

В. К. Ермолаев

КАНТ
О «ЛОГИЧЕСКОМ
ВОЗРАЖЕНИИ» ПРОТИВ
ОНТОЛОГИЧЕСКОГО
ДОКАЗАТЕЛЬСТВА:
ФРАГМЕНТ R 3706

Часть I

Рассматривается рукописный фрагмент R 3706, в котором Кант критикует традиционное опровержение онтологического доказательства, основанное на различении «идеальных» и «реальных» суждений. Анализируется отношение этой критики к аргументации Канта в «Nova dilucidatio» и предшествующей полемике вокруг онтологического доказательства.

This study is dedicated to the ideas, expressed in manuscript R 3706, where Kant criticizes traditional refutation of ontological argument, which is based on distinction of "ideal" and "real" judgments. The relation of this criticism to Kant's argumentation in "Nova dilucidatio" and the preceding polemic over ontological argument is analyzed.

Ключевые слова: онтологическое доказательство, докритический период, фрагмент R 3706.

Key words: ontological argument, pre-critical period, fragment R 3706.

1. О термине «логическое возражение»

В работе «Онтологическое доказательство бытия Бога» [17] Д. Генрих выделил три аргумента против онтологического доказательства. В первом из них, согласно его классификации, отрицается возможность умозаключения от каких-то содержательных характеристик понятия к существованию мыслимого в нем предмета; это возражение Д. Генрих называет *логическим*. Согласно второму аргументу, существование не может входить в понятие какой-либо вещи, поскольку оно вообще не является предикатом; это возражение Д. Генрих именует *эмпиристским*. Третий аргумент (наиболее радикальный) направлен против возможности понятия безусловно необходимой вещи; Д. Генрих предлагает назвать это возражение *критицистским* [17, S. 74].

Логическое возражение обычно основывается на различении двух видов суждений: идеальных и реальных [2, с. 56–58]. Этот аргумент нельзя отождествлять с упреком в «учетверении тер-

минов»: указание на *quaternio terminorum*¹ в данном случае — не совсем удачный способ выразить ту мысль, что посылки онтологического доказательства идеальны, а заключение — реально. Однако этот способ выражения широко распространен. Так, например, Й. Шмукер формулирует логическое возражение следующим образом:

Если бы даже понятие об *ens realissimum*² выражало некую объективно значимую сущность или возможность и включало в себя существование как существенный признак, отсюда нельзя было бы вывести, что мыслимое в этом понятии существует также в действительности, но лишь то, что существование должно мыслиться как его признак. Иными словами, аргумент содержит в выводе незаконный *transitus ad aliud genus*³: хотя в понятийном анализе посылок существование фигурирует только как мыслимое, в заключении оно истолковывается и выражается как реальное [18, S. 16].

Сходную формулировку использует и В. Бруггер:

Понятия заключения остаются в той области, к которой принадлежат понятия посылок: запрет на *metabasis eis allo genus*⁴. <...> Но «существование» берется в посылках в логической суппозиции понятийного признака, т.е. как представляемое в мысли, как т. н. *exsistentia signata*, а в заключении — в реальной суппозиции как существование некоторого существа (здесь: Бога) самого по себе, как т. н. *exsistentia exercita*. Стало быть, вывод переходит от логической суппозиции посылок к реальной суппозиции в заключении [14, S. 207–208].

Против такой критики онтологического доказательства (ошибка «учетверения терминов») выступает теолог К. Нинк. По его мнению, термин «существование (существовать)» имеет в посылках и заключении один и тот же смысл и обозначает «реальное существование»:

К сущности Бога принадлежит реальное существование. <...> В понятии (смысловом содержании) мыслимой совершеннейшей сущности существование не просто должно мыслиться (как включенное), но реальное существование содержится [в этом понятии] как существенный признак [19, S. 135–136].

