

Шопенгауэр о четвероюм корне достаточного основания

Зачем? - Какое-то время Шопенгауэр был в России более популярнее, чем Гегель, который, практически, нам навязан официальной университетской философией. Тем не менее, на мой взгляд, после Канта, основным его последователем был, именно, Шопенгауэр, как самый строгий, рациональный и минималистичный в рассуждениях мыслитель. Гегеля он считал шарлатаном, иронизировал над Шеллингом и был последователем не только Канта, а ссылался в своих работах на Декарта, Спинозу, Лейбница, Вольфа и Юма. В нашей интеллектуальной повседневности Шопенгауэр отложился названием его самой известной работы "Мир как воля и представление", хотя основным текстом является "О четвероюм корне закона достаточного основания", впервые написанном им как диссертация в 26 лет, но переработанном в 60-летнем возрасте. Возникла идея изложить этот текст с комментариями современным языком. Время создание текста Шопенгауэром 1813 - 1847.

Глава первая.

Метод философствования (первый параграф). Речь идёт о синтезе и анализе, но применительно к процессу классификации понятий. Синтез называется принципом однородности, а анализ - спецификацией в терминах Канта. Утверждается, что "наука обязана своим возникновением" этим основным принципам, "но не одному из них в ущерб другому". Акцентируется внимание на кантовских формулировках правил "Entia praeter necessitatem non esse multiplicanda" (не следует увеличивать количество сущностей без необходимости) и "Entium varietates non temere esse minuendas" (различия между сущностями не следует необдуманно уменьшать). Принципы постулируются и дополнительно комментируются. Хотя синтез (однородность) описывается как процесс классификации, вообще, "выявляя сходство вещей и их соответствие друг другу, мы постигаем виды, объединяем их в группы, а группы в роды, пока в конце концов не дойдем до высшего всеобъемлющего понятия", а комментарий к анализу (спецификации) сопровождается общей рекомендацией, практически, продолжая описание того же процесса классификации. Замечание к применению метода (второй параграф). Неявно утверждается основной принцип достаточного основания и замечается, что при его применении исследователи реже учитывают анализ (принцип спецификации).

Полезность исследования (Третий параграф). "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".

Важность принципа достаточного основания (четвёртый параграф). Подчёркивается причинно-следственная связь всех наших научных знаний. Эти связи и есть основа системы знаний. Иначе мы имеем простой набор (агрегат) несвязанных между собой знаний.

Параграф пятый. Пояснение к дальнейшей интерпретации закона достаточного основания с ссылкой на формулировку Вольфа "Nihil est sine ratione cur potius sit" (Ничто не существует без причины).

Глава вторая.

§ 6.

Речь идёт о историческом развитии понимания принципа достаточного основания. Со ссылками на "древних" - Платон, Аристотель, Плутарх, Сект Эмпирик, Гоббс, а так же - Реймарус, Г. Е. Шульце, Фриз и Твестен. Платон уже пытается дать абстрактное определение, но наивен, Аристотель уже устанавливает принцип явно и даёт классификацию оснований и

причин (восемь и четыре соответственно). Но эта классификация недостаточно основательна и недостаточно строга, поверхностна и путана. В интерпретации Аристотеля Гоббсом речь идёт уже о четырех видах оснований. Так или иначе, общий вывод, что все предшественники и современники смешивают логический закон (принцип) основания познания с трансцендентальным физическим законом причины. "Древние авторы еще не различали ясно между требованием основания познания для обоснования суждения и требованием причины для какого-либо реального события." В следующих параграфах отдельно рассматриваются Декарт, Спиноза, Лейбниц, Вольф, группа философов от Вольфа до Канта, Юм, и, наконец, Кант с его школой.

§ 7. Декарт

7-ой параграф второй главы посвящен Декарту, его онтологическому доказательству Бога в работе «*Meditationes de prima philosophia (responsio ad secundas objectiones)*» - («Размышления о первой философии (ответ на второе возражение)»). Считая Декарта родоначальником новой субъективной философии, тем не менее, Шопенгауэр, опять же, обращает внимание на смешение Декартом причины и основания познания. Шопенгауэр предполагает, что намерения Декарта вносят ошибку в его понимание и иронизирует над его теологией: "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!". И тут же поясняет: "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*, то ему не помогут все его предикаты: оно просто химера".

