

И. А. Протопопов

ПРОБЛЕМА ОНТОЛОГИЧЕСКОГО ДОКАЗАТЕЛЬСТВА
И ПОНЯТИЕ О ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНОМ ИДЕАЛЕ
В ФИЛОСОФИИ КАНТА

Проблема онтологического доказательства исторически относится к такой догматической метафизике, которая изначально связана с традицией рациональной теологии, имеющей одной из своих главных задач обоснование бытия высшего существа. В этой связи мы будем иметь дело с рассмотрением онтологического доказательства в кантовской философии в перспективе критического отношения Канта к подобного рода рационально-догматической метафизике. Однако необходимо учесть, что вопрос о существовании Бога для Канта — это не просто теологический вопрос о высшем существе, бытие которого непосредственно дано через веру и требует лишь рационального обоснования и осмысления. Это изначальный философский вопрос о самом бытии, как оно раскрывается для нашего мышления в виде основания бытия всего остального познаваемого сущего.

Онтологическое доказательство рассматривается Кантом в «Критике чистого разума», прежде всего, в связи с установлением общей теоретической невозможности какого-либо обоснования существования Бога. Этот вывод делается на основании определенного, свойственного человеку в его конечной природе понимания бытия вообще, в качестве самоочевидного с точки зрения рассудочной возможности познания природы вещей. В соответствии с этим пониманием все сущее, которое мы мыслим в его понятии, может быть представлено и теоретически познано нашим рассудком как существующее только посредством его полагания в чувственном созерцании. С другой стороны, человек, согласно Канту, практически познает и полагает себя самого в своем постигаемом разумом бытии посредством свободного воления, которое он

реализует в чувственном мире, устанавливая в виде морального категорического императива высший закон всего умопостигаемого мира. Онтологическое доказательство Кант считает основным, а по своей сути даже единственным из всех возможных доказательств бытия Бога, каковым, следует подчеркнуть, оно становится, вовсе не в средневековой схоластике, но именно в новоевропейской философии у Декарта и Спинозы, и в ходе его рассмотрения приходит к выводу о его полной невозможности и несостоятельности.

Тем не менее, если мы обратимся к одной из ранних работ Канта так называемого «докритического» периода «Единственно возможное основание для доказательства бытия Бога», то к своему удивлению обнаружим, что она ставит себе совершенно противоположную последующей критике онтологического доказательства теоретическую цель, — обосновать существование Бога, причем опираясь на такое его доказательство, которое впервые в истории называется Кантом, так же как впоследствии им опровергаемое — онтологическим. Наш предварительный вопрос, следовательно, состоит в том, можем ли мы, следуя кантовским воззрениям критического периода, признать эту работу в принципе несостоятельной, т. е. проникнутой такого рода догматическими иллюзиями, от которых Кант впоследствии отказался? В противоположность подобному мнению, следует сказать, что эта работа не только существенным образом проясняет позднюю критическую позицию в ее истоках, но в ней Кант, опираясь на существенно иное понимание смысла философского познания, совершенно иначе рассматривает саму природу онтологического доказательства¹.

Анализ данной работы ясно показывает, что вопрос о самой возможности познания бытия Бога является решающим вопросом всей кантовской философии и связан со всеми существенными ее проблемами. И, прежде всего, он соотношен с основным вопросом о самой возможности человеческого познания и его высшем предмете, а также с вопросом об определяющем основании нашего существования в виде свободно устанавливаемого нами, как моральными существами, нравственного закона. Согласно положениям «Критики чистого разума»², бытие из высшего определяющего основания существования всего

¹ Более подробное исследование проблематики, рассматриваемой в этой статье, см. в моей книге: *Протопопов И. А. Проблема существования Бога и вопрос о бытии в философии Канта*. СПб., 2010.

² Цитаты из второго издания «Критики чистого разума» даются по переводу, опубликованному в немецко-русском издании сочинений Канта [Кант 2006] и означаются стандартной аббревиатурой «KrV В». Большинство иных цитат из текстов Канта дается в соответствии

возможного познаваемого нашим разумом сущего превратилось в определяемое и полагаемое рассудком существование чувственно воспринимаемых объектов, неизвестным бытийным основанием которых выступает вещь сама по себе. Человек как самостоятельный в абсолютном единстве своего самосознания субъект становится в кантовской теоретической философии высшим условием понятий всех являющихся вещей как объектов в их объективной сущности и полагает эти объекты в их действительном бытии, которым они обладают только в чувственном восприятии.

В противоположность этому, в формулировке онтологического доказательства, предлагаемой Кантом в его ранних работах, и, прежде всего, в «Единственно возможном основании для доказательства бытия Бога», устанавливается необходимое существование, которое, как высшее бытие, выступает в виде простого полагания внутренней возможности всех мыслимых в нашем разуме и действительного бытия всех существующих для нашего чувственного восприятия вещей. По сути, он предлагает новое априорное доказательство бытия Бога, которое не выдвигалось никем в средневековой схоластике, и впервые называет его в истории мысли онтологическим³. При этом оно в корне отличается им от картезианского варианта доказательства, за которым сам Кант позднее в «Критике чистого разума» закрепит название «онтологического» доказательства, известного еще со времен Ансельма, которое, однако, получило определяющее значение только у Декарта, Лейбница и Спинозы, а затем пришло к полному вырождению в школе Вольфа. Обсуждая эти явно противоречащие друг другу позиции критического и докритического Канта, мы должны продумать здесь то внутреннее преобразование в кантовском понимании сущности бытия, которое стало решающим для всего последующего развития западной философии.

с переводами, опубликованными в юбилейном восьмитомном собрании сочинений [Кант 1994]. В тех случаях, когда русский перевод этого издания будет требовать уточнения, я буду использовать собственный перевод немецкого текста со ссылкой на немецкое Академическое полное собрание сочинений («AA», с указанием номера тома и страницы).

³ Кант следующим образом обозначает свою задачу: «Намеченное нами в общих чертах онтологическое доказательство <...> представляется нам, если мы не слишком льстим себя надеждой, способным приобрести ту [логическую] строгость, которая требуется для всякого доказательства» [Кант 1994 1, 496].

1. ОНТОЛОГИЧЕСКОЕ ДОКАЗАТЕЛЬСТВО КАК ОСНОВАНИЕ
ДЛЯ ПОЗНАНИЯ БЫТИЯ В «ЕДИНСТВЕННО ВОЗМОЖНОМ ОСНОВАНИИ
ДЛЯ ДОКАЗАТЕЛЬСТВА БЫТИЯ БОГА»

В «Единственно возможном основании для доказательства бытия Бога» Кант, обращаясь к рассмотрению природы бытия, указывает, что она настолько проста, что с трудом может быть пояснена с помощью какого-либо формального предпосылаемого ему определения. Соответственно, если бытие рассматривается не только как понятие связки в суждении, выступающее формой отношения какого-либо определения вещи к ней самой в нашем мышлении, но как то, что подразумевается под самим предметом, определяемым в наименовании «бытие» (Sein), то оно будет означать то же, что и Dasein — существование, присутствие. Или в формулировке Канта: «Если же рассматриваться будет не только это отношение, но и вещь, положенная в себе и для себя, то это бытие (Sein) необходимо рассматривать как существование, присутствие (Dasein)» (AA II, 74). Поэтому, по мнению Канта, следует признать, что понятие это до такой степени просто, что для раскрытия его здесь нечего добавить, кроме напоминания о том, что надо быть достаточно осмотрительным и не смешивать его с отношениями вещей к своим признакам. Данное существование, поскольку оно выражает смысл бытия самого по себе, может рассматриваться либо как абсолютно необходимое, либо как случайное существование вещей, но в любом случае оно должно отличаться от всех тех определений, сообразно которым мы только лишь мыслим ту или иную существующую вещь. Обычно понятием Dasein пользуются как предикатом. Так можно поступать, пока не ставится задача вывести существование только из возможных понятий, как в случае, когда хотят доказать абсолютно необходимое существование. В связи с этим Кант считает необходимым установить различие между понятием возможности мыслимых нами вещей в их полном определении и понятием их действительного бытия.

Подразумевая сторонников декартовского онтологического аргумента, кенигсбергский мыслитель замечает, что они «напрасно ищут *существование* среди предикатов подобного возможного существа; среди них оно, несомненно, не находится. В тех же случаях, когда существование встречается в обычном словоупотреблении в качестве предиката, оно не столько предикат самой вещи, сколько предикат мысли о вещи» [Кант 1994 1, 393]. Именно поэтому, Dasein как существование или присутствие «*вовсе не есть предикат*

или определение вещи» [Кант 1994 1, 392], напротив, оно «*есть абсолютное полагание вещи, и этим оно отличается от любого предиката, который, как таковой, всегда полагают только относительно к другой вещи*» [Кант 1994 1, 394].

Определение при этом, как мы узнаем далее, относится ко всем вещам в качестве определяющей их «реальности» или «мыслимого содержания». Если же мы обратимся для сравнения к определению бытия в «Критике чистого разума», то найдем аналогичную формулировку, а именно: «*бытие (Sein) не есть реальный предикат, иными словами, оно не есть понятие о чем-то таком, что могло бы быть прибавлено к понятию вещи. Оно есть только позиционирование (Position — полагание. — И. П.) вещи или некоторых определений само по себе*» (KrV, B626). Так что, Dasein с самого начала мыслится Кантом как то, в чем и через что бытие раскрывается для нас в своем существе, совершенно независимо от того, понимаем ли мы его как основание существования всего сущего или, напротив, представляем как бытие чувственно воспринимаемых вещей, как это происходит в «Критике чистого разума».