К. Нинк признает тем не менее логическое возражение правильным, указывая, что аналитическое суждение выражает необходимые связи признаков (*das Wassein*) вещи, но не факт ее реального существования (*das Daßsein*):

Понятие Бога занимает, правда, особое место, поскольку оно означает сущность, вместе с которой дается внутренне необходимым образом реальное существование. И все же это понятие означает лишь, чем является Бог, но не означает в то же время, что он есть. <...> Чисто логический анализ сам по себе ведет лишь к суждению: «К сущности Бога принадлежит актуальное, действительное существование», но не к существенно отличному от него суждению, что Бог, вместе с сущностью которого дается реальное существование, действительно существует [19, S. 132–133].

¹ Учетверение терминов (лат.).

² Всереальнейшее существо (лат.) — то, что содержит в себе все реальное.

³ Переход в другой род (лат.).

⁴ Переход в другой род (греч.).

К. Нинк повторяет здесь аргументацию, которая основана на различении идеальных и реальных суждений. Согласно этой точке зрения, характер аналитического суждения определяется характером анализируемого понятия: если анализируемое понятие идеально (номинально), то и суждение будет идеальным (номинальным) — даже в том случае, если предикатом служит реальное существование.

В дальнейшем под *логическим возражением* мы будем понимать аргумент, исходящий из различения идеальных и реальных суждений.

Согласно традиционному истолкованию кантовской аргументации в схолии к теореме VI «Nova Dilucidatio»⁵, Кант использует логическое возражение (в указанном выше смысле). Однако эта традиционная интерпретация, с нашей точки зрения, неверна [2–5]. По нашему мнению, в ND⁶ Кант считает переход от посылок к заключению в онтологическом доказательстве правильным и критикует доказательство за его «круговой характер». В рукописной заметке R 3706 он подробно объясняет, почему логическое возражение несостоятельно. Согласно традиционной интерпретации, в этой заметке Кант опровергает тот самый аргумент, который он использовал в ND. Но если принять «объединяющую интерпретацию» [5], то окажется, что Кант не меняет своего отношения к логическому возражению: с самого начала он считает его ошибочным.

2. Критика «логического возражения» в заметке R 3706 (L. VI. Kuffner 17)

В рукописном наследии Канта имеется заметка, в которой философ критикует логическое возражение против онтологического доказательства, т.е. то самое возражение, которое он, согласно традиционной интерпретации, использовал в ND. Содержание заметки R 3706 говорит о том, что она была написана, скорее всего, до появления EmVg (1763). Адикес относит эту заметку к концу 50-х (1758–1759) или началу 60-х (1760–1764) годов.

Заметка состоит из двух частей. В первой части Кант защищает положение: «Если бы существование было предикатом, то картезианское доказательство было бы верным». Во второй части заметки Кант выдвигает против картезианского доказательства новый аргумент: «Понятие существующей вещи никогда не может быть превращено в суждение, в котором бы вещь была субъектом, а существование — предикатом».

Мы рассмотрим первую часть фрагмента, в которой Кант опровергает логическое возражение против картезианского доказательства.

Если бы к различным предикатам, которые могут быть свойственны вещи, могло быть — в качестве одного из них — причислено также и бытие, то тогда, конечно, нельзя было бы требовать никакого другого доказательства

⁵ «Principiorum primorum cognitionis metaphysicae nova dilucidatio» («Новое освещение первых принципов метафизического познания») — диссертация Канта 1755 года.

⁶ В статье используются следующие сокращения: ND («Nova dilucidatio») — «Новое освещение первых принципов метафизического познания», EmVg — «Единственно возможное основание для доказательства бытия Бога».

⁷ Общепринятое обозначение заметки расшифровывается так: Reflexionen 3706 (Lose Blätter Kuffner 1), т.е. №3706 из «Рукописных заметок и набросков» («Разрозненные листы из собрания Куффнера», №1).

