 1964 г.]), а именно что причина комнатного тепла, печь, одновременна с этим ее действием; достаточно вспомнить, что не вещь – причина другой вещи, а состояние – причина другого состояния. Состояние печи, то, что она имеет более высокую температуру, чем окружающая ее среда, должно предшествовать сообщению ее тепла среде; а так как каждая нагретая струя воздуха уступает место притоку более холодной, то первое состояние, причина, а следовательно, и второе, действие, возобновляются до тех пор, пока печь и комната не будут иметь одинаковую температуру. Таким образом, здесь мы имеем не дляящуюся причину, печь, и дляющееся действие, комнатное тепло, которые одновременны, а цепь изменений, постоянное возобновление двух состояний, одно из которых есть действие другого. На этом примере видно, сколь неясное понятие каузальности было еще даже у Канта.

Напротив, закон достаточного основания познания не привносит временного отношения, а только отношение к разуму: следовательно, здесь до и после не имеют значения.

В законе основания бытия, поскольку он имеет силу в геометрии, также нет временного отношения, а есть только пространственное, о котором можно было бы сказать, что все происходит одновременно, если бы здесь «одновременно» так же, как и одно за другим, не было бы лишено значения. Напротив, в арифметике основание бытия не что иное, как именно само временное отношение.

#### § 48. Обращение оснований

Закон достаточного основания может в каждом своем значении служить основой гипотетического суждения, и каждое гипотетическое суждение в конечном счете зиждется на нем; при этом законы гипотетических умозаключений всегда сохраняют свою силу: заключать от наличия основания к наличию следствия и от отсутствия основания к отсутствию следствия правильно; но неправильно заключать от отсутствия основания к отсутствию следствия и от наличия следствия к наличию основания. Удивительно, что в геометрии все-таки почти всегда можно заключать и от наличия следствия к наличию основания, а также от отсутствия основания к отсутствию следствия. Это происходит потому, что, как было показано в § 37, каждая линия определяет положение другой, и при этом безразлично, с какой начинать, какую считать основанием и какую следствием. Удостовериться в этом можно, пройдя все геометрические теоремы. Только там, где речь идет не только о фигуре, т. е. о положении линий, но и о величине поверхности независимо от фигуры, большей частью нельзя заключать от наличия следствия к наличию основания, вернее, обращать теоремы и делать обусловленное условием. Примером этого может служить теорема: «Если у треугольников равные основания и равная высота, они равны по своим поверхностям». Ее нельзя перевернуть таким образом: «Если треугольники равны по своим поверхностям, то равны и их основания и высота». Ибо высота одного может относиться к высоте другого обратно отношению оснований.

О том, что закон каузальности не опускает обращения, так как действие никогда не может быть причиной своей причины и поэтому понятие взаимодействия в подлинном своем смысле недопустимо, было сказано уже выше, в § 20. Обращение по закону основания познания могло бы иметь место только

Шопенгауэр А. О четверояком корне закона достаточного основания filosoff.org при взаимозаменяющих понятиях, ибо только их сферы взаимно покрывают друг друга. Во всех остальных случаях оно образует *circulus viciosus*.

## § 49. Необходимость

Закон достаточного основания во всех своих формах есть единственный принцип и единственный носитель всей и каждой необходимости. Ибо необходимость не имеет иного истинного и ясного смысла, кроме неизбежности следствия, если дано основание. Поэтому необходимость всегда обусловлена, т. е. необусловленная необходимость была бы, следовательно, *contradictio in adjecto*. Быть необходимым может означать только одно: следовать из данного основания. Если же это определяют как то, «чего не может не быть», то тем самым дают лишь словесное объяснение и прибегают к очень отвлеченному понятию, чтобы избежать объяснения по существу. Но это убежище сразу же приходится покинуть, как-только задается вопрос: как же возможно или даже мыслимо, что нечто не может не быть, когда всякое бытие дано лишь эмпирически? И тогда оказывается, что это возможно лишь постольку, поскольку дано основание, из которого оно следует. Таким образом, быть необходимым и следовать из данного основания – взаимозаменяемые понятия, которые в качестве таковых могут повсюду заменять друг друга. Излюбленное философствующими болтунами понятие «абсолютно необходимого существа» содержит, следовательно, противоречие: предикатом «абсолютно» (т. е. «не зависимо ни от чего другого») уничтожается то определение, посредством которого «необходимое» мыслимо и имеет смысл. Перед нами опять пример неправильного употребления абстрактных понятий в качестве метафизической ловушки, подобной тем, которые я приводил, говоря о понятиях «имматериальная субстанция», «абсолютное основание», «причина вообще» и т. д.

Я считаю нужным вновь и вновь повторять, что все абстрактные понятия должны быть контролируемы созерцанием.