Dasein — это бытие, в определении которого всякое мыслимое нами сущее всегда по своей сущности уже есть. Это — постигаемое разумом присутствие, только на основании которого всякое сущее может мыслиться в своей сущности и существовать само по себе как действительное для нашего чувственного восприятия. Dasein не означает в этом случае ни бытия как существования какого-либо сущего в виде наличного в чувственном опыте, как стал подразумевать Кант в «Критике чистого разума», ни существования (exsistentia) как действительности вещей в отличие от их мыслимой сущности (essentia), в аспекте средневекового различия сущности и бытия в отношении всего сотворенного сущего; оно должно пониматься здесь как присутствие, в котором сущность и существование раскрываются в своем изначальном единстве, и которое делает возможным всякое сущее как сущее.

Обращаясь к осмыслению бытия посредством Dasein, в полном соответствии со своей последующей критикой картезианского онтологического аргумента, Кант утверждает в своей ранней работе невозможность обоснования бытия Бога, если мы ставим перед собой задачу вывести его существование из одних только понятий, выражающих возможность мыслимого в них предмета, как это обыкновенно делают, когда хотят доказать абсолютно необходимое существование. Ибо тогда напрасно ищут существование среди предикатов подобного возможного существа, так как бытие — это не то или иное определение

или предикат, относящийся к сущему в виде его реального свойства, но само существование этого сущего, в силу которого оно становится существующим.

Но если в качестве реального предиката, как утверждает Кант, бытие не содержится в понятии о Боге, то входит ли оно в него вообще и каким образом? Учитывая, что Бог — это не понятие о каком-либо высшем сущем, одним из реальных определений которого, наряду с другими, выступало бы его действительное существование, бытие может содержаться в понятии Бога только в виде его субъекта, поскольку Бог и есть само совершенное бытие. Поскольку же бытие, в отличие от всех остальных вещей, выступает субъектом понятия о Боге, то его существование должно все-таки быть таким единственным предикатом, который всецело тождественен со своим субъектом, или, по крайней мере, логически вытекает из него.

Приступая к раскрытию единственно возможного основания для доказательства существования Бога, Кант утверждает, что мы можем мыслить какое-либо сущее независимо от того, является ли оно чем-то существующим для нашего восприятия или только мыслимым лишь потому, что это сущее само по себе есть, существует для нашего мышления. Мышление о каком-либо сущем, несмотря на то, что само это сущее может не существовать в действительности, становится возможным потому, что в мышлении изначально открыто само бытие, исходя из которого это сущее присутствует для нас в своей мыслимой сущности. Именно это бытие, открытое нам через его изначальное мышление как действительное основание мыслимости всего остального сущего, Кант именует *Dasein*.

В «Критике чистого разума» наименование *Dasein*, осмысленное из общего определения бытия сущего, относящегося к модальным категориям возможности, действительности и необходимости, выражает у Канта бытие как полагание рассудком всего сущего в качестве существующего для нашего восприятия или бытие как существование такого представляемого нами сущего, единственным признаком действительности которого выступает наше чувственное созерцание⁴. Сказанное относится и к действительному существованию самого субъекта, который созерцает себя в своем бытии только посредством внутреннего чувства. При этом для познания своего существования, равно как и для познания существования других объектов, субъекту требуется не только мышление,

⁴ Наиболее продуманное рассмотрение кантовского понятия о бытии как полагании в применении к модальным категориям рассудка в «Критике чистого разума» мы находим у Мартина Хайдеггера в его работе «Тезис Канта о бытии» [Хайдеггер 1993].

но и непосредственное чувственное созерцание, будь то в форме внешнего или внутреннего чувства. Кант указывает по этому поводу: «В *одном лишь понятии* вещи невозможно найти признак ее существования (Dasein)» (KrV, B272).

Даже если имеется понятие настолько полное, что дано абсолютно все для того, чтобы мыслить вещь со всеми ее внутренними определениями, тем не менее, ее существование (Dasein) не имеет ко всему этому никакого отношения, и рассматривается лишь в связи с ответом на вопрос, дана ли нам данная вещь в восприятии (KrV, B272–273). Категории возможности, действительности и необходимости, разбираемые в «Критике чистого разума» под именем модальных, заключают в себе ту особенность, что в качестве определения объекта они несколько не расширяют понятия, к которому они прилагаются как предикаты, а выражают только отношение к способности познания, применительно к которой данный объект определяется как возможный или действительный (KrV, B266). Бытие означает, таким образом, в «Критике чистого разума» существование объектов, определенное в понятиях рассудка и данное в чувственном созерцании. Тем самым, Dasein или существование как категория, означающая здесь то же самое, что и действительность, есть подобного рода рассудочное полагание на основе материи восприятия, и очевидно никоим образом не применимо к существованию Бога. В противоположность этому, наименование Dasein у раннего Канта означает вовсе не просто существование какого-либо данного в чувственном восприятии сущего, отличного от его мыслимой в рассудочном понятии сущности, но постигаемое разумом бытие, раскрывающееся в единстве с сущностью всего мыслимого нами сущего. В этом значении оно и может быть с максимальной точностью переведено как «присутствие», без всякого отношения к аналогичному переводу хайдеггеровского Dasein.

Именно это существование или присутствие лежит в основании возможности всего мыслимого и существующего для нас сущего, и именно оно определяется как субъект понятия о Боге у раннего Канта. В соответствии со сказанным, кенигсбергский мыслитель производит в «Единственно возможном основании...» необходимое разделение внутри самого понятия возможности. Понятие простой возможности означает только возможность мышления какой-либо вещи и основывается на принципе противоречия [Кант 1994 1, 397]. В соответствии с данным принципом простой логической возможности мы можем мыслить вещь, независимо от того, существует ли она действительно в природе или нет, только тогда, когда ее понятие не противоречит само себе. Однако, несмотря на то, что в действительной вещи положено не больше, чем

в только возможной, ибо все определения и предикаты действительной вещи можно найти и в простой ее возможности, тем не менее, посредством действительности положено, конечно, больше. Иными словами, чтобы появилась возможность мыслить какую-либо вещь со всеми ее полагаемыми нами определениями как возможную независимо от того, дана ли она для наших чувств как существующая, прежде нам необходимо предположить такое существование, через которое она реально полагалась бы для нашего мышления. Поэтому формальную сторону немыслимости или невозможности сущего, основанную на принципе противоречия, Кант отличает от другой содержательной стороны, выступающей основанием внутренней возможности всякой мыслимой вещи: «то содержательное, которое при этом дано и что находится в такой противоречивости, само по себе есть нечто и мыслимо» [Кант 1994 1, 399]. Так, например, четырехугольный треугольник сам по себе, безусловно, невозможен, и, тем не менее, то, что входит в состав его противоречивого понятия, а именно треугольник, равно как и нечто четырехугольное, сами по себе не только возможны, но и всегда уже есть нечто и потому существуют.

При этом в качестве условия возможности восприятия сущего, пространство, уже должно само по себе существовать, а вовсе не просто быть всеобщей субъективной формой данности предметов внешних чувств, как стал считать Кант в «Критике чистого разума». В «Единственно возможном основании...» он утверждает следующее:

в каждой возможности должно различать то нечто (das Etwas), что мыслится, и, кроме того, согласие того, что в нем мыслится, с законом противоречия. Треугольник, имеющий прямой угол, сам по себе возможен. Треугольник и прямой угол суть данные (Data), или содержательное, в этом возможном, согласованность же одного с другим по закону противоречия есть формальная сторона возможности. Я ее буду называть также логической стороной возможности, потому что сравнение предикатов с их субъектами по закону истины есть не что иное, как логическое отношение; само же нечто или то, что находится в этой согласованности, иногда называется реальной стороной возможности. Впрочем, я должен заметить, что здесь речь будет идти только о внутренней, или о так называемой безусловной и абсолютной, возможности или невозможности [Кант 1994 1, 399–400].

Само то, что мы можем мыслить какое-либо сущее, например прямоугольный треугольник, независимо от того, существует ли он для чувственного вос-

приятия в виде определенного нечто или некоей сущности, говорит о том, что должно иметься бытие, через которое это сущее не просто формально, но и реально становится возможным и доступным для мышления. В этом отношении, возможность какого-либо мыслимого сущего, согласно Канту:

отпадает не только тогда, когда имеется внутреннее противоречие, как логическая сторона невозможности, но также и тогда, когда нельзя мыслить ничего содержательного, никакого данного. Ибо в этом случае не будет дано ничего мыслимого; всякое же возможное есть нечто мыслимое, чему присуще логическое отношение по закону противоречия [Кант 1994 1, 400].