В контексте мы встречаем имена Ансельма, Аристотеля, Канта, Шеллинга и Гегеля. Последние двое на взгляд Шопенгауэра занимались ничем иным как расширением онтологического доказательства, защищая его от критики Канта. Ансельму приписываются общие указания, которыми руководствовался Декарт, а на Аристотеля он ссылается на седьмую главу второй книги «*Analyticorum posteriorum*», цитируя, в частности, следующее: "дефиниция вещи и доказательство ее существования совершенно различны ..., так как посредством первого мы узнаем, что мыслится в данном предмете, посредством второго — что этот предмет существует. А это значит: «существование никогда не может принадлежать к сущности какой-либо вещи, бытие — к ее существу»".

§ 8. Спиноза

Спинозу Шопенгауэр считает продолжателем Декарта. Но если Декарт ещё устанавливает свою онтологию идеально или субъективно, только в целях познания, то Спиноза принимает отношение к миру как реальность и объективность. Пользуясь тем же смешением отношения между основанием познания и следствием, с одной стороны, и причиной и действием — с другой, Спиноза доказывает существование мира. Сначала декартовский Бог превращается в безличного, а затем заменяется на субстанцию причины мира. То есть теизм Спинозы номинальный, поскольку часто Спиноза использует вместо понятия субстанции понятие Бога как причину мира, таким образом, он пантеист.

"В понятии *implicite* содержатся все его существенные предикаты; поэтому их можно *explicite* развить 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 и есть то самое отношение, которое так называемый Бог Спинозы имеет к миру, или, вернее, которое всеединая субстанция имеет к своим бесчисленным акциденциям." Шеллинг и Гегель - неоспинозисты. Причём Шеллинг добавил к построениям двух предыдущих философов "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, 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 праосновы или, скорее, безосновности»". Наконец, Шопенгауэр предполагает, что этот словесный манёвр Шеллинг заимствовал из «Основательного сообщения о земной и небесной мистерии» Якоба Бёме, который, в свою очередь, "узнал об этом каким-нибудь образом из истории ересей". Во всём этом Шопенгауэр усматривает "дерзкое повеление разорвать бесконечную цепь причинности". "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*."

implicite - внутренне, неявно

explicite - внешне, явно

causa sui - причина себя (лат.)

§ 9. Лейбниц

Хоть и Шопенгауэр выделил Лейбница в отдельный девятый параграф, но пишет коротко и сухо, поэтому можно процитировать почти полностью: "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."

Любопытен следующий факт, что Лейбниц, видимо, писал ещё на латыни "*Principes philosophiae*", но существует французский вариант «Монадология». Исторический штрих, тем кто занимается возникновением современных государственных языков. :)

§ 10. Вольф

"Вольф первым отчетливо обособил два главных значения закона достаточного основания и показал разницу между ними. Однако он излагает закон достаточного основания еще не в логике, как это делается теперь, а в онтологии. Он 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".

Вольф различает три его вида:

- 1) *principium causa* (*ratio actualitatis alterius*)
- 2) *principium essendi* (*ratio possibilitatis alterius*)
- 3) *principium cognoscendi* (основания познания).

Подробнее Шопенгауэр останавливается на втором принципе, считая его несостоятельным и подчёркивает, что сам будет пользоваться понятием "возможность" в другом значении, поскольку само понятие важно для постижения принципа причинности.

§ 11. Философы в период от Вольфа до Канта.

Здесь упоминаются "Метафизика" Баумгартена, который повторяет Вольфа, "Учение о разуме" Реймаруса, который различает внутренние мотивы и внешние причины, но путается с теми и другими в примерах, "Новый Органон" Ламберта, который уже не ссылается на Вольфа, но отличает основания познания и причину и, наконец, "Афоризмы" Платнера, которого цитирует: "То, что в представлении называется основанием и следствием, то в действительности есть причина и действие. Каждая причина есть основание познания, каждое действие — следствие познания" и критикует: "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".

§ 12. Юм.