Поэтому соответственно четырем формам закона основания существует четвероякая необходимость: 1) Логическая, по закону основания познания, в силу которой, если допущены посылки, должно быть обязательно признано заключение. 2) Физическая, по закону каузальности, в силу которой, как только дана причина, действие не может не ПРОИЗОЙТИ. 3) Математическая, по закону основания бытия, в силу которой каждое отношение, выраженное правильной геометрической теоремой, таково, как она его выражает, и каждое правильное вычисление остается неопровергимым. 4) Моральная, в силу которой каждый человек, даже каждое животное, должно при наличии мотива совершить то действие, которое соответствует его врожденному и неизменному характеру и поэтому следует так же неизбежно, как любое другое действие какой-либо причины; хотя его и не так легко предсказать, как другие действия, из-за трудности распознать и вполне изучить индивидуальный эмпирический характер и свойственную ему сферу познания, исследовать которые нечто совсем иное, чем изучить свойства средней соли и по ним предсказать ее реакцию. Я не устаю это повторять из-за невежд и глупцов, которые, пренебрегая единодушными поучениями многих великих умов, все еще достаточно наглы, чтобы утверждать противоположное для поддержания своей доморощенной философии. Ведь я не профессор философии, которому необходимо подобострастно склоняться перед неразумием другого.

## § 50. Ряды оснований и следствий

По закону каузальности всякое условие всегда, в свою очередь, обусловлено, и притом одинаковым образом: поэтому *a parte ante* возникает *series in infinitum*. Так же обстоит дело и с основанием бытия в пространстве: каждое относительное пространство есть фигура, имеет границы, которые соединяют его с другим пространством и обусловливают фигуру этого другого, и так во

Шопенгауэр А. О четверояком корне закона достаточного основания filosoff.org в *всех измерениях in infinitum*. Но если рассматривать отдельную фигуру в себе, то ряд оснований бытия обретает конец, потому что мы начали с некоего данного отношения; подобно этому и ряд причин имеет конец, если остановиться на какой-нибудь, любой, причине. Во времени ряд оснований бытия имеет бесконечное протяжение как *a parte ante*, так и *a parte post*, ибо каждое мгновение обусловлено предыдущим и необходимо влечет за собой последующее; следовательно, время не может иметь ни начала, ни конца. Напротив, ряд оснований познания, т. е. ряд суждений, каждое из которых сообщает другому логическую истинность, всегда где-либо завершается,— либо в эмпирической, либо в трансцендентальной, либо в металогической истине. Если основанием высшего положения служит первая, т. е. если мы приходим к эмпирической истине и продолжаем спрашивать «почему», то мы требуем уже не основания познания, а причины, т. е. ряд оснований познания переходит в ряд оснований становления. Если же мы поступаем наоборот, т. е. предоставляем ряду оснований становления, чтобы он мог прийти к концу, перейти в ряд оснований познания, то это никогда не происходит из природы вещей, а совершается из особого умысла, следовательно, это — уловка, а именно софизм, известный под наименованием онтологического доказательства. Происходит это таким образом: после того как с помощью космологического доказательства достигнута причина, на которой хотели бы остановиться, чтобы сделать ее первой, а закон каузальности не успокаивается и продолжает спрашивать «почему», его тайно устраниют и подменяют его несколько похожим на него законом основания познания, следовательно, дают вместо требуемой здесь причины основание познания, которое черпают из подлежащего доказательству и поэтому еще проблематичного по своей реальности понятия и которое, так как оно все-таки основание, должно фигурировать в качестве причины. Конечно, это понятие было уже заранее приспособлено для этого, реальность была в него уже вложена, для приличия завернутая в несколько оболочек, и радостное изумление при обнаружении ее было таким образом подготовлено, как это было освещено уже выше, в § 7. Если же цепь суждений завершается положением трансцендентальной или металогической истины, и при этом продолжают спрашивать «почему», то на это не может быть дан ответ, так как вопрос не имеет смысла и неизвестно, какого он требует основания. Ибо закон основания есть принцип всякого объяснения: объяснить какую-либо вещь означает свести ее свойства или связь к какой-нибудь форме закона основания, согласно которой они должны быть такими, как они есть. Поэтому сам закон основания, т. е. связь, которую он в какой-либо форме выражает, не допускает дальнейшего объяснения, ибо нет принципа, который мог бы объяснить принцип всякого объяснения, подобно тому как глаз видит все, но не видит себя самого. Правда, ряды мотивов существуют, поскольку решение достигнуть определенной цели становится мотивом решения применить целый ряд средств: однако этот ряд всегда оканчивается *a parte priori* в каком-нибудь представлении из первых двух классов, где заключен тот мотив, который первоначально сумел привести в движение индивидуальную волю. То, что он смог это совершить, есть фактический материал для познания данного здесь эмпирического характера; но почему индивидуальная воля пришла вследствие этого в движение — на это ответить мы не можем, ибо умопостижаемый характер находится вне времени и никогда не становится объектом. Ряд мотивов как таковой находит, следовательно, в подобном последнем мотиве свой конец и переходит, в зависимости от того, был ли его последний член реальным объектом или только понятием, в ряд причин, или в ряд оснований познания.

## § 51. Каждая наука имеет своей путеводной нитью одну из форм закона основания преимущественно перед другими

Так как вопрос «почему» всегда требует достаточного основания и связь познаний по закону достаточного основания отличает науку от простого агрегата знаний, в § 4 «почему» было названо матерью наук.