Это означает, что мы можем мыслить всякую вещь в том, что она есть, только если она вообще имеет какое-либо отношение к бытию. Такого рода реальные определения, которые должны существовать умопостигаемым образом, чтобы появилась возможность мыслить какое-либо сущее, Кант называет сущностями вещей. Сущее становится мыслимым, когда оно действительно в своей сущности, а не только когда оно представляется нашему разуму возможным. Как замечает по этому поводу А. Л. Доброхотов: «Кант в отличие от Лейбница и Вольфа полагает, что всякая сущность требует некоего изначального существования, и без условия существования ни рядовая, ни высшая сущность не имели бы даже статуса возможности» [Доброхотов 2008, 274].

Опираясь на данное положение, Кант далее утверждает:

Правда, в отрицании всякого существования (aller Existenz) нет никакого противоречия. Ибо так как для внутреннего противоречия требовалось бы, чтобы нечто было одновременно и положено и снято, а здесь вообще ничего не положено, то нельзя, конечно, сказать, что это снятие заключает в себе внутреннее противоречие. Однако утверждение, что есть некая возможность и нет при этом ничего действительного, содержит в себе противоречие, ибо если ничего не существует, то не дано и ничего мыслимого, и мы противоречили бы, следовательно, сами себе, если бы тем не менее хотели утверждать, что нечто возможно [Кант 1994 1, 400].

Нет никакого противоречия в отрицании бытия всего сущего, но имеется очевидное противоречие в полном отрицании бытия, которое лежит в основании мыслимого нами, и тем самым возможного в своей реальной сущности сущего.

Итак, «сказать: не существует ничего — это то же самое, что сказать: ничего нет; и мы впали бы в противоречие, если бы, несмотря на это, прибавили: не-

что возможно» [Кант 1994 1, 400–401]. Отсюда Кант приходит к тому простому выводу, который прямо противоречит положениям «Критики чистого разума»:

Безусловно невозможно, чтобы ничего не существовало. То, чем снимается всякая вообще возможность, безусловно невозможно, ибо эти выражения равнозначащие. Тем, что само себе противоречит, снимается прежде всего формальная сторона всякой возможности, именно согласие с законом противоречия <...> Однако тем, чем снимается содержательное и данные для всего возможного, отрицается и всякая возможность. А это происходит, когда снимается всякое существование; стало быть, если отрицается всякое существование, то тем самым снимается и всякая возможность. Следовательно, безусловно невозможно, чтобы ничего не существовало [Кант 1994 1, 401].

Сущности всего мыслимого нами сущего оказываются возможны как таковые только при том условии, если они изначально существуют, присутствуют как сущности независимо от нашего разума, что предполагает в себе самостоятельное и безусловно необходимое в своей действительности существование или присутствие. Как отмечают М. Фишер и Э. Уоткинс:

Кантовский аргумент, доказывающий существование Бога в Единственно возможном основании базируется на анализе понятия возможности. Эта основная идея состоит в том, что существование необходимого существа есть единственное условие, при котором возможность объектов в принципе может быть помыслена. Ибо возможность требует не только того, чтобы понятие не содержало противоречия, но также и того, чтобы содержание понятия было доступно для мышления. Однако содержание понятий вещей может обладать бытием только при условии того, что нечто, а именно Бог, существует необходимым образом [Fisher, Watkins 1998 1, 371].

Отношение всякой возможности, сообразно которой мы мыслим любого рода сущее, к действительности, Кант определяет таким образом, что или возможное мыслимо, поскольку само оно действительно, и тогда возможность дана в действительном как его определение, или оно возможно потому, что нечто другое действительно, т. е. его внутренняя возможность дана как следствие, через некоторое другое существование. Только теперь, выявив, что все сущее в том, что оно есть как мыслимое нами, возможно только потому, что оно существует, либо в чем-то действительном как его определение, либо как

следствие чего-то действительного и, соответственно, зависит от своего полагания в некотором другом существовании, Кант обращается к категории реальности, в форме которой он пытается определить это бытие в отношении ко всему тому, что для нас существует.

Кант указывает:

то действительное, посредством чего как некоторого основания дается внутренняя возможность других вещей, я буду называть первым реальным основанием этой абсолютной возможности, подобно тому, как первое логическое основание ее есть закон противоречия, ибо в согласии с ним состоит формальная сторона возможности, тогда как реальное основание доставляет данное и содержательное в мыслимом [Кант 1994 1, 402].

Бытие как абсолютное полагание полностью отличается от относительного полагания, которое мыслится в виде отношения определения какой-либо вещи к самой этой вещи и представляет собой бытие в форме связи субъекта и предиката в суждении, в соответствии с которой вещи определяются нами в том, что они есть, но вовсе не становятся от этого существующими. Но если понятие любой возможной вещи, выражающее ее реальное определение, не включает в себя существование даже в виде логического предиката, то понятие о Боге должно включать в себя его существование как необходимым образом ему присущее.

Именно эта необходимость послужила для Декарта основанием для утверждения о том, что существование присуще субъекту этого понятия и в действительности. В противоположность этому, Кант, разворачивая свое собственное доказательство, заявляет, что абсолютное полагание, которое относится к Богу, является совершенно простым и само по себе тождественно с понятием о бытии вообще. В этом отношении понятие полагания (*Position, Setzung*), как оно впоследствии в контексте онтологического определения сущего понимается Кантом в «Критике чистого разума», непосредственно исходит из того понятия о бытии, которое выдвигается в работе «Единственно возможное основание для доказательства бытия Бога». Данное понятие о бытии как «полагании» (*Setzung*) Кант формирует в своей ранней работе, прямо ориентируясь на известную ему концепцию Крузия. Именно Крузий утверждает, что понятие существования есть простая положенность (*schlechthin Gesetztsein*), основанная на некоем простом, не сводимом ни к какому мыслимому определению, полаганию (*Setzung*) (*Entwurf der notwendigen Vernunftwahrheiten* §§ 57–59).

Тем не менее, о собственной природе бытия как полагания и о его источнике Крузий почти ничего не говорит, указывая, что бытие вещей дается нам только в пространстве и времени и через чувственное восприятие. Кант, в отличие от Крузия, и в противоположность своей собственной будущей «критической» позиции, в «Единственно возможном основании...», равно как и в последней докритической работе «О форме и принципах чувственно воспринимаемого и интеллигибельного мира» считает, что познание всего сущего становится возможным в понятиях нашего разума только в силу того, что мы постигаем само бытие как определяющее основание сущности всего сущего и первую причину его существования, т. е. только потому, что мы мыслим в отношении всего сущего высшее действительное бытие, определяемое нами в понятии Бога.

В другой своей еще более ранней работе «Новое освещение первых принципов метафизического познания», в которой уже полностью присутствует форма разбираемого нами онтологического доказательства, Кант утверждает, что для того чтобы какая-либо вещь стала возможной, должна действительно существовать реальность, сообразно которой эта вещь была бы всесторонне определена в своем понятии. Но это в свою очередь возможно, только если существует высшее существо, посредством которого эта реальность дается и в котором она полагается как единая с его собственным безусловно необходимым бытием. Мы можем, согласно Канту:

представить себе нечто как возможное только в том случае, если то, что есть реального в каждом возможном понятии, действительно существует, и притом с абсолютной необходимостью (иначе, если бы мы отказались от этого, вообще ничто не было бы возможно, то есть только невозможное и могло бы иметь место) [Кант 1994 1, 275].

Если же устранить Бога, то этим будет совершенно упразднено не только всякое существование вещей, но сама внутренняя возможность их.

В том, что определяющий смысл понятия реальной возможности был затем полностью пересмотрен в «Критике чистого разума», некоторые исследователи видят одну из главных причин для последующего отказа Канта от своего собственного онтологического доказательства⁵. Но в «Единственно возмож-

⁵ Так полагает, в частности, Дж. Сала: «Кант сделал наше понятие реальной возможности (Realmöglichen) зависимым от опыта, как в том, что касается данности (Daten) (просто-го содержания мышления), так и в том, что касается согласованности этого данного со-

ном основании...», как справедливо указывает отечественный исследователь В. И. Коцюба, Кант еще разделял

представление о непосредственном постижении мыслью самой реальности в виде простых, изначальных не конструируемых, но усматриваемых нами понятий. Ведь возможности, выражаемые в понятиях, требуют своего основания в необходимо существующем, именно потому, что составляющие их элементарные содержательные понятия не могут, как полагал тогда Кант, быть созданы нами, но лишь принимаются нами в качестве непосредственно данного (существующего) [Коцюба 2001, 405].

Соответственно, возникает вопрос, каким образом осуществляется, согласно Канту, полагание не только в отношении сущности всякого сущего, но и в отношении его действительного существования, и что оно непосредственно означает в плане установления бытия Бога? Кант отвечает на него следующее:

если я представляю себе, что Бог в отношении некоторого возможного мира произносит свое всемогущее *да будет!* — то этим он представляемому в своем уме целому не сообщает никаких новых определений, не прибавляет никакого нового предиката, а лишь абсолютно, или безусловно, со всеми его предикатами полагает тот самый ряд вещей, в котором до того все было положено лишь в отношении к этому целому [Кант 1994 1, 395].

Из приведенного разъяснения следует, что все сущее, будучи определено своим понятием, в том, что оно есть, становится действительно существующим только на основании такого полагания, которое само по себе может быть отнесено только к Богу. Но то, что Кант утверждает о полагании, выражает не более и не менее как понятие о бытии вообще: «Der Begriff der Position oder Setzung ist völlig einfach und mit dem vom Sein überhaupt einerlei» — «понятие полагания совершенно просто и оно не отличается от бытия вообще» (AA II, 73).