Шопенгауэр считает Юма первым, кто поставил вопрос: "Почему закон причинности имеет такую власть?". Если до него все считали это само собой разумеющимся, как вечная истина, то Юм сделал вывод, что причинность не что иное, как эмпирически воспринятое и ставшее привычным следование во времени вещей и состояний. Хотя это и очередная ложь, основная заслуга Юма, именно в постановке самого вопроса, который стал импульсом и исходной точкой более глубоко и основательного идеализма Канта, чем того, который шёл от Беркли. Только трансцендентальный идеализм Канта убеждает, мир так же зависит от нас в целом, как мы от него в частностях. "Кант, 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 работе «Об открытии, после которого всякая критика чистого разума должна оказаться излишней». 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», полемизируя с Эбергардом, отождествлявшим оба эти принципа. И уже в учебниках логики кантовской школы, Гофбауэром, Маасом, Якоби, Кизеветтером различие между основанием познания и причиной установлено довольно точно. «Логическое основание (основание познания) не следует смешивать с реальным (причиной). Закон достаточного основания относится к логике, закон причинности — к метафизике. Первый — основной закон мышления, второй — опыта. Причина касается действительных вещей, логическое основание — только представлений». И ещё больше на этом различие настаивают противники Канта, но ничего кроме курьёза, Шопенгауэр не видит в их критике.

§ 14. О доказательствах этого закона.

Любые доказательства закона достаточного основания - игра слов, хотя о доказательстве Канта будет сказано ниже. Закон достаточного основания это общее выражение различных законов нашей познавательной способности. Шопенгауэр надеется показать, что ко всем доказательствам (за исключением кантовского, которое направлено не на значимость, а на априорность закона причинности) приложимо сказанное Аристотелем в Метафизике: "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." Вторую главу Шопенгауэр заканчивает следующим замечанием: "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. НЕДОСТАТОЧНОСТЬ ПРЕДШЕСТВУЮЩЕГО ОБЪЯСНЕНИЯ И ПОПЫТКА ДАТЬ НОВОЕ

§ 15. Случаи, которые не охватываются установленными до сих пор значениями закона

"Из данного в предыдущей главе обзора можно вывести как общий результат то, что постепенно и удивительно поздно, ... 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»?

Далее Шопенгауэр приводит неудачный пример с треугольником, который демонстрирует его поверхностные знания о геометрии. Но пример был ему необходим, чтобы заключить "если я спрашиваю, почему, собственно, прошлое совершенно невозвратно, а будущее неотвратно, 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".

"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. 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, что 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

Наконец, начинается собственно философия Шопенгауэра. Поскольку текст параграфа небольшой, содержателен и принципиален, то лучше целиком процитировать: "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 то же. 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 а 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 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. О ПЕРВОМ КЛАССЕ ОБЪЕКТОВ ДЛЯ СУБЪЕКТА И ГОСПОДСТВУЮЩЕЙ В НЕМ ФОРМЕ ЗАКОНА ДОСТАТОЧНОГО ОСНОВАНИЯ

§ 17. Общее объяснение этого класса объектов

Первый класс возможных предметов нашей способности представления — это класс созерцаемых, полных, эмпирических представлений. Они созерцаемы 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.**

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, являют себя 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 а 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 в **§ 4 первого тома «Мира как воли и представления»**; существенную помощь окажет приложенная к четвертой главе второго тома таблица «предикабилии а priori времени, пространства и материи»; из этой таблицы становится особенно ясно, каким образом противоположности пространства и времени выравниваются в материи как в выступающем в форме причинности продукте.)

§ 19. Непосредственная наличность представлений в настоящем

Этот параграф Шопенгауэр начинает с кантовских понятий и выводов из **«Критики чистого разума. Трансцендентальное учение о началах»**. Для представления материи или устойчивого внешнего мира рассудок субъекта соединяет его внутренние и внешние чувства. Но субъект непосредственно познаёт только внутренним чувством, так как внешнее — также объект внутреннего. Именно поэтому непосредственная наличность представляется сознанием только во времени как форме внутреннего чувства. В силу чего, в каждый фиксированный момент времени мы можем иметь лишь одно отчётливое представление. Рассудок же, согласно Шопенгауэру, совершает соединение времени и пространства в общее представление эмпирической реальности и это есть представление внутреннего чувства, которое подчинено только времени. А **настоящее** это точка индифферентности к обоим направлениям времени непосредственных наличествующих представлений.