Оказывается также, что в каждой науке одна из форм нашего закона служит путеводной нитью преимущественно перед другими, хотя и остальные находят в ней применение, только более подчиненное. Так, в чистой математике главной путеводной нитью служит основание бытия (хотя изложение доказательств продвигается только посредством основания познания); в прикладной математике одновременно выступает и закон каузальности; в физике, химии,

Шопенгауэр А. О четверояком корне закона достаточного основания filosoff.org геологии и т. д. он всецело господствует. Закон основания познания безусловно находит большое применение во всех науках, так как во всех них частное познается из общего. Но главной путеводной нитью и почти единовластным он служит в ботанике, зоологии, минералогии и в других классифицирующих науках. Если все мотивы и максимы, какими бы они ни были, рассматривать как данные для объяснения поступков, то закон мотивации служит главной путеводной нитью в истории, политике, прагматической психологии и т. д.; если же предметом исследования становятся сами мотивы и максимы по их ценности и происхождению, то этот закон служит путеводной нитью этики.

В 12-й главе второго тома моей главной работы (с. 126 2-го изд., с. 139 3-го изд.) дано высшее разделение наук, построенное по этому принципу.

## §52. Два главных результата

В данной работе я пытался показать, что закон достаточного основания служит общим выражением для совершенно различных отношений, каждое из которых зиждется на особом и (так как закон достаточного основания синтетичен a priori) на a priori данном принципе; по принципу однородности следует заключить, что эти четыре закона, открытые по принципу спецификации, так же, как они совпадают в общем выражении, проистекают из одного и того же первоначального свойства всей нашей познавательной способности как из своего общего корня; в нем надо видеть внутренний зародыш всей зависимости, относительности, бренности и конечности объектов нашего сознания, пребывающего в границах чувственности, рассудка и разума, деления на субъект и объект или того мира, который великий Платон многократно низводил до . И который христианство сообразно той

форме нашего закона, которую я определил в § 46 как его простейшую схему и исконный тип всякой конечности, метко называет временностью. Общий смысл закона основания сводится вообще к тому, что всегда и повсюду каждое есть лишь посредством другого. Однако так как закон основания во всех своих формах априорен, следовательно, коренился в нашем интеллекте, его нельзя применять к целому всех существующих вещей, к миру, вместе с этим интеллектом, в котором он пребывает. Ибо такой предстающий посредством априорных форм мир именно поэтому есть только явление, следовательно, все, что утверждается о нем только вследствие этих форм, не может быть применено к нему самому, т. е. к представляющей себя в нем вещи в себе. Поэтому нельзя сказать: «Мир и все вещи в нем существуют только посредством другого» – а это положение и есть космологическое доказательство.

Если мне в данной работе удалось достигнуть названного выше результата, то от каждого философа, который строит свои умозрения на законе достаточного основания или вообще говорит об основании, следовало бы, как я полагаю, требовать, чтобы он определил, какого рода основание он имеет в виду. Можно бы думать, что, когда речь идет об основании, это происходит само собой и спутать здесь что-либо невозможно. Однако есть слишком много примеров, когда либо путают выражения «основание» и «причина», употребляя их в одном значении, либо говорят вообще об основании и обоснованном,, о принципе и принципиате, об условии и обусловленном без ближайшего определения, – может быть, именно потому, что в глубине души сознают неоправданность употребления этих понятий. Так, даже Кант говорит о вещи в себе как основании явления (Критика чистого разума, 1-е изд., с. 590\* [с. 497 рус. изд. 1964 г.]), об основании возможности всякого явления, об умопостигаемом основании явлений, об умопостигаемой причине, о неизвестном основании возможности чувственного ряда вообще (с. 499), о лежащем в основании явлений трансцендентальном объекте и основании того, почему наша чувственность подчинена этим, а не всем другим высшим условиям (с. 531); и так во многих местах. Все это, как мне кажется, плохо согласуется с его вескими, глубокомысленными, даже бессмертными словами: «Случайность\*\* вещей есть лишь феномен и может привести только к регрессу, определяющему феномены, т. е. к эмпирическому регрессу» (с. 498).

То, что после Канта понятия «основание» и «следствие», «принцип» и  
Страница 74

Шопенгауэр А. О четверояком корне закона достаточного основания filosoff.org «принципиат» и т. д. употребляются еще значительно более неопределенны и совершенно трансцендентно, известно каждому, кто знаком с новыми философскими работами.