Понятие о Боге как источнике полагания или вернее самом полагании оказывается в этом отношении тождественно тому, что мыслится под бытием как существованием или присутствием. Что же тогда этим сказано о самом бытии

держания. Реальная возможность есть только то, что просто дано в действительности, принадлежащей к области нашего опыта. С этим новым пониманием возможности была упразднена предпосылка *Единственно возможного основания*» [Sala 2010, 204]. Основания для кантовского поворота в понимании возможности Сала находит также в некоторых кантовских набросках середины 1760-х гг.

как существовании в отношении Бога, понимаемого нами в виде высшего существа, и каким образом ему может быть присуще это существование? Мы находим у Канта такой ответ на этот вопрос:

Его существование должно непосредственно принадлежать только тому способу, каким положено его понятие, так как в самих его предикатах его не найти. И если субъект не предполагается уже как существующий, в отношении каждого его предиката остается неопределенным, принадлежат ли они существующему или только возможному субъекту. Само существование поэтому не может быть предикатом (AA II, 74).

Под предикатом в данном случае Кант подразумевает реальный предикат. Таким образом, существование, присутствие Бога непосредственно раскрывается в качестве тождественного тому, как положено его понятие. Но понятие о Боге как раз и состоит, как это подразумевает Кант, в бытии как полагании, к понятию о котором мы приходим через осмысление внутренней возможности всего сущего. Полагая, однако, нечто такое, что мыслимо в качестве Бога, мы говорим только о полагании полагания, о полагании такого нечто, что само по себе должно быть всегда уже положено, или о таком бытии, которое должно мыслиться в виде самополагания как простой положенности независимо от бытия всего сущего. В этом отношении мы можем мыслить Бога существующим не потому, что приписываем ему предикат существования, но потому, что он и есть по своей сути такой субъект, который есть существование или присутствие как таковое, и в этом качестве ему свойственны все определения и предикаты, объединяемые в его понятии. Потому, говоря о бытии Бога, следовало бы утверждать не то, что Бог есть нечто существующее, каковой ход мысли в основном приписывается Кантом порядку онтологического доказательства в «Критике чистого разума», но наоборот, что нечто существующее есть Бог, т. е. существующей вещи как субъекту присущи те предикаты, которые, взятые вместе, объединяются в понятии Бога.

Таким образом, мы можем что-либо утверждать о Боге, в соответствии с его понятием, только на том основании, что его определения относятся к его бытию как изначальному субъекту, т. е. подлежащему, что означает здесь только то, что Бог и есть субъект, который представляет собой само бытие. До всякого сущего как возможного должно существовать такого рода бытие, само существование которого заключается в его действительности. Этими положениями Кант подводит нас к обоснованию внутренней возможности всего сущего, поскольку

она предполагает существование. Именно о такого рода содержательной возможности, мыслимой в качестве умопостигаемой реальности всех воспринимаемых нами вещей, Кант говорил, рассматривая свое положение о трансцендентальном идеале в «Критике чистого разума».

2. НЕВОЗМОЖНОСТЬ ОНТОЛОГИЧЕСКОГО ДОКАЗАТЕЛЬСТВА СУЩЕСТВОВАНИЯ БОГА В «КРИТИКЕ ЧИСТОГО РАЗУМА»

В «Критике чистого разума» Кант, как ни странно, опровергает не свое собственное, но картезианское доказательство, называемое им онтологическим и единственно возможным, несмотря на то, что считал его в принципе несостоятельным уже в «Единственно возможном основании...»⁶, и приводит разобранный нами пример с треугольником именно с целью обоснования отрицания бытия высшего существа. Всякое положение геометрии — по его словам, — например, что треугольник имеет три угла, безусловно необходимо, но это всего лишь безусловная необходимость суждения, а вовсе не абсолютная необходимость вещей. Поэтому в суждении о треугольнике вовсе не утверждается, что три угла безусловно необходимы, а полагается, что при условии наличности (данности) треугольника существуют также необходимым образом три угла в нем. При этом, по мысли Канта:

полагать треугольник и в то же время отрицать [в нем] три угла — противоречиво, но отрицание треугольника вместе с его тремя углами не заключает в себе никакого противоречия. То же самое относится и к понятию абсолютно необходимого существа. Если вы отвергаете его бытие, то вы отвергаете самое эту вещь вместе со всеми ее предикатами (KrV, B622).

Таким образом, подобно тому, как мы можем, согласно Канту, отвергнуть существование любого сущего вообще и саму его возможность, мы также можем отрицанием существования высшего сущего подвергнуть отрицанию Бога и в его собственном существе. В «Критике чистого разума» кенигсбергский

⁶ Данную проблему подробно эксплицирует Ян Логан, указывая на неискренность Канта, который не мог не сознавать, что его возражения против онтологического аргумента в «Критике чистого разума» не относятся к его собственному докритическому онтологическому доказательству бытия Бога, и, тем не менее, назвал картезианский вариант онтологического аргумента единственно возможным [Logan 2007, 357].

мыслитель не видит в отрицании высшего существа никакого противоречия и утверждает, что вовсе нет ничего, чему бы это отрицание противоречило, поскольку такая вещь не может обладать внешней необходимостью бытия. В этом нет также и внутреннего противоречия, так как, если отвергается сама вещь, вместе с тем отвергается и все внутреннее в ней. Он утверждает: «если я отвергаю предикат суждения вместе с субъектом, никогда не может возникнуть внутреннее противоречие, каков бы ни был предикат» (KrV, B 623). Согласившись с тем, что с отрицанием субъекта не остается ничего, в чем могло бы возникнуть противоречие, следует заметить, что тогда вообще не остается ничего, что могло бы вообще быть, поскольку бытие, об отрицании которого идет речь, мы мыслим себе именно как основание существования всего возможного мыслимого сущего.

Но именно это представляет собой высшее противоречие как таковое, так как невозможно, чтобы вообще ничего не существовало, т. е. не существовало бы никакой возможности мыслимых вещей, как утверждает сам Кант в своей ранней работе. Ведь даже если бы существование треугольника отрицалось в отношении чувственно воспринимаемой природы или его данности в чистом созерцании, то в любом случае мы могли бы мыслить его в форме понятия, так, как данный предмет существует для нашего разума⁷. Само то, что мы мыслим реальную сущность какого-либо сущего в его понятии, предполагает не просто ее возможность, но определенное умопостигаемое существование или необходимую действительность, только на основании которой эта сущность становится для нас возможной и мыслимой.

Таким же образом, мы, безусловно, можем уничтожить в мышлении всякое возможное сущее как существующее, так как оно, по определению, не обладает необходимым бытием, но отрицание высшего необходимого существа, которое в качестве субъекта суждения тождественно самому по себе бытию, изначально не мыслимо без противоречия, что еще вовсе не означает, что оно

⁷ Как пишет по этому поводу Декарт: «Я нахожу у себя бесчисленные идеи некоторых вещей, кои, даже если, быть может, их нигде вне меня нет, тем не менее не могут считаться ничем; и хотя я эти вещи некоторым образом мыслю по произволу, однако они не вымышлены мною и идеи эти имеют собственные, поистине присущие им и неизменные черты. Когда, к примеру, я представляю треугольник, то, хотя такой фигуры, быть может, нигде на свете, кроме как в моей мысли, не существует и никогда не существовало, все равно существует ее определенная природа, или сущность, или, наконец, неизменная и вечная форма, которая не вымышлена мною и не зависит от моего ума» [Декарт 1994, 52].

существует как таковое в действительности⁸. Дело не в том, что мы совершенно не обладаем возможностью установить и соответствующим образом обосновать бытие такого существа, и потому вынуждены решать задачу ограничения притязаний нашего разума в области возможного познания; но о том, что наш разум решается, посредством имеющейся у него возможности мысленного отрицания бытия высшего существа, на прямое и непосредственное отрицание самой этой сущности, каковой выступает здесь Бог:

Суждение *Бог всемогущ* есть суждение необходимости. Полагая божество, то есть *бесконечное существо*, нельзя отрицать всемогущество, понятие которого тождественно с понятием божества. Но если вы говорите: *Бога нет*, то не дано ни всемогущества, ни какого-нибудь другого из его предикатов, так как все они отвергаются вместе с субъектом, и в этой мысли нет ни малейшего противоречия (KrV, В 623).

В этом отрицании следует видеть установление того существенного и до сих пор малопродуманного основания для полного низвержения существа Бога, каковое произошло и происходит до сих пор на Западе. Какой оглушительный эффект произвела на современников одна лишь кантовская критика доказательств бытия Бога, свидетельствует Гейне, считавший, что Кант своей «Критикой чистого разума», подобно Робеспьеру, отрубившему голову королю Франции, отрубил в Германии голову деизму. Необходимо, однако, отметить, что этой критикой Кант удовлетворяет не только собственно критический интерес, но и преследует положительную цель полного переосмысления сущности Бога в качестве субъективно устанавливаемой нами самими. Бытие, каким могло бы обладать для нас высшее существо, согласно положениям уже «Критики практического разума», более не является предметом объективного установления, но лишь субъективно постулируется в соответствии с тем понятием, которое мы имеем о нем в своем разуме. Оно становится предметом веры вследствие той абсолютной необходимости, которую мы мыслим в самостоятельно учреждаемом нами нравственном законе.