"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. Ввиду того, что поэтому 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 а priori и зависящем от обстоятельств."

Далее Шопенгауэр, предварительно сформулировав общепринятое понятие **"реализма"**, совершает исторический экскурс в эволюцию понятия **"идеализма"**, связывая её с развитием новой философии. Очень коротко и по сути от Мальбранша и Беркли до трансцендентального идеализма Канта и от брахманизма и буддизма до Спинозы и Лейбница. Возникновение реализма связывает с иудейством в Европе.

"Реализм не замечает, что так называемое бытие реальных вещей - не что иное, как представление и 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."

Наконец, Шопенгауэр подчёркивает, что для него выражение "**реальные объекты**" означает "**представления, связанные в комплекс всегда остающейся в себе идеальной эмпирической реальности**".

§ 20. Закон достаточного основания становления

(Изложение и цитирование)

Все объекты, выступающие в общем представлении, которое составляет комплекс опытной реальности, связаны между собой в направлении течения времени. В этой последовательности, первое состояние — причина, второе — действие. **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. Это и есть причинная цель: она в силу необходимости не имеет начала.** Каждое наступающее состояние должно следовать за предшествующим ему изменением. Если какое-либо состояние содержит для того, чтобы стать условием наступления нового, все определения, кроме одного, то это одно, когда оно наконец привходит в данное состояние, называют 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. **В общем случае 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 объекты.** 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 — следствием.

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 неопределенно. Например: причина — то, посредством чего другое достигает существования, или то, что создает другое, делает его действительным, и т. п. 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.

Первопричина совершенно так же немыслима, как место, где кончается пространство, или как мгновение, когда началось время. Ибо каждая причина — 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.

Космологическое доказательство состоит, собственно говоря, в утверждении, что закон основания становления или закон причинности необходимо ведет к мысли, которая уничтожает самый 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. Поэтому **космологическое доказательство так же несостоятельно, как и онтологическое.**

Закон причинности осознается нами a priori, он трансцендентален, значим для любого возможного опыта, тем самым действует без исключений; поскольку, далее, он устанавливает, что за определенно данным, 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 (§ 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 причину и следствие.

Из этой существенной связи причинности, что **понятие взаимодействия, строго говоря, несостоятельно.** Ведь оно предполагает, что действие есть причина своей причины, следовательно, что последующее было одновременно с предыдущим. (О несостоятельности этого понятия подробнее в работе «Мир как воля и представление» (Приложение. Критика кантовской философии)).

Из закона каузальности следует два важных вывода, и именно в этом коренится гарантия 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. 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 следствие 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. Это доказывает, что мы имеем здесь дело не с познанием a priori. Закон постоянства субстанции трансцендентален (субстанция синоним материи).

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.

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 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 создаваемое. 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].

(Подробное описание их можно найти в «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, что «для данного человека в данном положении возможны различные действия». Но что утверждать это совершенно абсурдно — настолько уверенно и ясно доказанная истина, насколько это вообще возможно для истины, выходящей за пределы чистой математики.

§ 21. Априорность понятия каузальности. Интеллектуальность эмпирического созерцания. Рассудок

Здесь следует большой текст и даже с картинками, демонстрирующий уровень понимания того времени работы мозга. Может быть интересна историкам науки моделирования искусственного интеллекта. Начинается с критики представления с помощью пяти чувств. Отдается предпочтение только осязанию и зрению, как основных процессов ориентации в пространстве.

"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."

Далее рассматривается процесс работы нервной системы (на примере обработки света), который разбит на четыре операции с использованием понятий оптики со ссылкой на «Оптику» Роберта Смита в немецком переводе Кестнера (1755 г.): обработка положения предмета, схватывание формы предмета, связывание информации в трёх измерениях и определение расстояния до предмета. Здесь Шопенгауэр демонстрирует свое понимание оптики и проективной геометрии. Затем следуют замечания, что представления требуют обучения и опыта со ссылкой на Франца (London, 1839) и Флурана «De la vie et de l'intelligence» (1958). Потом о том, что животные тоже обладают рассудком.

Очень интересны сравнения процессов **понимания и вычисления**. "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 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." (Геометрия над арифметикой!)