бытия Бога, более убедительного и понятного, чем картезианское. Ибо среди всех возможных вещей есть одна, в которой соединены все реальности, какие только могут быть собраны в одной сущности. К этим реальностям, т.е. истинно положительным предикатам, принадлежит также и бытие; следовательно, самой реальной из всех сущностей по ее внутренней возможности присуще бытие. Напрасно возражают, что такая возможная вещь включает в себя существование только в уме, т.е. лишь поскольку сама эта вещь полагается в мысли, а не вне мысли, ибо то же самое мы могли бы сказать обо всех предикатах, которые присущи какой-либо возможной вещи: они присущи ей не на деле, но полагаются в ней только мысленно. Последнее действительно имеет место, когда произвольно связывают с понятием нечто, что не полагается им необходимым образом; например, если какому-то коню мысленно приписывают крылья, чтобы сделать его Пегасом, то крылья присущи некоторому коню только в мышлении. Напротив, там, где связь предиката с какой-то вещью не произвольна, но обуславливается сущностью самой вещи, этот предикат присущ вещи не потому, что мы мыслим его в ней, но необходимо мыслить этот предикат в вещи, поскольку он присущ ей самой по себе. Поэтому я не могу сказать, что треугольнику равенство углов двум прямым присуще только в мысли, но я должен сказать, что оно присуще ему самому по себе. Этому не мешает то, что я подобную возможную вещь только мыслю: ибо она сама по себе есть нечто, хотя бы ее никто и не мыслил, и предикат присущ ей самой по себе, хотя бы его никто с ней и не связывал. Так же обстоит дело и с бытием, если бы оно могло рассматриваться как предикат вещей. Ибо оно было бы присуще необходимым образом тому из всего возможного, в котором содержится вся реальность, т.е. всереальной сущности будет существовать необходимым образом, и ее возможность включала бы в себя действительность. И если без моей или чьей-либо еще мысли всереальной сущности не было бы присуще бытие, то мысль об этой сущности вообще была бы ложной. Ибо если она правильна, то она не может представлять никаких других предикатов, кроме тех, которые находятся в этой вещи и помимо этой мысли [AA, XVII, S. 240–241]⁸.

Очевидно, что Кант выражает здесь точку зрения прямо противоположную той, которой он, согласно традиционной интерпретации, придерживался в ND. Там он (как считают сторонники этой интерпретации) утверждал, что переход от идеальных посылок к реальному заключению невозможен, а здесь он обосновывает допустимость этого перехода и называет попытку доказать обратное (в отношении картезианского умозаключения) «тщетной», «напрасной» (*vergeblich*).

Помимо этой аргументации, в данном фрагменте можно обнаружить еще и другую, которая имеет прямое отношение к «объединяющей» интерпретации. Эту линию аргументации мы рассмотрим позднее, а сейчас обсудим кантовскую критику логического возражения.

Основанием этой критики, по-видимому, является положение: возможные вещи суть *нечто*, хотя бы их никто и не мыслил. Вопрос о правильности онтологического доказательства связывается, таким образом, с вопросом об онтологическом статусе возможного: если возможное существует само по себе, независимо от мысли о нем, то доказательство должно быть верным. Но что понимает Кант под возможной вещью? Всякая ли возможная вещь существует объективно, т.е. вне мысли? Подразумевается ли при этом мир вечных идей (в духе Лейбница) или что-то другое (например, по-

⁸ Перевод мой. — В. Е.

тенциальное бытие Аристотеля)? Как соотносится тезис о независимом существовании возможных вещей с онтологией ND? Какое отношение имеет этот тезис к проблеме логической правильности онтологического доказательства?

Ответим сначала на первый вопрос: что понимает Кант под «возможной вещью»? В тексте R 3706 это понятие не разъясняется, но из рассуждений Канта как будто следует, что непротиворечивость понятия не является единственным критерием возможности вещи: Кант, судя по всему, отказывается придать крылатому коню статус объективной возможности. Если бы такой конь находился в числе возможных вещей, то «крылатость» была бы свойственна ему самому по себе, независимо от чьей-либо мысли о нем. Поскольку Кант это отрицает, он, скорее всего, исключает «крылатого коня» из числа объективных возможностей. Вопрос о правомерности и критериях такого исключения очень важен для анализа онтологического доказательства; мы рассмотрим его в разделе 4-м нашей статьи.