Здесь можно задаться простым не только теоретическим, но и вполне практическим вопросом, ставшим для современного человека самым серьезным препятствием на пути веры: можно ли вообще верить в то, о самом существо-

⁸ Эту позицию отстаивает один из современных сторонников онтологического аргумента Ансельма Норман Малькольм [Malcolm 1960, 51–52].

вании чего невозможно ничего знать? Не следует ли сказать, вопреки Канту, что если сама возможность знания о бытии постигаемых разумом предметов для нас устранена, то именно поэтому не остается никакого места и для веры? В теоретическом отношении понятие о Боге выступает только в виде идеи о таком всереальном существе или трансцендентальном идеале, который не имеет для нашего сознания никакого действительного бытия, но представляет собой субъективно устанавливаемый человеческим разумом регулятивный принцип безусловного и целостного единства всего того, что существует для нас в чувственном восприятии и что мы объективно определяем в своем рассудке.

Что мы можем сказать в целом о подобном опровержении разумной возможности утвердить бытие высшего существа? Прежде всего, то, что оно построено как будто бы на том же самом основании, на котором это бытие устанавливалось в ранней работе Канта. Однако прежде Кант утверждал, что мы можем представить себе любую вещь как несуществующую, но не можем отрицать саму ее мыслимую сущность, которая предполагает безусловно необходимое существование, определяемое в понятии Бога. В «Критике чистого разума» он, напротив, говорит о том, что поскольку мы можем отрицать бытие любой вещи в самой ее сущности, то мы можем отрицать в своем мышлении и любое действительное существование. Тем самым мы можем полагать небытие высшего существа, в каком-то полагании наш разум, как выражается Кант, беспрепятственно устраняет его⁹. Кантовская критика онтологического доказательства нацелена на отрицание возможности познания высшего самостоятельного бытия, независимого в своей действительности от нашего разума и выступающего определяющим основанием познания всего существующего для нас в чув-

⁹ Здесь Кант в принципе высказывает те же самые положения, которые мы находим у Юма в его «Диалогах о естественной религии» (1779): «Только то может быть доказано демонстративно, противоположность чего содержит в себе противоречие. Но ничто из того, что может быть отчетливо представлено, не заключает в себе противоречия. Все, что мы представляем как существующее, можно представить и как несуществующее. Следовательно, нет такого Бытия, несуществование которого заключало бы в себе противоречие; поэтому нет Бытия, существование которого могло бы быть демонстративно доказано. Я выдвигаю этот аргумент как безусловно решающий и готов положить его в основание всего спора. Заявляют, что Божество есть необходимо существующее Бытие; и эту необходимость его существования стараются объяснить при помощи утверждения, что если бы мы знали всю его сущность, или природу, то убедились бы в том, что для него не существовать так же невозможно, как дважды двум не быть четырем. Но очевидно, что это никогда не может осуществиться, пока наши способности остаются такими же, как теперь» [Юм 1996, 442].

ственном мире сущего. Более ничто из существующего не обладает для нашего познания самостоятельным бытием, поскольку для нас существует только то, что мы сами для себя представляем как существующее в чувственном восприятии и чье бытие объективно определяем в своем рассудке.

Самостоятельное бытие всего сущего подвергается отрицанию с точки зрения возможности его познания и превращается в призрак недоступной мышлению вещи самой по себе. Можно вспомнить знаменитое высказывание Якоби о том, что без необходимой предпосылки вещи самой по себе мы не могли бы войти в кантовскую систему, но, сохранив ее, не можем в ней остаться. Тем самым человек как самостоятельный в абсолютном единстве своего самосознания субъект становится в кантовской философии высшим объективным основанием бытия всего остального существующего в отношении к нему сущего, которое полагается им в самой его сущности как объект. В практическом отношении, тем самым, уже предрешено, что для человека не существует никакого отличного от него высшего бытия, которое выступало бы в виде нравственного закона определяющим основанием его собственного существования в чувственном мире, в отношении которого он сам, напротив, становится высшей и единственной свободной причиной. Выполнив самую трудную и малозаметную работу, связанную с ниспровержением того единственного основания, исходя из которого мы можем сделать для себя вывод о бытии высшего существа, Кант с успехом приступает к опровержению онтологического доказательства Декарта, т. е. доказательства существования Бога, исходя из понятия о нем как о возможном существе.

Кант излагает этот аргумент в виде положений, выдвигаемых его воображаемыми противниками:

Все же существует одно и притом только одно понятие: небытие или отрицание его предмета внутренне противоречиво, и это есть понятие все-реальнейшего существа <...> Но всякая реальность включает в себя также и бытие; следовательно, бытие входит в понятие возможной вещи. Если эта вещь отрицается, то отрицается внутренняя возможность ее, что противоречиво (KrV, B624–625).

Формула кантовского воспроизведения данного доказательства двусмысленна, поскольку если названное единственное понятие представляет собой всю реальность, которая включает в себя всякое бытие, то его отрицание будет отрицанием и всякой мыслимой возможности, что невозможно и самопро-

тиворечиво. Но поскольку речь идет, напротив, о только мыслимом нами понятии всереального существа, и на этом основании допускается возможность этого существа, то из такого понятия о нем еще никоим образом, как справедливо замечает Кант, не следует его существование, поскольку мы здесь впали в противоречие, когда ввели признак существования в понятие вещи, которую собрались мыслить лишь как возможную.

С этим можно было бы полностью согласиться, но только в том случае, если бы при этом мыслилось только возможное существо, и если бы сам Кант признал здесь нечто обратное тому, что он утверждает о реальности применительно к высшему существу. А именно, что в понятии реальности вообще вовсе не мыслится изначально никакого действительного существования. Но если это на самом деле так, и сама реальность, какова бы она ни была, изначально не содержит в себе существования, поскольку может быть как действительно существующей, так и лишь мыслимой нами и лишенной какого-либо действительного существования (о чем Кант пишет далее в связи с обоснованием своего общего понятия о бытии), то в этом случае наше возможное понятие о всереальном существе вовсе не будет представлять собой такое единственное понятие, отрицать существование предмета которого по определению было бы невозможно, но лишь одно из многих других, относительно которых еще не ясно, имеется ли у них в действительности собственный предмет.

В этом случае мы были бы вынуждены заняться совершенно неблагоприятным делом, не просто потому, что пытались бы вывести существование Бога из нашего понятия о нем, которое представляет только возможность своего предмета, но, прежде всего, потому, что это выдвигаемое самим Кантом понятие о Боге как о всереальном существе само по себе не предполагает то действительное бытие, которое мы пытаемся из него вывести. Кантовское понятие о Боге в «Критике чистого разума» — это не понятие о действительном бытии, но лишь идея высшего реального сущего, которое может обладать бытием.

3. БЫТИЕ БОГА И СТО ТАЛЕРОВ

Поясняя определение бытия как полагания в «Критике чистого разума», Кант приводит свой знаменитый пример со ста талерами, с помощью которого он пытается установить невозможность какого-либо обоснования существования Бога. Стараясь подвести читателя к этому примеру, Кант пишет о том, что

понимает бытие в отношении сущего как действительность, которая по своему реальному содержанию не отличается от мыслимой в понятии этого сущего возможности. Действительное заключает в себе не больше содержания, чем только возможное, поэтому, как утверждает Кант:

сто действительных талеров не содержат в себе ни на йоту больше, чем сто возможных талеров. В самом деле, так как возможные талеры означают понятие, а действительные талеры — предмет и его позиционирование (Position — полагание. — *И. П.*) само по себе, то в случае, если бы предмет содержал в себе больше, чем понятие, мое понятие не выражало бы всего предмета и, следовательно, не было адекватным ему (KrV, B627).

Как видно, Кант приводит здесь то же разделение возможности и действительности, которое уже встречалось в его ранней работе. Сообразно свойственной ей логике можно было бы сказать, что из нашего понятия о том, что есть в реальности мыслимые нами деньги, никаким образом не следует их бытие. Напротив, мы только потому можем мыслить и определять для себя какое-либо сущее в виде денег, что они в действительности существуют, причем как будто бы, как подразумевает здесь Кант, именно в виде наличных для нашего восприятия ста талеров. Если же мы, в чем хочет нас убедить кенигсбергский мыслитель, будем рассматривать бытие какой-либо вещи, определяя его как полагание возможное именно на основании того теоретического понятия, которое имеем о ней, то, тем самым, никаким образом не сможем сделать мыслимые нами сто талеров действительно существующими.

Именно в этом месте рассуждения Кант приводит свой знаменитый тезис о бытии как полагании, в котором он в ранней работе видел единственное основание для доказательства бытия Бога, тогда как в «Критике чистого разума» думает обосновать при его помощи полную невозможность подобного рода доказательства, подразумевая под ним, прежде всего, картезианский онтологический аргумент. Подобно тому, как мыслимое нами понятие денег означает лишь их возможность, но вовсе не действительное бытие, которое дается нам только в чувственном восприятии, понятие о Боге, как о высшем реальном существе, вовсе не включает в себя, по мысли Канта, определение существования. Из того, что мы его мыслим в понятии в качестве обладающего всей реальностью, не следует, что он существует в действительности. Поскольку бытие вещи ничего реально не добавляет к ее понятию, то мыслимый нами и существующий бог, так же, как и сто талеров — это одна и та же по своему со-

держанию вещь. Только в одном случае эта вещь со всеми ее свойствами лишь мыслится нами как возможная, в другом же — существует в действительности.