"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."

"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 этому **являют 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***."

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

Далее идёт критика «Критики чистого разума» **об отношении причинности к созерцанию** "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." Здесь же указание на то, что в § 23 Кант будет рассмотрен подробно. Но критика положительна. "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 продукт, тем самым не может быть значимым для решения совершенно трансцендентального вопроса о вещи в себе."

"То, что ощущения вообще должны иметь внешнюю причину, основано на законе, который находится, в нас, в нашем мозгу, и, следовательно, не менее 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 неопровержимо 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 устраненные 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**. Поэтому чистая материя не может быть созерцаема, а может быть только мыслима: она есть нечто примысленное 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. Так как «субстанции» тождественны 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."

§ 22. О непосредственном объекте

§ 23. Опровержение данного Кантом доказательства априорности понятия каузальности

§ 24. О неправильном применении закона каузальности

§ 25. Время изменения

Этими параграфами Шопенгауэр заканчивает четвертую главу, резюмируя всё уже выше сказанное.

"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... 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 всеобщем сцеплении причин и действий по отношению к данному телу всепознающего субъекта."

Любопытен разбор Канта, где демонстрируются тонкие различия понятия объективного.

"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."

"Кант выводит объективную последовательность в схватывании из объективной последовательности в явлении, которое он поэтому называет событием. Я же утверждаю, что ... познание событий объективно, т. е. представляет собой познание изменений реальных объектов, которые в качестве таковых познаются субъектом."

"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 опосредствованно), независимо от произвола субъекта, и поэтому вполне может быть познана без того, чтобы 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."

"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 следуя друг из друга. И это отнюдь не умаляет значение закона каузальности. Ибо несомненным остается, что изменение всегда есть действие чего-то другого, это незыблемо а 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 приводящим образом], то συμβεβηχος от συμβαίνειν (ср. Arist. Anal. post. I, 4)."

"Кант говорит, что представление проявляет свою объективную реальность (т. е. отличается от грез) тем, что мы познаем его необходимую и подчиненную правилу (закону каузальности) связь с другими представлениями и его место в определенном порядке временного отношения наших представлений. ... 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)."

"В своем доказательстве Кант совершил ошибку, противоположную ошибке Юма. Так, Юм считал всякое следствие просто последовательностью; напротив, Кант полагает, что нет никакой другой последовательности, кроме следствия. Чистый рассудок может, правда, постигать только следствие, 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 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 являет себя здесь как правило последовательности. В других видах закона достаточного основания необходимая связь, которую он повсюду требует, явится 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."

"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..."

"Утверждению Канта, согласно которому объективная последовательность возможна и познаваема только посредством каузальной связи, параллельно другое его утверждение, а именно что одновременное существование возможно и познаваемо 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 а 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 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)."

Из 24-ого параграфа: "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 мы приносим в мир и которая позволяет нам созерцать вещи вне нас, не дает нам тем самым права распространять этот закон, проистекающий из устройства нашей познавательной способности, на то, что находится вне ее и не зависит от нее, как самодовлеющий вечный порядок мира и всего существующего. "

И, наконец к вопросу о законе достаточного основания становления "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 бы 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; кое-что по этому вопросу также у Геллия. Платон справился с этой трудностью довольно поверхностно, утверждая в Пармениде, что изменение происходит внезапно и не наполняет никакого времени ... Остроумию Аристотеля довелось разрешить этот трудный вопрос, что он 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 а priori времени и пространства и проведено очень тонко. Самое существенное в этой очень длинной аргументации может быть сведено к следующим положениям. Граничить друг с другом означает иметь общими взаимные крайние пункты: следовательно, граничить 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."

Далее идут рассуждения о понятии непрерывности в аристотелевском, кантовском и лейбницевском понимании.

"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 следующего 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 «движущегося в пространстве»."

Любопытно то, что ни Кант, ни Лейбниц в своих рассуждениях о непрерывности на Аристотеля не ссылаются!

"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 в «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."