Как точнее следует охарактеризовать онтологический статус объективных возможностей, подразумеваемый в R 3706? Актуализирована ли любая объективная возможность в каком-то «возможном мире»? Или она есть способность *действительного* произвести нечто, еще не существующее (т.е. потенциальное бытие в смысле Аристотеля)? Сопоставление отрывка R 3706 с «Опытном об оптимизме» (1759) и *EmBg* (1763) убеждает, что речь здесь идет, скорее всего, об актуализированных возможностях в смысле Лейбница. Так, в «Опыте» говорится, что «из всех возможных миров, которые Бог знал, он избрал только этот один мир» [6, с. 47] и что идеи возможных миров существуют в божественном разуме [6, с. 42]. В *EmBg* Кант выражается сходным образом, говоря о «миллионах вещей, которых в действительности нет [и не будет]», но которые высшее существо познает как «возможные вещи» [8, с. 401].

В R 3706 Кант подчеркивает независимость бытия возможных вещей от *чьей-либо* мысли: возможная вещь есть нечто, даже если ее *никто* не мыслит, и необходимый предикат присущ ей, даже если его *никто* с ней не связывает. Подразумевается ли при этом, что возможности онтологически независимы даже от мышления Бога? Если так, то Кант отклоняется от учения Лейбница, согласно которому бытие вечных истин (идей) обусловлено божественным разумом. У нас, однако, нет никаких других свидетельств в пользу подобной интерпретации. В опубликованных работах Кант всегда утверждал, что возможное основывается на действительном. Поэтому маловероятно, что в R 3706 он имел в виду онтологическую независимость возможных миров от Бога (эту точку зрения Лейбниц критически упоминает в своей «Теодицее» [9, с. 260–261]). Правильнее всего, пожалуй, считать, что онтологический статус объективно возможного остается в R 3706 не до конца определенным. Для Канта важно лишь то, что необходимые истины не зависят от мысли и что априорное суждение о существовании Бога может иметь реальное значение. Такую же неопределенность мы находим и у Декарта в его Пятом размышлении, где он говорит о сущностях, не зависимых от ума [1, с. 52–53].

Перейдем к вопросу о соотношении онтологических концепций ND и R 3706. Этот вопрос важен не только для анализа кантовской критики доказательств бытия Бога, но и для понимания всей философской эволюции Канта. Поэтому мы рассмотрим его подробно.

В ND Кант высказывается о природе возможного различным образом. С одной стороны, он пользуется понятием логической возможности: «возможность сводится к тому, что между соединенными друг с другом понятиями нет противоречия» [7, с. 278]. С другой стороны, рассуждая о свободе, он предполагает, что возможным является лишь то, для чего в действительности имеется предшествующе-определяющее основание [7, с. 286–88]. Очевидно, что Кант пользуется двумя понятиями возможного, не считая нужным ясно это оговаривать.

Различение метафизической (логической) и физической возможностей вполне традиционно. Уже Аристотель различал возможность как «начало движения или изменения вещи, находящееся в ином» и возможность как отрицание необходимой ложности противоположного («Метафизика», кн. 5, гл. 12). Аналогичное различение мы находим у Лейбница и Крузия [15, §56, 59], которые, однако, расходятся между собой относительно того, какую возможность следует считать *реальной*, т. е. действительно способной осуществиться. Крузий признает реальной только физическую возможность: «То, что есть реального в возможности вещи, которая еще не существует, заключается в существовании причины для [этой] представляемой вещи» [15, S. 99–100]. Лейбниц, напротив, полагает, что «когда говорят о возможности какой-либо вещи, то речь идет не о причинах, вызывающих ее или препятствующих ее действительному существованию...» [9, с. 293]. Единственным критерием реальности возможной вещи он считает непротиворечивость ее понятия.