Против этого неопределенного употребления слова основание, а вместе с тем и закона достаточного основания вообще, я высказываю следующее возражение, которое одновременно представляет собой второй, тесно связанный с первым, результат данной работы касательно ее подлинного предмета. Хотя четыре закона нашей познавательной способности, общим выражением которых служит закон достаточного основания, и свидетельствуют общностью своего характера и тем, что все объекты субъекта разделены между ними, о своем происхождении из одного и того же первоначального свойства и внутренней особенности познавательной способности, являющей себя как чувственность, рассудок и разум, так что, даже если вообразить возможность возникновения нового, пятого класса объектов, следовало бы предположить, что в нем также выступил бы в новой форме закон достаточного основания, – тем не менее нельзя говорить просто об основании, и основания вообще не существует так же, как не существует треугольника вообще; оно существует только в абстрактном, полученном в дискурсивном мышлении понятии, которое как представление из представлений служит только средством мыслить многое посредством одного. Так же, как каждый треугольник должен быть остроугольным, прямоугольным или тупоугольным, равносторонним, равнобедренным или неравнобедренным, и всякое основание (поскольку мы имеем только четыре, притом строго разделенных, класса объектов) должно принадлежать к одному из указанных четырех возможных видов оснований; оно должно иметь силу в пределах одного из указанных четырех возможных классов объектов нашей способности представления, который, следовательно, вместе с этой способностью, т. е. со всем миром, уже предполагает употребление этого основания данным и держится по сю сторону его; но оно не имеет силы вне этого класса или даже всех объектов. Если же кто-нибудь мыслит об этом иначе и полагает, что основание вообще есть нечто другое, чем выведенное из оснований четырех видов и выражающее их общность понятие, то мы можем возобновить спор реалистов и номиналистов, причем, я в данном случае буду на стороне последних.

\* далее в тексте ссылки на страницы «Критики чистого разума» Канта Шопенгауэр относит, как правило, к этому же изданию.

\*\* Имеется в виду эмпирическая случайность, которая у Канта означает зависимость от других вещей; к моему несогласию с этим я отсылаю к моей «Критике кантонской философии», с. 524 2-го изд. (с. 552 3-го изд.).

## О ЧЕТВЕРОЯКОМ КОРНЕ ЗАКОНА ДОСТАТОЧНОГО ОСНОВАНИЯ философское исследование

Примечания составлены Б. В. Мееровским и И. С. Нарским.

Сочинение написано А. Шопенгауэром в 1813 г. в качестве докторской диссертации. Представленная в Иенский университет, диссертация получила высокую оценку, и 2 октября того же года Шопенгауэру была присвоена степень доктора философии. Значительно исправленное и дополненное второе издание сочинения вышло в свет в 1847 г. В русском переводе впервые было издано в 1892 г., затем вошло в Собрание сочинений Шопенгауэра в переводе и под редакцией Ю. И. Айхенвальда (т. 1, М., 1901).

Настоящее издание содержит новый перевод, выполненный М. И. Левиной по немецкому оригиналу: Arthur Schopenhauers sämtliche Werke. Dritte, verbesserte und beträchtlich vermehrte Auflage. Bd. 3. München, 1912.

Шопенгауэр А. О четверояком корне закона достаточного основания filosoff.org  
Необходимость в новом переводе публикуемых в настоящем издании сочинений  
вызвана погрешностями и пропусками, имеющимися в переводе  
Ю. И. Айхенвальда, и устранением встречающихся в нем архаизмов. Иноязычные  
цитаты даны в большинстве случаев в переводе Ю. И. Айхенвальда и сверены с  
соответствующими первоисточниками и сопоставлены с новыми русскими  
переводами Б. В. Мееровским и И. С. Нарским. При составлении примечаний  
использовался также справочный аппарат указанного выше немецкого издания.

Данная работа – введение и первая, методологическая часть философской  
системы Шопенгауэра. Учение о различных четырех видах (формах) основания  
(логическом – для познания, математическом через свойства времени и  
пространства – для стабильного бытия, каузально физическом – для  
материального проходящего бывания и мотивационно этическом – для бывания  
психического) создает схему для всей онтологии Шопенгауэра. Это учение было  
навеяно ему «критическим» Кантом с его различием логического,  
пространственно-временного, категориального и морально-практического  
трансцендентализма. Во время написания своей работы Шопенгауэр еще не знал,  
что различие между видами достаточного основания Кант заимствовал у  
Христофора Августа Крузия, автора «Очерка необходимых истин разума» (1754).

: #\_t001

Тем поклоняемся, кто нашей душе сообщил четверицу, вечно текущей природы  
источник и корень (др. – греч.) – этот текст пифагорейской клятвы был  
помещен Шопенгауэром в издании 1847 г. Понятие «четверица» им  
перетолковано, поскольку у пифагорейцев оно означало единство точки (1),  
линии (2), поверхности (3) и объема (4), символизирующее принцип  
телесности.

если бы даже всем твоим современникам зависть сокнула уста, придут люди,  
которые будут судить без злобы и снисхождения (По [слание] 79) (лат.).

Меркурия можно вырезать из любого дерева (лат.).

сущности не должны быть умножаемы сверх необходимости (лат.) – известный  
принцип оккамистов; разнообразие сущностей не должно минимизироваться  
случайным образом (лат.).

См.: Кант И. Соч.: В б т. Т. М., 1964. С. 686.

Ясность – в том добросовестность философов (фр.) – изречение моралиста де  
Вовенарга (Vauvenargues) (1715–1747) из его «Reflections et Maxtaes», 729.

Даже истинные мнения стоят немного, пока кто-либо не соединит их связью  
причинного рассуждения (Менон [98а], двуяз. изд.) (лат.).

Всякое разумное знание, или даже имеющее хотя бы некоторое отношение к  
разуму, имеет дело с причинами и основаниями (лат.) (метафизика, VI, 1  
1025в7).