Пятая глава. О ВТОРОМ КЛАССЕ ОБЪЕКТОВ ДЛЯ СУБЪЕКТА И О ГОСПОДСТВУЮЩЕЙ В НЕМ ФОРМЕ ЗАКОНА ДОСТАТОЧНОГО ОСНОВАНИЯ

§ 26. Объяснение этого класса объектов

"С возникновением абстрактного представления мотивация стала совершенно иной. Хотя поступки человека следуют с не менее строгой необходимостью, 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 подлежащими созерцаемыми предметами, заняло действие с определенным намерением, по **размышлению согласно планам, максимум, в согласии с другими**."

"Кроме созерцаемых представлений, которые мы рассматривали в предыдущей главе и которые доступны и животным, человек вмещает и **абстрактные представления, т. е. выведенные из созерцаемых**. Такие представления называли **понятиями**. Под каждым из них содержится 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. Каждое обособленное (абстрагированное) свойство может быть мыслимо, но не может быть само по себе созерцаемо. **Образование понятия происходит посредством того, что у созерцаемого 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."

"Поскольку, как было сказано, **сублимированные 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**, 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 пространство или временем. Ибо **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**."

§ 27. Польза понятий

"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...

Посредством же применения понятий мы мыслим только те части и отношения всех этих представлений, которые в каждом данном случае требуют цель...

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, эта рефлексия и сообщает человеку ту разумность, которой лишено животное. Ибо, даруя 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... 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 смешивать **образ фантазии**, который являет 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...**

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....**

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, совершаемое 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, или между рассудком и разумом.** У большинства людей она существует лишь рудиментарно, 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...

Далее идут упоминания **Аристотеля, Руссо, Пико делла Мирандолы, Меланхтона, Джордано Бруно** и цитата **Помпонация** из «De immortalitate»: "Можно утверждать лишь

одно: каждое истинное и истонное 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

Мышление и 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.

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 sufficientis 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 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 $\chi\alpha\tau' \epsilon\lambda\omicron\chi\eta\nu$. Эти основания, на которые может опираться суждение, могут быть разделены на четыре вида, и сообразно каждому из них истина, которую обретает суждение, различна.

§ 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 явствует из четырех известных законов мышления; именно они — те суждения, из которых следует истинность первых суждений.

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...

Материя не может ни возникнуть, ни исчезнуть. Собственно говоря, примерами для этого рода истинности может служить вся чистая математика, равно и моя таблица предикабилей *a priori* во втором томе «Мира как воли и представления», а также большинство положений в «Метафизических началах естествознания» Канта.

§ 33. Металогическая истинность

Заложенные в разуме формальные условия мышления также могут быть основанием суждения, истинность которого лучше всего назвать 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, самоисследованием разума.

Предпринимая тщетные усилия мыслить вопреки этим законам, разум узнает в них условия возможности мышления... 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

В параграфе нет ничего нового относительно прежних рассуждений о разуме, хотя текст параграфа непривычно большой, но больше посвящен идеологическим представлениям Шопенгауэра. Небольшое замечание о том, что именно философы смешали понятия разумной и рассудочной деятельности. Частный случай разумной деятельности посредством рефлексий и понятий в языке, как общего интеллектуального или рассудочного мышления с помощью опыта, был замещен "непосредственным постижением Бога".

"Разум, которому так нагло ложно приписывают 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 адептов 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 внемлет тому, что происходит в воздушных замках (νεφέλοκοκκυία) заоблачных высот, а затем добросовестно пересказывает это так называемому рассудку, который пишет, руководствуясь этим, философские компендии. И эта мнимая способность внимать (Vernehmen) и дала, согласно остроте Якоби, разуму его наименование (Vernunft), как будто не ясно, что оно заимствовано из разумом же обусловленного языка и связано со способностью разуместь 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."

"... 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, 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 только принимает, не творит."

...

"Число тех, кого известная степень и объем знаний делают неспособными к вере, стало достаточно велико. Об этом свидетельствует повсеместное распространение плоского рационализма. 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 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 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 ином, чем служить источником доходов для нищих духом."

"Холодный, трезвый, размышляющий 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 размышляющий 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 (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."

"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."

В параграфе упоминаются ещё несколько имён, в частности Локк. Кстати, с позитивной стороны, но крайних взглядов на искусственный характер всех наших идей. Заслуживает внимание классификация религиозных течений. Несколько любопытных цитат, имеющих отношение к истории развития религии.