Из рассуждений Канта о проблеме свободы (ND, *теорема IX*) видно, что ему близка точка зрения Крузия. Подобно Крузию, он не придает большого значения логической возможности: «Скажут, что то, что противоположно событию, рассматриваемому само по себе, можно тем не менее мыслить и потому оно возможно. Но что же из этого? Ведь это противоположное произойти не может, поскольку существующими уже основаниями достаточно предопределена невозможность для него когда-нибудь стать действительным» [7, с. 286]. Позиция Канта даже более радикальна, чем позиция Крузия: Крузий допускает, что событие, возможное логически (но не реально), может быть все-таки осуществлено Богом (благодаря его свободе), а Кант считает, что все действия Бога, а следовательно, и все события мира изначально предопределены его сущностью.

Вообще говоря, точка зрения Канта в ND ничем не отличается от спинозистской. Вот несколько аргументов в пользу этого мнения. В ND Кант защищает принцип достаточного (предшествующе-определяющего) основания. Традиционное возражение против этого принципа состоит в том, что он восстанавливает «неизменную необходимость всех вещей и фатум стоиков», а также «потрясает всякую свободу и нравственность» [7, с. 285]. «Красноречиво», «ясно и убедительно», по мнению Канта, высказывает это возражение Крузий. Поэтому в *теореме IX* Кант пересказывает аргументацию Крузия, стараясь сделать это «возможно проще, хотя и не в ущерб его [довода] силе».

Сравнивая изложение Канта (в целом) с изложением Крузия, нетрудно убедиться, что Кант излагает аргумент даже более красноречиво и с явным сочувствием. Переходя к «устранению трудностей, которые кажутся присутствующими принципу определяющего основания» («Устранение сомнений»), Кант прямо признает, что он согласен с Крузием в том, что «общепринятое

различие [между условной и безусловной необходимостью] лишь в малой степени ослабляет силу необходимости и достоверность определения» [7, с. 287]. События мира определены так, как если бы противоположное исключалось самим их понятием. В Боге «акт сотворения мира не есть нечто колеблющееся, а определен, конечно, так, что противоположное ему было бы недостойно Бога, т.е. вовсе не могло бы быть ему присуще» [7, с. 288]. Эти высказывания полностью соответствуют высказываниям Спинозы:

Вещи не могли быть произведены Богом никаким другим образом и ни в каком другом порядке, чем произведены [13, с. 390].

Так как в Боге нет непостоянства и перемены, то он должен был от вечности решить произвести все, что производит. <...> Если он [тот, кто отрицает, что «возможное и случайное — лишь недостатки нашего разума»] обратит внимание на природу и ее зависимость от Бога, то он не найдет ничего случайного в вещах, т.е. ничего, что на деле может существовать или не существовать. <...> Во всех сотворенных вещах от вечности была необходимость их существования. <...> Бог не существовал до этих решений так, чтобы мог решить иначе... [12, с. 277].

По Канту, высшее существо лишено возможности выбора, поскольку все возможности зависят от него не только по своему бытию, но и по своей сущности. Именно в этом заключается суть кантовской физикотеологии в ND. О том же говорится и в заметках об оптимизме (R 3703—3705). Здесь Кант прямо утверждает: «...существует все, что возможно, и... ни в цепи сущностей, ни в многообразии их изменения не отсутствует ничего из того, что только способно к существованию» [AA, XVII, S. 235]. Бог создал все, что мог создать, и в бесконечном развитии Вселенной осуществляется любая возможность из числа тех, которым следует приписать реальность. (Эта точка зрения на возможность известна со времен Диодора, и Лейбниц критикует ее в соответствующих параграфах «Теодицеи»: § 168—171.)

Итак, в ND Кант, судя по всему, различает идеальную и реальную возможность (согласно терминологии Крузия, см.: [16, §56, 59]). *Идеальная* возможность заключается в непротиворечивости понятия и представляет собой *мысленную* возможность, или *возможность в мысли*. *Реальная* возможность, или *возможность вне мысли*, совпадает для Канта с действительностью вещи: понятие реально возможно, если соответствующая ему вещь оказывается действительной в какой-то момент мировой истории. Что касается заметки R 3706, то в ней Кант, по-видимому, переходит на лейбницианскую точку зрения, принимая концепцию «возможных миров». Эта новая позиция ясно формулируется им спустя несколько лет в EmVg:

Кто может оспаривать, что миллионы вещей, которых в действительности нет, только возможны по всем тем предикатам, которыми они обладали бы, если бы существовали; что в том представлении, которое имеет о них высшее существо, не отсутствует ни одно из определений, хотя в числе их нет существования, ибо высшее существо познает их лишь как возможные вещи... Если бы Богу было угодно создать другой ряд вещей, другой мир, то этот мир существовал бы со всеми теми определениями (и не более), которые Бог в нем познает, хотя это — всего лишь возможный мир [8, с. 401].