Все, что совершается, совершается необходимо по какой-нибудь причине... ибо  
как же могло бы оно совершиться без нее? (Филеб, [26e], двуяз. изд.)  
(лат.).

Все, что совершается, необходимо совершается по какой-нибудь причине; ибо  
невозможно, чтобы произошло что-нибудь без причины (лат.) (Тимей, 28а.).

«О судьбе» [11, 574e]:... Самое важное и главное, по-видимому, то, что  
ничего не совершается без причины и все имеет предшествующую причину  
(лат.).

«втор[ая] аналит[ика]»: Мы убеждены, что просто знаем каждую вещь, когда  
предполагаем, что нам известна причина, по которой вещь существует, и что  
она-то и есть действительная причина вещи, и что иначе последняя не могла  
бы существовать [1, 2, 71в 9–13] (лат.).

Всем этим основам свойственно быть первоначалом, откуда все есть, либо  
делается, либо познается (лат.) (Метафизика, V, 1, 1013а, 17).

«Втор[ая] аналит[ика], II, 11, 94а 21]: Есть четыре причины: одна объясняет, что есть вещь; другая необходимо должна быть, если что-нибудь есть; третья – что есть первый двигатель вещи; четвертая – для чего вещь (лат.).

причины материальные, формальные, действующие и целевые... в «метафизических рассуждениях» Суареса... рассужд [ение] 12, разд [ели] 2 и 3 (лат.).

«О сне и бодрствовании» (лат.).

«Метаф[изика]», «Рит[орика]», «О растениях» (берлинское) изд.) (лат.).

предшествующие причины [вывода] (др. – греч.) (вторая аналитика, I, 2, 71в 22).

не причина [выдается] за причину («О софистических опровержениях») [5, 167в 21] (лат.).

ошибка «сверхъ сказанного» [т. е. проистекающая не только от слов]... ошибка «[выдавания] не причины за причину» (лат.).

«Против математиков»... «Против натурфилософов» (лат.).

мы не исследуем, существует ли причина, так как нет ничего самодостовернее этого... (рассужд[ение] 12, разд[ел] 1) (лат.).

оборот с преждепрошедшим [временем] (фр.); к вящей славе Божьей (лат.).

совершенство, безмерность (лат.).

Должно заметить, что для каждой существующей вещи необходимо есть какая-либо определенная причина, по которой она существует... Наконец, нужно заметить, что эта причина, в силу которой какая-либо вещь существует, или должна заключаться в самой природе и определении существующей вещи (именно в силу того, что существование присуще ее природе), или же должна находиться вне ее Эт[ика], ч. I, теор[ема] 8, схол[ия] 2) (лат.).

Из необходимости божественной природы должно вытекать все, что только может представить себе бесконечный разум (Эт[ика], ч. I, теор. 16) (лат.).

Все, что существует, выражает... могущество Бога, составляющее причину всех вещей (Там же, теор. 36, доказательство).– Бог – имманентная причина всех вещей, а не действующая извне (Там же, теор. 18).– Бог – производящая причина не только существований вещей, но и сущности их (Там же, теор. 25).Эт[ика], ч. III, теор. 1, доказательство]: Из всякой данной идеи необходимо должно вытекать какое-либо действие... Никакая вещь не может быть уничтожена иначе, как внешней причиной. – Доказательство]: Определение какой бы то ни было вещи утверждает сущность этой вещи, но не отрицает ее; иначе говоря, оно полагает сущность вещи, а не уничтожает. Поэтому, поскольку мы исследуем только самую вещь, а не внешние причины, мы не можем найти в ней ничего такого, что могло бы ее уничтожить [ч. III, теор. 4 и доказат.]. (лат.).

Самая безмерность природы Бога является причиной или основанием, вследствие которых Он не нуждается ни в какой причине для своего существования... сущность субстанции необходимо предполагает существование: следовательно, субстанция будет причиной самой себя (Эт[ика], ч. I, теор. 7) (лат.).

Так как в природу субстанции входит существование, то ее определение должно заключать в себе необходимое существование, и поэтому уже из ее простого определения следует заключать о ее существовании... То, природа чего... рассматриваемая сама по себе, заключает в себе существование, есть причина самого себя [Этика, ч. I, теор. 8, схолия 2] (лат.).

разум из данного определения какой бы то ни было вещи выводит различные свойства, которые на самом деле необходимо вытекают из нее...: из необходимости божественной природы... должно вытекать бесконечное [множество вещей] в бесконечных модусах;.. Бог – производящая причина всех вещей [Этика, ч. I, теор. 16, доказат.] (лат.).