Иудаизм, его секты и Буддизм

"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, Бrame индусов, который живет и страдает во мне, в тебе, в моей лошади, в твоей собаке, или Бrame, 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 излагают 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."

Буддизм в Петербурге

"Поэтому (как сообщается в «Asiatic researches», vol. 6, p. 268, и в «Description of Burmese empire», p. 81081, 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, зримое мироздание имеет начало, но оно произошло из пустого пространства в соответствии с последовательными и неизменными законами природы. Однако было бы ошибочно заключать, что нечто, называть 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 Jirtinschii 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 ведаёт только

возникновение миров» (с. 26), а на с. 27: «Следует признать, что в их системе нет места идее об исконном божественном творении». Можно было бы привести сотню подобных примеров. Хочу здесь обратить внимание 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-ratncari 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 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.); Плутарх. О возникновении души, гл. 5 [1014a] (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."

О немецком теизме

"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 к отдельному 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. Христианство 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.!"

Даосизм и конфуцианство

"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-yu, 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."

Религия и философия

"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, рефлексировать, 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 призвания."

Шестая глава. О ТРЕТЬЕМ КЛАССЕ ОБЪЕКТОВ ДЛЯ СУБЪЕКТА И О ГОСПОДСТВУЮЩЕЙ В НЕМ ФОРМЕ ЗАКОНА ДОСТАТОЧНОГО ОСНОВАНИЯ

§ 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. 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 воспринимаемость 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 положением, во времени — последовательностью. Это особое отношение, 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, что находится наверху, что внизу, что справа и что слева, что сзади и что спереди, что прежде и что после. Закон, по которому части пространства и времени определяют друг друга согласно указанному отношению, я называю законом достаточного основания бытия, *principium rationis sufficientis essendi*. Само собой разумеется, что понимание такого основания бытия может стать основанием познания, так же, 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.

§ 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, тр. 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, что там, где есть десять, есть и восемь, и шесть, и четыре.

§ 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, которые основаны на 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. 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, 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. 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.

Седьмая глава. О ЧЕТВЕРТОМ КЛАССЕ ОБЪЕКТОВ ДЛЯ СУБЪЕКТА И О ГОСПОДСТВУЮЩЕЙ В НЕМ ФОРМЕ ЗАКОНА ДОСТАТОЧНОГО ОСНОВАНИЯ

§ 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 «волящего», а не как познающего. Ибо представляющее Я, субъект познания, будучи необходимым коррелятом всех представлений, их условием, никогда не может само стать представлением или объектом. 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.

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.

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 волящими. 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».

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 опосредствованные. При каждом воспринятом нами решении, как других людей, так и собственного, мы считаем себя вправе спросить: почему? — т. е. мы предполагаем, что этому 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 приводящим 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 опосредствованно, 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 рад 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 создается, 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 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.

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. 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, непрерывно 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, 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.

Впрочем, все это подлежит следующей коррекции: каждый обладает наилучшей памятью для того, что его интересует, и наихудшей для всего остального. Вообще же нетрудно понять, что

мы лучше всего запоминаем те ряды представлений, которые связаны друг с другом узлами 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. 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. ОБЩИЕ ЗАМЕЧАНИЯ И РЕЗУЛЬТАТЫ

§ 46. Систематический порядок

Порядок, в котором описаны 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 facilius 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.

§ 47. Временное отношение между основанием и следствием

По законам каузальности и мотивации основание должно по времени предшествовать следствию. Следует помнить, что не вещь — причина другой вещи, а состояние — причина другого состояния.

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.

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 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. Быть необходимым и следовать из данного основания — взаимозаменяемые понятия, которые в качестве таковых могут повсюду заменять друг друга. 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 неопровержимым.

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.

§ 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 обуславливают фигуру этого другого, и так во 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 проистекает 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 устраняют 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 металоогической 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 умопостигаемый 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, 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.

§ 52. Два главных результата

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, брэнности и конечности объектов нашего сознания, пребывающего в границах чувственности, рассудка и разума, деления на субъект и объект. 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, коренится 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. 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 принципате, об условии и обусловленном без ближайшего определения, — может быть, именно потому, что в глубине души сознают неоправданность употребления этих понятий.

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.