В самом бытии вещи, однако, содержится больше, чем только в ее возможности. В случае действительности предмет не только аналитически содержится в понятии, но и присоединяется синтетически к нему в действительности. Поэтому, как нетрудно догадаться, мое имущество более велико при наличии в кармане ста действительных талеров, чем при одном лишь понятии, выражающем их возможность. Самое простое возражение, которое здесь возникает: если бытие вещи ничего не добавляет к ее понятию, то действительно существующая вещь ничем вообще не будет отличаться от мыслимой нами в понятии вещи, которая не существует на самом деле, и поэтому наше имущество как раз таки не может увеличиться в случае подобного понимания природы денег.

Таким образом, бытие все-таки необходимо добавлять к понятию вещи, по крайней мере, саму эту вещь, которую мы воспринимаем как существующую, как говорит об этом Кант в «Критике способности суждения». Проблема состоит также и в том, что в чувственной природе изначально не существует ничего, что мы могли просто воспринимать и соответствующим образом мыслить в виде денег. Равным образом, бытие тех реальных вещей, которые я принимаю в теоретическом понятии за деньги, в принципе не имеет, вопреки мнению Канта, никакого отношения к моему имущественному состоянию. В чем же заключается искомое нами бытие, относимое в кантовском примере к деньгам, но само по себе мыслимое им в отношении Бога? Применительно к высшему существу речь может идти только о действительном бытии вообще, которое относится исключительно к вещам самим по себе, выступающим, согласно собственным положениям Канта, основанием существования всего остального сущего, а вовсе не о бытии являющихся нам в виде таких, как деньги, предметов представления.

Фактически, если иметь в виду природу видимости, которую создает кантовский пример, следует отметить, что под бытием здесь независимо от того, относится ли оно к высшему существу или существующим в чувственном мире вещам, следует понимать бытие вообще, а вовсе не то бытие, которое устанавливается только по отношению к какому-либо воспринимающему индивиду, для которого в данное время и в данном месте может существовать или не существовать вообще все, что угодно. Со всей определенностью можно сказать, что сто талеров, понятие которых предположительно имеется у человека, их представляющего, вопреки мнению Канта, несомненно, существуют в действительности, в том числе и в чувственно воспринимаемом мире, причем на

основании их понятия. Понятие денег определяет собой в этом отношении не только их постигаемую нашим разумом и существующую в нем реальность, как трактует этот кантовский пример Хайдеггер в «Основных проблемах феноменологии», но и само их действительное бытие [Хайдеггер 2001, 46–52]. Более того, именно в этом случае, в отличие от понятия Бога, мыслимая нами в понятии денег реальность подразумеваемой в нем вещи прямо и непосредственно представляет собой полагание бытия этой вещи.

Однако сказанное вовсе не означает, что действительное существование денег, поскольку оно понятийно определено, состоит в том, что они находятся в чьем-либо конкретном обладании. Хотя очевидно, что в соответствии со своим понятием деньги обладают наличным бытием для чувственного восприятия вообще: хранятся в банках, включены в рыночный оборот, наконец, просто лежат в карманах. Во всяком случае, они существуют в чувственном мире на основании своего понятия, в соответствии с которым мыслятся нами, причем вовсе не в виде неких только представляемых денег, но как предметы чувственного восприятия. Более того, деньги, в принципе, могут стать для нас действительными только в силу их понятийной всеобщности, т. е. если наше понятие о них разделяется окружающими людьми.

Собственное бытие денег вовсе не состоит только в том, что они представляют собой некие реальные чувственно воспринимаемые вещи. Попав в такие условия, когда окружающие не будут разделять наше объективное понятие о деньгах (например, дикари с их натуральным обменом), мы будем вынуждены признать, что имеющиеся у нас деньги перестали для нас существовать, — попросту, без преувеличений растворились в воздухе. Как замечает по поводу кантовских ста талеров Маркс:

Действительные талеры имеют такое же существование, как воображаемые боги. Разве действительный талер существует где-либо, кроме представления, правда, общего или, скорее, общественного представления людей? Привези бумажные деньги в страну, где не знают этого употребления бумаги, и всякий будет смеяться над твоим субъективным представлением [Маркс, Энгельс 1956, 98].

Как чувственные вещи они останутся, но перестанут существовать для нас в таких условиях именно как деньги.

По существу, деньги дают настолько неудачный пример опровержения доказательства бытия Бога из одного лишь понятия о нем, что целиком

и полностью его как будто бы подтверждают. Действительность денег не только постигается нами на основании их понятия, но, находя свое воплощение в чувственном мире, прямо полагается в своем бытии в понятии практического разума, которое лишь выражается и непосредственно представляется нами в виде чувственно воспринимаемого предмета. Но сами по себе деньги мыслятся в своей понятийной возможности и действительны в качестве наличной вещи только в силу действительного существования такого бытия, которое есть основание существования всего мыслимого нами сущего. И в том случае, если, по словам «докритического» Канта, это основание исчезнет, «если всякое существование окажется снято, то ничто не окажется положенным безусловно, ничто вообще не будет дано, не будет ничего содержательного для чего-то мыслимого и всякая возможность совершенно отпадает» [Кант 1994 1, 400].

Таким образом, возможность мышления любой существующей вещи определяется присутствием того бытия, в котором и через которое это сущее дается нам в его сущности как реальное, а не только формально возможное для нашего мышления. Мы можем мыслить какое-либо сущее, независимо от того, существует оно в действительности или нет, только потому, что оно всегда уже по своей сущности есть, присутствует в бытии.

4. АНАЛИТИЧЕСКИЕ И СИНТЕТИЧЕСКИЕ СУЖДЕНИЯ О СУЩЕСТВОВАНИИ

Завершается кантовский разбор онтологического доказательства Декарта знаменитым и, по-видимому, как полагает Кант, совершенно убийственным вопросом о том, принадлежат ли суждения существования, к числу аналитических или синтетических? Сам Кант и в ранних работах, и в «Критике чистого разума» рассматривает такие суждения как синтетические. При этом в данном разделении и попытках представить их в виде аналитических он ищет возможные основания для опровержения доказательства бытия Бога. Если суждение является аналитическим, заявляет Кант:

то утверждением о бытии вещи вы ничего не прибавляете к вашей мысли о вещи; но в таком случае ваша мысль должна быть или самой этой вещью, или же вы предполагаете, что бытие принадлежит к возможности вещи, и затем уверяете, будто о [ее] бытии вы заключили из [ее] внутренней возможности, а это есть лишь жалкая тавтология (KrV B625).

Само собой разумеется, если принять во внимание первую из обозначенных Кантом альтернатив, наша мысль о вещи не может быть самой вещью. Однако критикуемое им картезианское онтологическое доказательство вовсе не утверждает, что субъективное представление о Боге непосредственно тождественно его бытию. Напротив, основное положение этого доказательства состоит в том, что наша мысль о Боге есть мысль о единстве его понятия и бытия. Как раз поэтому мы должны переходить от субъективного представления этого понятия, имеющегося только в нашем разуме, к бытию его предмета в действительности. Трудность, однако, в том, что необходимость подобного перехода от мыслимого к действительному бытию не имеет в нашем разуме никакого необходимого основания, что и делает данное доказательство несостоятельным. Во втором случае аналитического суждения мы, как уверяет Кант, пытаемся вывести существование вещи из одной ее внутренней возможности и впадаем в «жалкую тавтологию», поскольку

слово *реальность*, которое в понятии вещи звучит иначе, чем существование в понятии предиката, здесь не помогает. В самом деле, если вы называете всякое полагание (независимо от того, что вы полагаете) реальностью, то вы уже в понятии субъекта полагаете вещь со всеми ее предикатами, принимая ее как действительную и в предикате только повторяете это (KrV B625).

О том, что принятое в кантовской системе разделение на синтетические и аналитические суждения в отношении мыслимых понятий не может быть в чистом виде применимо к суждениям существования, пишет С. Л. Франк:

Если мы встанем на точку зрения различия между «синтетическими» и «аналитическими» суждениями, то, во всяком случае, это различие может быть ясно проведено только как различие в соотношениях между понятиями: если сказуемым служит понятие, входящее, как признак, в состав содержания подлежащего, то мы имеем «аналитическое» суждение, в противном же случае — суждение «синтетическое». Но ведь бытие, как указывает Кант, совсем не есть «содержание понятия» или «признак»: каким же образом высказывание «бытия» приравнивается к синтетическому суждению, которое к содержанию подлежащего присоединяет какое-либо *новое содержание*? [Франк 1995, 165].

С другой стороны,

если мы признаем, что «бытие» есть своеобразное понятие, то есть некоторое определенное содержание знания, то уничтожается весь смысл критики онтологического аргумента: ибо тогда возможно такое понятие, в составе которого присутствует, как необходимый признак, понятие «бытия» [Франк 1995, 165].