«Против ерес[ей]», кн. 1, гл. 1: Они говорят, что на высотах, которые нельзя охватить взором и назвать по имени, существует предвечный, совершенный Эон, которого именуют и первоначалом, и прародителем, и [Бездна – др. – греч.]. Непостижимый и незримый, вековечный и нерожденный, бесконечные века времени пребывал Он в глубоком покое и уединении. Вместе с Ним было Размышление, которое называют и Благодатью, и Молчанием (№№ 933; №№ 947; №№ 951). И некогда этот №№ 965; №№ 952; №№ 959; №№ 962; возжелал создать из себя начало всех вещей, и это замыщенное Им создание, как семя, ввел Он в лоно Молчания (№№ 963; №№ 953; №№ 947; №№ 951), которое было вместе с Ним. И Молчание, восприняв это семя и зачавши, родило Разум, равный и подобный своему родителю, единственно могущий вместить величие своего Отца. И этот Разум они называют и Единородным, и Отцом, и Началом всех вещей (лат.).

В силу закона достаточного основания мы усматриваем, что они одно явление не может оказаться истинным или существующим, ни одно утверждение – справедливым без достаточного основания того, почему это именно так, а не иначе [Лейбниц. Монадология, § 32] (фр.).

«О достаточном основании»; принцип достаточного основания; принцип познания; Принципом... называется то, что содержит в себе основание другого... 1) принцип бывания (причина)... основание действительности другого; например, если камень нагревается, то основанием, почему теплота вошла в камень, служат огонь или солнечные лучи.– 2) принцип бытия... основание возможности другого: в том же примере основание возможности, почему камень в состоянии воспринять теплоту, заключается в существе, или способе строения, камня [Вольф Хр. Онтология, 1730, §§ 866 и 874] (лат.).

побудительную причину, или основание, определяющее волю [Там же, § 940] (лат.).

(принцип познания, основание – результат основания)... (действующая причина – результат действия) (лат.).

«Медицинские ежегодники» (нем.).

Они ищут обоснования для того, что не имеет обоснования, ибо обоснование доказательства не есть опять доказательство (лат.) (Аристотель. Метафизика, IV, 6, 1011а 12).

еще не произошедшие события возможны, случившиеся [в свое время] события [уже не могут быть не случившимися] (лат.).

Шопенгауэр ссылается здесь на первую главу второй книги «Трансцендентальной диалектики» в «Критике чистого разума» И. Канта, а затем на «Общее замечание о переходе от рациональной психологии к космологии» в конце этой главы, цитируя неточно.

как действительность; как возможность (др. – греч.).

Причина – это начало, от которого зависит существование, или действительность, другого существа (лат.) (Вольф Хр. Онтология, § 881).

«об отношении между причиной и действием» (англ.).

первая причина; причина себя – противоречие в [самом] понятии (лат.); священники; первопричина (англ.).

напрямую (лат.).

скрытое качество (лат.); «Новые размышления об отношении телесного к духовному»; причина, или действие (фр.); основание, или причина (лат.).

«Письмо о слепых [в назидание зрячим]» (фр.).

роговица, водянистая влага, хрусталик и стекловидное тело (лат.).

«Оптика», вопрос (англ.).

«Научные отчеты»; знаменитые коллеги; опыт (фр.); внутренние изменения

Шопенгауэр А. О четверояком корне закона достаточного основания filosoff.org  
глаза (лат.).

«философские труды», т. 35 (англ.).

«Глаз: трактат о способе сохранения этого органа в нормальном состоянии и об улучшении зрения» (Лондон, [изд-во Черчилля], 1839)...: «Определенная идея расстояния, как и идея формы и величины, приобретается только зрением и осязанием и путем рефлексии над впечатлениями этих обоих чувств; но для этого мы должны принимать в расчет мускульное движение и произвольное передвижение индивидуума. Каспар Гаузер в подробном отчете о своем собственном опыте в этом отношении сообщает, что непосредственно после своего освобождения из темницы, когда бы он ни смотрел из своего окна на внешние предметы, например на улицу, сад и т. д., ему всегда казалось, что прямо перед его глазами стоит глухая перегородка, покрытая смесью всевозможных красок, среди которых он не мог распознать и различить ничего определенного. Он рассказывает далее, что лишь спустя некоторое время, в продвижение своих прогулок вне дома, он мог убедиться, что показавшееся ему сначала перегородкой из различных красок, а также и некоторые другие предметы, в действительности – совершенно отдельные вещи; наконец перегородка исчезла, и он стал видеть и познавать все вещи в их действительных отношениях. Слепорожденным, которые лишь в последние годы прозревают благодаря операции, иногда кажется, что все объекты прикасаются к их глазам и лежат так близко к ним, что они боятся споткнуться о них. Иногда они подпрыгивают по направлению к луне в предположении, что ее можно достать; иной раз они бегут вслед за облаками, плывущими по небосклону, для того чтобы поймать их, или совершают какие-нибудь другие нелепости... Поскольку идеи приобретаются путем рефлексии над ощущениями, то для того, чтобы из чувства зрения могла образоваться точная идея предметов, способности души никогда не должны быть расстроены и смущены в своей деятельности. Доказательством этому служит приводимый Гасламом пример мальчика, который не имел недостатка в зоркости, но был слаб рассудком (*understanding*); и вот на 17-м году жизни он был не способен распознавать расстояние до объектов, особенно в высоту; он часто протягивал руку к гвоздю на потолке или к луне, чтобы достать их. Таким образом то, что исправляет и уясняет идею, или восприятие видимых объектов, это – рассудок (*judgment*)» (англ.) (Franz. The eye. L., 1839, p. 34–36).\*Шопенгауэр имеет в виду случай с найденным на улице юношей, который, как выяснилось, с раннего детства находился в чьем-то заточении. Ансельм Р. фон Фейербах, отец знаменитого философа, в 1832 г. в Аnsбахе опубликовал книгу «Каспар Гаузер – пример преступления в отношении душевной жизни (Kaspar Hauser – ein Beispiel eines Verbrechens am Scelenleben)».