Таким образом, к концу 50-х — началу 60-х годов (этим временем датируется R 3706) метафизические взгляды Канта существенно изменились. От

спинозистской точки зрения на возможное Кант перешел к лейбницианской концепции «возможных миров» (причины этого изменения до сих пор не выяснены).

(Окончание следует)

Список литературы

1. Декарт Р. Размышления о первой философии // Декарт Р. Соч. : в 2 т. М., 1994. Т. 2. С. 3—417.
2. Ермолаев В. К. Аргументация Канта в схолии к теореме VI в «Nova dilucidatio»: традиционная интерпретация и связанные с нею проблемы // Кантовский сборник. 2010. №3 (33). С. 52—63.
3. Ермолаев В. К. Аргументация Канта в схолии к теореме VI в «Nova dilucidatio»: интерпретации Т. Пиндера и Й. Шмукера // Кантовский сборник. 2010. №4 (34). С. 46—59.
4. Ермолаев В. К. Аргументация Канта в схолии к теореме VI в «Nova dilucidatio»: проблема логической взаимосвязи теоремы и схолии // Кантовский сборник. 2011. №1 (35). С. 60—67.
5. Ермолаев В. К. Аргументация Канта в схолии к теореме VI в «Nova dilucidatio»: новая интерпретация // Кантовский сборник. 2011. №2 (36). С. 60—72.
6. Кант И. Опыт некоторых рассуждений об оптимизме // Кант И. Соч. : в 6 т. М., 1964. Т. 2. С. 39—48.
7. Кант И. Новое освещение первых принципов метафизического познания // Там же. Т. 1. С. 263—314.
8. Кант И. Единственно возможное основание для доказательства бытия Бога // Там же. С. 391—508.
9. Лейбниц Г. В. Опыт теодицеи о благодати Божией, свободе человека и начале зла // Лейбниц Г. В. Соч. : в 4 т. М., 1989. Т. 4. С. 49—401.
10. Лейбниц Г. В. Переписка с С. Фуше // Там же. Т. 3. С. 267—296.
11. Спиноза Б. Краткий трактат о Боге, человеке и его счастье // Спиноза Б. Избр. произведения : в 2 т. М., 1957. Т. 1. С. 67—171.
12. Спиноза Б. Основы философии Декарта (Приложение, содержащее метафизические мысли) // Там же. С. 265—315.
13. Спиноза Б. Этика // Там же. С. 359—618.
14. Brugger W. Summe einer philosophischen Gotteslehre. München, 1979.
15. Crusius C. A. Entwurf der notwendigen Vernunft-Wahrheiten. Leipzig, 1753.
16. Crusius C. A. Weg zur Gewissheit und Zuverlässigkeit der menschlichen Erkenntnis. Leipzig, 1762.
17. Henrich D. Der ontologische Gottesbeweis. Tübingen, 1960.
18. Schmucker J. Kants vorkritische Kritik der Gottesbeweise. Wiesbaden, 1983.
19. Nink C. Philosophische Gotteslehre. München, 1948.
20. Spinoza B. Kurze Abhandlung von Gott, dem Menschen und seinen Glück / übertr. von K. Gebhardt. Leipzig, 1922.

Об авторе

Ермолаев Владимир Константинович — магистр философии, выпускник докторантуры кафедры истории философии Латвийского государственного университета (Рига), vla-erm@yandex.ru

About author

Vladimir Yermolaev, MPhil, postdoctoral graduate of the Department of Philosophy, University of Latvia, vla-erm@yandex.ru