Суждение о существовании возможного сущего в согласии с модальными основоположениями рассудка, является, по Канту, синтетическим, поскольку его существование никак не проистекает из мыслимой в понятии сущности, но добавляется к нему извне посредством его восприятия как существующего под воздействием вещей самих по себе. Несмотря на то, что предикат существования не является реальным, добавляющим что-либо к понятию вещи, он, безусловно, может быть охарактеризован, как это делает Хайдеггер, в качестве онтологического, так как посредством его к мыслимому понятию вещи добавляется сама эта вещь как существующая в действительности¹⁰. В понятии не просто возможной, но действительно существующей вещи признак существования является также и аналитическим, поскольку, несмотря на то, что он вовсе не является необходимым, мы, несомненно, можем сказать, что всякая существующая вещь, независимо от того, откуда происходит ее бытие, действительно существует. В связи с этим С. Л. Франк полагает необходимым выделить третий вид суждений — экзистенциальные, наряду с аналитическими и синтетическими [Франк 1995, 165].

Заметим, что в отличие от всех в возможности мыслимых вещей, в состав понятия которых существование не входит и не является в этом отношении предикатом, в понятии возможного мыслимого высшего бытия существование аналитически необходимым образом содержится, при том, что это вовсе не означает, что оно, на этом основании, добавляется к нему в действительности. Кант же утверждает, что понятие о Боге ничем не отличается от понятия любого другого возможного сущего, а реальность мыслимая в отношении высшего существа как необходимой сущности не включает в себя никакого действительного бытия. Однако если мы вслед за ним признаем, что все суждения о существовании являются исключительно синтетическими, то разве мы не можем

¹⁰ «Бытие как возможное бытие, действительное бытие, необходимое бытие — это хотя и не реальный (онтический), но трансцендентальный (онтологический предикат)» [Хайдеггер 1993, 373].

отрицать без всякого противоречия предикат существования в отношении понятия высшего существа?

Выше уже было показано, исходя из работ докритического Канта, почему бытие как субъект, определяемый нами в понятии о высшем существе, нельзя отрицать без противоречия. Теперь следует выяснить, почему вообще такое бытие, как полагает Кант в «Критике чистого разума», все же можно мысленно отрицать. Точнее, на каком основании бытие вещи может отрицаться, исходя из нашего мышления и имеющихся в нем понятий? Чтобы ответить на этот вопрос, необходимо обратиться к кантовскому определению бытия, которое, напомним, формально не отличается от содержащегося в его ранних работах определения:

Ясно, что *бытие* (Sein) не есть реальный предикат, иными словами, оно не есть понятие о чем-то таком, что могло бы быть прибавлено к понятию вещи. Оно есть только позиционирование (Position — полагание. — И. П.) вещи или некоторых определений само по себе. В логическом употреблении оно есть лишь связка в суждении (KrV, B626).

Очевидно, этим определением бытия Кант отличает его от той самой реальности, которая составляет понятие Бога и как будто бы изначально должна включать в себя в качестве субъекта его бытие. Руководствуясь подобным противоречивым определением реальности, Кант пытается отвергнуть возможность доказательства бытия высшего существа, исходя из понятия самого бытия, и тем самым отрицает свое собственное раннее положение о единственно возможном основании для доказательства бытия Бога. Он заявляет:

если я беру субъект (Бог) вместе со всеми его предикатами (к числу которых принадлежит и всемогущество) и скажу *Бог есть* или *есть Бог*, то я не прибавляю никакого нового предиката к понятию Бога, а только полагаю субъект сам по себе вместе со всеми его предикатами, и притом как *предмет* в отношении к моему *понятию*. Оба они должны иметь совершенно одинаковое содержание, и потому к понятию, выражающему только возможность, ничего не может быть прибавлено, потому, что я мыслю его предмет просто как данный (посредством выражения: *он есть*) (KrV, B627).

Далее Кант утверждает:

если я мыслю вещь посредством каких угодно предикатов и какого угодно количества их (даже всесторонне определяя ее), то от добавления того,

что эта вещь *есть* [имеется], к ней решительно ничего не прибавляется. В противном случае существовало бы не то же самое, а больше того, что я мыслил в понятии, и не мог бы сказать, существует именно предмет моего понятия (KrV, B628).

Однако в понятии о Боге неизбежно мыслимо его необходимое бытие, независимо от того, существует ли он в действительности или нет. Если же мы мыслим предмет данного понятия без всякого необходимого отношения к бытию, подобно понятию любого другого сущего, то и не будем иметь дело с одним и тем же предметом в случае его действительного существования и в случае одного лишь мышления о нем. Вопреки притязаниям традиционного онтологического аргумента сказанное вовсе не означает, что бытие, мыслимое в нашем понятии о нем как возможное, существует независимо от нашего разума как действительное. Своей критикой Кант хочет подвести нас к той мысли, что в соответствии с главным принципом этого доказательства полагание бытия высшего существа можно было бы осуществить только на основании его понятия, но именно в таком виде подобное полагание оказывается всецело невозможным. В то же время Кант в «Критике чистого разума» положительным образом мыслит понятие о Боге в виде высшего идеала чистого разума, имеющего значение регулятивного принципа познания.

5. БОГ КАК ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНЫЙ ИДЕАЛ ВЫСШЕГО СУЩЕГО И ПРОБЛЕМА ЕГО СУЩЕСТВОВАНИЯ В «КРИТИКЕ ЧИСТОГО РАЗУМА»

Под идеалом Кант понимает трансцендентальную идею, мыслимую разумом не только в ее конкретности, но и как индивидуальную, т. е. понимает ее как единичную вещь, определенную исключительно посредством ее идеи. Кант рассматривает трансцендентальный идеал в связи с обоснованием реальной возможности всякой вещи, в соответствии с тем всесторонним ее определением, которое составляет ее полное понятие. Кроме принципа противоречия, в согласии с которым понятию какой-либо мыслимой вещи может быть присущ только один предикат из тех двух, что контрадикторно противоречат друг другу, это основоположение, согласно Канту: «рассматривает всякую вещь еще в отношении к *целостной возможности* как совокупности всех предикатов вещей вообще и, предполагая все это как условие *a priori*, представляет всякую вещь так, как она выводит свою собственную возможность из своего участия во всецелостной возможности» (KrV, B599–600). С этой точки зрения,

принцип полного определения касается содержания, а не только логической формы. Этот принцип есть основоположение о синтезе всех предикатов, которые должны составлять полное понятие вещи, а не только аналитического представления посредством одного из двух противоположных друг другу предикатов, и содержит в себе трансцендентальное предположение, а именно предположение о материи *для всякой возможности*, которая должна *a priori* содержать в себе данные для *особой* возможности всякой вещи (KrV, B600–601).

Для того чтобы мы могли мыслить какую-либо вещь как возможную в ее определении для Канта, в отличие от Лейбница и Вольфа, одного формального закона противоречия совершенно недостаточно. Чтобы какая-либо вещь мыслилась в своей определенности как реально возможная, необходимо, с одной стороны, чтобы в ее понятии не было формального противоречия, а с другой, чтобы материя или содержание ее понятия были даны или изначально существовали для мышления.

Какое отношение принцип полного определения возможности какой-либо вещи, исходя из основоположения о синтезе всех ее предикатов, имеет к понятию бытия? Кант отвечает на этот вопрос: «Рассматривая все возможные предикаты не только логически, но и трансцендентально, то есть по их содержанию, которое можно мыслить в них *a priori*, мы находим, что через некоторые из них представляется бытие (Sein), а через другие — только небытие (Nichtsein)» (KrV, B602). При этом трансцендентальное отрицание

обозначает небытие само по себе, которому противопоставляется трансцендентальное утверждение, высказывающее нечто такое, понятие чего уже само по себе выражает бытие (Sein) и потому называется реальностью (вещностью), так как только на основании этого утверждения и насколько оно простирается, предметы суть Нечто (вещи), тогда как противоположное ему отрицание означает одно лишь отсутствие, и там, где мыслится только это отрицание, представляется устранение вещи (KrV, B602–603).

Таким образом, из всех возможных противоположных мыслимых определений или предикатов всякого сущего, определяющих собой реальную сущность данной вещи, ей необходимым образом оказывается присущ только один, предполагающий в своем основании бытие. Можно сказать, что все те определения, в соответствии с которыми вещь мыслится в том, что она есть, относятся не только к нашему мышлению о ней, но выражают саму ее реаль-

ную сущность, возможную только на основании утверждения определенного действительного бытия. Все реальные мыслимые нами в понятии предикаты применимы к какой-либо вещи как ее определения только при условии ее изначального бытия, т. е. только в силу того, что она полагается в своей мыслимой сущности как существующая. Тем самым мыслимая в нашем разуме реальность вещи, составляющая ее определенное мыслимое нами понятие, возможна только потому, что она предполагает в своем основании то бытие, в котором вещь изначально существует.

Трансцендентальный идеал чистого разума представляет собой первое определяющее основание каждой вещи в том, что она есть в ее реальной сущности, в силу которой она утверждается или отрицается как возможная. Такое понимание трансцендентального идеала существенным образом совпадает с понятием о высшем бытии, которое как нечто действительное выступает определяющим основанием возможности всего остального сущего в ранних работах Канта. Абсолютное синтетическое единство всех определений вещей предполагает в «Критике чистого разума» умопостигаемую материю или реальность для той изначальной возможности, которая содержит в себе данные для особой возможности всякой вещи. Поскольку именно этой реальностью обуславливается связь определений в понятии любого возможного предмета, то она во всяком случае должна предполагать в своем основании нечто действительное как то, в чем эти определения изначально содержатся.