«О жизни и разуме» (2-е изд., П [ариж], 1858, [р. 49])... «Противоположность между мозговыми шишками и долями мозга»...: «Надо проводить большое различие между чувствами (*sens*) и рассудком (*Intelligence*). Удаление шишки влечет за собой потерю ощущения, чувства (*sens*) зрения; сетчатка становится нечувствительной, а зрачок – неподвижным. Удаление мозговой доли сохраняет ощущение, чувство (*le sens*), чувствительность сетчатки, подвижность зрачка; оно разрушает только восприятие. В первом случае это факт сенсорный, во втором – мозговой, в первом случае лишаются чувства, во втором – восприятия. Развличие восприятий и ощущений [точнее было бы сказать: раздражений.– Б. А., и И. И.] – это важный факт, который доказывается на примере зрения. Есть два способа лишить зрения операцией в черепной области: 1) экстирпация шишек – это потеря чувства (*sens*), ощущения; 2) экстирпация мозговых долей – это потеря восприятия, рассудка. Чувственность не есть рассудок, мыслить не значит чувствовать – и вот вся философия перевернута. Идея не есть ощущение – вот еще одно доказательство коренного порока этой философии» (фр.).

«Развличие между чувственностью и восприятием»: «вот один из моих экспериментов, который ясно показывает различие между чувственностью и восприятием. Когда у животного удаляют, собственно говоря, мозг (лобные доли или же мозговые полушария), оно теряет зрение. Но по отношению к глазу ничего не изменилось: объекты продолжают отпечатлеваться на сетчатке, зрачок способен сужаться, зрительный нерв чувствителен, абсолютно чувствителен. И тем не менее животное совсем не видит; нет больше видения, хотя все органы ощущения сохраняются. Воспринимать, а не ощущать (*sentir*) – вот первый элемент рассудка (*l'intelligence*). Восприятие – часть рассудка (*l'intelligence*), ибо оно исчезает вместе с рассудком и вследствие удаления одного и того же органа – лобных долей или мозговых полушарий; чувственность же [точнее здесь: раздражимость.– Б. М. и И. Н.] совсем не

Шопенгауэр А. О четверояком корне закона достаточного основания filosoff.org часть рассудка, так как она сохраняется после исчезновения рассудка и удаления лобных долей или мозговых полушарий\* (фр.) (Flourens, p. 77). \*Имеется в виду книга Гаслама «Наблюдение над слабоумием и меланхолией».

ум (*mens*) видит, ум и слышит; слепо и глухо остальное. (О хитр[ости] животных [гл. 3, 961a]): ибо раздражение глаз и ушей не дает ощущения, если отсутствует рассудок... У физика Стратона есть трактат, который доказывает, что «без рассудка совсем не может быть никакого ощущения»... отсюда необходимо все, что мы чувствуем, также и разуметь, поскольку мы по своей природе чувствуем с помощью рассудка (*intelligendo*)... Эвмей, не одному тебе только мудрость присуща: все, что на свете живет, рассудком (*intellectum*) обладает... («О воздержании») (лат.).

«Опыт и вычисление» (фр.).

«Опыты о человеческом рассудке» (англ.). Шопенгауэр неточно сообщил название работы д. Юма «Исследование (Inquiry) о человеческом понимании [в других переводах: познании, рассуждении]».

по этому поводу (лат.) («Заявление по поводу «Наукоучения» Фихте» – «Научное приложение» к Иенской «Литературной газете») (нем.).

Это место из «Аналогий опыта» (Вторая аналогия) «Критики чистого разума» Канта Шопенгауэр цитирует неточно (ср. с. 267 рус. изд. 1964 г.). Подобные случаи имеют место иногда и в дальнейшем. Первое и второе издания «Критики...» Шопенгауэр сопоставил только по вопросу «опровержения идеализма». Вообще он предпочитает цитировать «Критику чистого разума» Канта по первому ее изданию, указывая во многих случаях соответствующие страницы также 5-го немецкого издания.

последовательно (лат.).

«Истина чувственных вещей заключается только в связи явлений, которая должна иметь свое основание, и именно это отличает их от сновидений.– Истинным критерием, по отношению к чувственным предметам я считаю связь явлений, гарантирующую фактические истины относительно чувственных вещей вне нас...» (фр.) (Лейбниц. Новые опыты о человеческом разумении, IV, 2, § 14).

развязным образом [или: запросто] (фр.)

«диссертация о формах чувственного и умопостигаемого мира» (лат.).

закон непрерывности; «философские сочинения», изд[ание] Эрдмана (лат.); принцип всеобщей упорядоченности (фр.).

род; вид; видам (лат.).