Данный принцип осмысляется Кантом посредством понятия вещи самой по себе в качестве высшего и полного материального условия возможности всего существующего, прежде всего, в отношении мышления, и только на этом основании в отношении чувственного восприятия. Кант утверждает:

благодаря такому всеобладанию реальностью понятие *вещи самой по себе* представляется как полностью определенное, а понятие некоторого *entis realissimi* есть понятие единичного существа, так как из всех возможных противоположных друг другу предикатов один, а именно тот, который безусловно присущ бытию (Sein), всегда находится в ее определении (KrV, B604).

Понятие такого существа и составляет, заключает Кант, понятие о Боге в трансцендентальном смысле.

Что же именно понимается под таким бытием, предполагаемым в качестве основания определения любой мыслимой вещи? Оно не может трактоваться как полагаемое рассудком существование чувственно воспринимаемых вещей,

поскольку речь идет о полном априорном определении вещи в мышлении, исходя из идеи разума как высшего трансцендентального идеала. Как таковое это бытие обуславливает вовсе не просто логические формальные определения, но реальную сущность вещи, в соответствии с которой мы мыслим ее объективную форму. Но это возможно только потому, что в основании данного понятия вещи утверждается ее постигаемое только разумом бытие. Между тем Кант не только не рассматривает в разделе о трансцендентальном идеале данное понятие о бытии, предложенное в докритический период, но и применяет его далее в своей критике онтологического доказательства только с целью полного опровержения самой возможности теоретического обоснования существования Бога. Однако кантовские положения о трансцендентальном идеале не только не противоречат основным принципам раннего онтологического доказательства, но и прямо их развивают применительно к содержанию критического проекта, хотя Кант не делает при этом вывод о необходимом бытии Бога.

По мнению М. Фишера и Э. Уоткинса:

кантовское изменение перспективы в трансцендентальном идеализме или «критический поворот» делает неким образом недействительной фундаментальную структуру аргумента. Не только возникновение трансцендентального идеализма в его полной форме совпадает с его отказом от до-критического теистического доказательства, но трансцендентальный идеализм — это доктрина, которая является центральной для кантовского проекта в целом [Fisher, Watkins 1998, 380].

Более конкретно, несовместимость раннего кантовского доказательства бытия Бога с проектом трансцендентального идеализма состоит в том, что этот идеализм предполагает, что мы способны познавать только явления, а не вещи сами по себе, а поскольку Бог не относится к числу данных в чувственном созерцании вещей, мы не можем обладать знанием о его существовании.

Точно так же кантовское применение категорий к чувственному созерцанию, обосновывающее их объективную реальность, показывает, что их невозможно использовать для того, чтобы познать существование Бога. Так как созерцание Бога невозможно, понятие, посредством которого мы его мыслим, не может быть показано как обладающее объективной реальностью и, таким образом, познание Бога невозможно. Наконец, априорно синтетический статус положения о том, что Бог существует, представляется проблематическим для кантовского доказательства, поскольку любое априорное синтетическое

положение не может относиться к вещам в себе, так как априорный синтез имеет объективное значение только по отношению к явлениям, которые даны в возможном опыте [Fisher, Watkins 1998, 381].

Однако все эти аргументы не только недостаточны для отвержения раннего кантовского аргумента с его собственной структурой, но они сами по себе не обладают необходимой теоретической достоверностью и поэтому в принципе не могут служить основанием для его опровержения. Более того, в самой «Критике чистого разума» мы имеем дело с такими положениями, которые обосновывают ход раннего кантовского доказательства. Ведь само бытие, которым все сущее обладает по отношению к нам, объективно определяемое нами в понятиях рассудка, возможно только исходя из того, что существует вещь сама по себе, на основе которой определяется возможность всего остального сущего. Таково содержание учения о трансцендентальном идеале, и поэтому он вполне может определяться не как регулятивный, но как конститутивный принцип в отношении всего чувственно воспринимаемого сущего.

Понятие о трансцендентальном идеале имеет у Канта статус абсолютного априорного синтеза всех возможных определений вещей не просто относительно нашего мышления, но и в отношении бытия чувственно воспринимаемых вещей. Только на основании существования этого бытия, все сущее может вообще существовать и, что не менее важно, только на этом основании оно может быть объективно помыслено нами в рассудочном понятии в его реальной сущности, к чему, собственно, и сводится кантовское положение о трансцендентальном идеале. Так, как отмечают М. Фишер и Э. Уоткинс, можно прямо утверждать, что хотя Бог и не объект возможного опыта, он есть необходимое условие материального элемента возможности опыта [Fisher, Watkins 1998, 384]. Более того, из кантовских положений о трансцендентальном идеале чистого разума, соответственно, следует, что он должен быть условием возможности мышления вообще и таким образом мышления рассудка, которое в виде объективного единства самосознания выступает основанием образования понятия любого объекта. Однако сам Кант вовсе так не думает, что объяснимо лишь тем, что представление *я мыслю* для Канта безусловно, самостоятельно и как акт самодеятельности есть такое высшее объективное условие возможности мышления всего сущего, которое не имеет само по себе никакого действительного высшего определяющего основания.

Кант замечает в этой связи, что для того чтобы представить себе необходимое всестороннее определение вещей, разум не предполагает существования

мыслимого в понятии трансцендентального идеала существа, а только идею его, т. е. предполагает только понятие такой реальности, но вовсе не ее саму. Это означает лишь то, что мы остаемся в совершенном неведении относительно его существования, так как разум положил понятие об этом существе в основу всестороннего определения вещей только в качестве понятия о всереальности, и вовсе не требует, чтобы вся эта реальность была дана объективно и сама составляла вещь. Высшее существо полагается здесь лишь как идея такой реальности, благодаря всеобщему единству которой все то, что мы представляем как сущее, присутствует для нас в виде реальных вещей. Но именно поэтому оно само не может быть представлено нами в виде особого существа, которое обладало бы своим бытием, исходя из самого себя.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

- Crusius 1745 — *Crusius Chr. A.* Entwurf der notwendigen Vernunftwahrheiten, wiefern sie den zufälligen entgegengesetzt werden. Leipzig, 1745. [Цитируется как «Entwurf der notwendigen Vernunftwahrheiten», с указанием параграфа.]
- Fisher, Watkins 1998 — *Fisher M., Watkins E.* Kant on the Material Ground of Possibility: From «The Only Possible Argument» to the «Critique of Pure Reason» // *The Review of Metaphysics*. Vol. 52. 1998. № 2. P. 369–395.
- Kant 1900 ff. — *Kant Immanuel.* Gesammelte Schriften / Hrsg. v. d. Königlich Preußischen Akademie d. Wissenschaft. Berlin, 1900 ff. [Цитируется как «АА», с указанием тома и страницы.]
- Logan 2007 — *Logan I.* Whatever Happened to Kant's Ontological Argument? // *Philosophy and Phenomenological Research*. Vol. 74. 2007. № 2. P. 346–363.
- Malcolm 1960 — *Malcolm N.* Anselm's ontological arguments // *The Philosophical Review*. Vol. 69. 1960. № 2. P. 41–62.
- Sala 2010 — *Sala Giovanni B.* Kant und die Frage nach Gott. Gottesbeweise und Gottesbeweiskritik in den Schriften Kants. Berlin; New York, 1990. (Kantstudien Ergänzungshefte. Band 122).
- Декарт 2006 — *Декарт Р.* Размышления о первой философии // *Декарт Р. Соч.:* в 2 т. Т. 2. М., 1994. С. 3–73.
- Доброхотов 2008 — *Доброхотов А. Л.* Кант о бытии: Трансфигурация темы // *Доброхотов А. Л. Избранное.* М., 2008. С. 272–286.
- Кант 1994 — *Кант И.* Собр. соч.: в 8 т. М., 1994.

- Кант 2006 — *Кант И.* Критика чистого разума. 2-е изд. // Кант И. Соч. на нем. и рус. яз.: в 4 т. Т. 2 (1). М., 2006. [Цитируется как «KGV В», с указанием страницы.]
- Коцюба 2001 — *Коцюба В. И.* К вопросу об онтологическом доказательстве (С. Л. Франк — И. Кант) // Знание и парадигма в истории мировой философии: сб. статей. М., 2001. С. 397–412.
- Маркс, Энгельс 1956 — *Маркс К., Энгельс Ф.* Различие между натурфилософией Демокрита и натурфилософией Эпикура // Маркс К., Энгельс Ф. Из ранних произведений. М., 1956. С. 17–98.
- Франк 1995 — *Франк С. Л.* Предмет знания. СПб., 1995.
- Хайдеггер 1993 — *Хайдеггер М.* Тезис Канта о бытии // Хайдеггер М. Время и бытие. М., 1993. С. 361–380.
- Хайдеггер 2001 — *Хайдеггер М.* Основные проблемы феноменологии. СПб., 2001.
- Юм 1996 — *Юм Д.* Диалоги о естественной религии // Юм Д. Соч.: в 2 т. Т. 2. М., 1996. С. 379–482.