принцип индивидуации (лат.).

косвенных способов выражения (лат.).

сказанное обо всем и о ничто (лат.) – сокращенная формула аксиомы силлогизма: все, что отрицается (утверждается) обо всех предметах класса, отрицается (утверждается) и о каждом предмете, входящем в этот класс; без общего нельзя получить знания (Метаф[изика], [Книга] ХП, г[лава] 10 [1086 в 5] (лат.).

«Опыты о человеческом разумении»; «О происхождении неравенства»; между собакой и волком (фр.).

«О душе»...: душа никогда не мыслит без представления... всякое размышление должно сопровождаться представлением; «О памяти», гл. 1: ничто не может быть мыслимо без представления; «О представлении»: тот, кто рассуждает и мыслит, должен иметь в виду представление; «О душе»: мыслящий должен иметь в виду представление; «О соединении в представлениях»: Аристотель говорит: « тот, кто желает знать, должен иметь в виду представление»; Аристотель. О душе, III, 7, 431в 16; 8, 432в 8; О памяти, гл. 1; «О бессмертии» (лат.) – у Аристотеля термин «phantasmata» означает не «фантазию» или «воображение», но «представление».

Я призвал на помощь Логику, и потому книга озаглавлена «Металогик» (лат.) (Салисберийский И. Металогик, введение).

«Об обязанностях, кн. I, гл. 16, разд. 50]»... разум и речь... то, что соединяет между собой людей путем преподавания, обучения, общения, размышления, обсуждения; «О прир [оде] бог [ов, кн. II, гл. 7, разд. 18]»...: разум, который один отличает нас от животных, при посредстве которого мы строим успешные предположения, доказываем, оспариваем, рассуждаем, делаем выводы и заключения; «О зак [онах, кн. I, гл. 10, § 30]»...: разум, который и побеждает животность, и подкрепляет предположения, которым аргументируем, опровергаем, обсуждаем, совершаем что-либо, делаем заключения (лат.).

интеллект, остроумие, прозорливость, проницательность (лат.).

возмездие; предчувствие (нем.).

редкие пловцы в безмерной пучине (лат.) – из «Энеиды» Вергилия.

осел-болтун к тому же (др. – греч.).

страшно сказать (лат.).

дополнение (фр.); с [оракульского] треножника (лат.).

бог из [театральной] машины (лат.).

[всеми] правдами и неправдами (лат.).

доказательство опирается на одобрение (лат.).

«Азиатские исследования»; «Описание Бирманской империи» (англ.).

«Китайцы»...: «Удивительно, как ни один из языческих философов, несмотря на то, что они в полной мере обладали естественным светом, не поднялся до осознания творца и владыки мира» (англ.) (Deris P. Chinese, гл. 15).

необходимое условие (лат.).

в отношении предшествовавшего... в отношении последующего; Ряды оснований бытия... ряды оснований становления... в бесконечность (лат.).

он говорил также, что математические предметы занимают среднее место между чувственными предметами и идеями: от чувственных предметов они отличаются своей вечностью и постоянством, а от идей – тем, что у них существует много сходных величин, в то время как всякая идея бывает только единственной (лат.) (Аристотель. Метафизика, I, гл. 6, 987в 16).

в них тождество является единством; тождество неразличимых [вещей] (лат.).

указатель; доказательство (лат.).

Его нельзя видеть: оно все видит; и его нельзя слышать: оно все слышит; его нельзя знать: оно все знает; и его нельзя постигнуть: оно все постигает. И сверх того, что оно – существо видящее, знающее, слышащее и постигающее, оно более ничто (Упнекхат, т. 1, с. 201-202) (лат.). – Имеется в виду латинское издание Упанишад, изданное в переводе с персидского французским лингвистом и археологом Анкетилем Дюперроном в 1801-1802 гг. в 2 томах. Упнекхат – латинизированное название Упанишад (санскр.–сокровенное знание).

«О душе»...: душа каким-то образом содержит в себе все, что существует (лат.) (Аристотель. О душе, III, 8, 431 в 21).

скрытые качества (лат.).

и обучение иногда следует начинать не с первых его основ, а оттуда, откуда каждому легче научиться (Метаф[изика V, 1, 1013 а 2] (лат.).

ложный круг (лат.) – логическая ошибка: в качестве доказательства

Шопенгауэр А. О четверояком корне закона достаточного основания filosoff.org некоторого тезиса берется следствие из этого же тезиса.

степени того, что вечно возникает и уничтожается, но никогда не бывает сущим... мнение, основанное на неразумном ощущении, на бренности мира.

Спасибо, что скачали книгу в бесплатной электронной библиотеке  
<http://filosoff.org/> Приятного чтения!

<http://buckshee.petimer.ru/> форум Бакши buckshee. Спорт, авто, финансы, недвижимость. Здоровый образ жизни.

<http://petimer.ru/> Интернет магазин, сайт Интернет магазин одежды Интернет магазин обуви Интернет магазин

<http://worksites.ru/> Разработка интернет магазинов. Создание корпоративных сайтов. Интеграция, Хостинг.

<http://dostoevskiyfyodor.ru/> Приятного чтения!