

В. К. Ермолаев

**АРГУМЕНТАЦИЯ КАНТА
В СХОЛИИ К ТЕОРЕМЕ VI
В ДИССЕРТАЦИИ
“NOVA DILUCIDATIO”:
ИНТЕРПРЕТАЦИИ
Т. ПИНДЕРА
И Й. ШМУКЕРА**

Рассматривается возражение Канта против онтологического доказательства в его ранней работе «Новое освещение принципов метафизического познания». Обсуждаются альтернативные интерпретации кантовской аргументации, предложенные Т. Пиндером и Й. Шмукером. Автор приходит к выводу, что ни одна из этих интерпретаций не имеет преимуществ перед традиционной.

This article considers Kant's objection to the ontological argument in his early work "A New Elucidation of the First Principles of Metaphysical Cognition". The alternative interpretations of Kant's argumentation offered by T. Pinder and J. Schmucker are discussed. The author comes to the conclusion that none of these interpretations has advantages over the traditional one.

Ключевые слова: онтологическое доказательство, докритический период, "Nova dilucidatio", Т. Пиндер, Й. Шмукер.

Key words: ontological argument, pre-critical period, "Nova dilucidatio", T. Pinder, J. Schmucker.

Сокращения: ND, "Nova dilucidatio" – «Новое освещение первых принципов метафизического познания».

В 60-х годах прошлого века Т. Пиндер и Й. Шмукер поставили под сомнение традиционную интерпретацию кантовского аргумента в схолии к теореме VI в диссертации "Nova dilucidatio" и предложили альтернативные интерпретации.

Напомним, что, согласно традиционной интерпретации, возражение Канта против картезианского (онтологического) доказательства в схолии к теореме VI основывается на принципиальном запрещении переходить от понятия к существованию мыслимой в нем вещи, т. е. придавать «идеальным» суждениям «реальное» содержание (см. первую статью [1]). Ближайшим предшественником Канта в таком «логическом» опровержении онтологического доказательства считается Крузий [3, §235]. Эту интерпретацию поддерживают такие исследователи, как Д. Генрих [5], П. Лаберже [6], Дж. Сала [7].

1. Интерпретация Т. Пиндера

В своей диссертации Т. Пиндер отверг традиционную интерпретацию кантовского аргумента в схолии к теореме VI, заметив, что «только очень поверхностное чтение кантовского текста ... могло привести к мнению, что Кант имеет в виду то же самое [что и Крузий в §235 «Метафизики»]» [10, S. 105]. Возражение Канта, считает Т. Пиндер, действительно восходит к Крузию, «но не к его критике картезианского доказательства [в §235], а к §320 его "Метафизики", в котором отвергается вольфовская интерпретация понятия независимой вещи (как вещи, которая содержит в себе основание своего существования)» [10, S. 106].

Возражение Канта имеет, согласно Т. Пиндеру, следующий смысл: «...если вы ссылаетесь на картезианское доказательство [чтобы оправдать понятие вещи, содержащей в себе свое собственное основание], то я отвечаю вам, что вы забываете о важнейшем различии в понятии основания: вы переходите от вопроса о "реальном основании" (ratio existentiae) к ответу посредством "идеального основания" (ratio veritatis)» [там же].

Далее Т. Пиндер замечает, что понять эту аргументацию трудно потому, что Кант объясняет ее смысл лишь позднее — в схолии к теореме VIII, где рассматривается различие между основанием истины и основанием существования:

Прежде всего я должен был провести тщательное различие между основанием истины и основанием существования, хотя и могло показаться, что всеобщность принципа, определяющего основания в сфере истин, распространяет этот принцип и на существование. Ибо, если ничто не истинно, т. е. если никакой предикат не присущ субъекту без определяющего основания, то отсюда следует, что и предикат существования не может не иметь такого основания. Однако для утверждения истины не требуется предшествующе-определяющего основания — для этого достаточно тождества между предикатом и субъектом. Когда же речь идет о существующих вещах, то, напротив, возникает вопрос о предшествующе-определяющем основании, и если этого основания нет, то вещь существует с безусловной необходимостью;

если же существование случайно, то ему не может не предшествовать основание, как это достаточно мною доказано [2, с. 281 – 282]¹.

В следующем параграфе Кант снова затрагивает эту тему, разъясняя попутно значение терминов «основание истины» и «основание существования» («основание действительности»):

Всякий, кто рассмотрит любое из наших утверждений, убедится, что я тщательно различаю основание истины и основание действительности. В первом речь идет только о таком полагании предиката, которое обуславливается тождеством между понятиями, содержащимися сами по себе [absolute] или в связи с чем-нибудь в субъекте, и предикатом; предикат же, который уже содержится в субъекте, лишь раскрывается. Во втором случае по отношению к предикатам, которые полагаются присущими субъекту, вопрос ставится не о том, определено ли их существование, а о том, чем оно определено; если, кроме безусловного полагания самой вещи, нет ничего, что исключало бы противоположное, то считается, что она существует сама по себе и с безусловной необходимостью; если же она существует случайно, то по необходимости должны быть другие вещи, которые, определяя так, а не иначе, уже предшествующим образом исключают противоположное существованию [2, с. 284 – 285]².

В весьма содержательном примечании Т. Пиндер указывает, что понятие основания истины в теореме VIII и теореме IX не совпадает с понятием последующе-определяющего (т. е. апостериорного) основания (*ratio consequenter determinans*), о котором говорится в теореме IV. В этой теореме Кант, по-видимому, приравнивает последующе-определяющее основание к основанию познания (*ratio cognoscendi*) и этим вносит путаницу в свое разделение оснований [10, S. 255 – 256].

Действительно, соотношение между этими двумя парами понятий (предшествующе- / последующе-определяющее основание и основание истины / существования) представляется в ND не вполне ясным. Но, скорее всего, Кант следует здесь Крузию, который разделяет понятие основания (*ratio*) на *ratio essendi* и *ratio cognoscendi*, а последнее, в свою очередь, на *ratio a priori* и *ratio a posteriori* [3, S. 54 – 56; 4, S. 261, 263]. Согласно этой классификации, «идеальное» основание (т. е. основание познания, *ratio cognoscendi*) может быть не только апостериорным, но и априорным. Когда Крузий указывает, что сущность Бога является не основанием существования его атрибутов, а основанием их познания, он имеет в виду именно априорное основание познания. То же самое, по мнению Т. Пиндера, имеет в виду и Кант: «Ошибка картезианского доказательства бытия Бога [согласно Канту] состоит в том, что тождество субъекта и предиката, которое могло бы служить лишь основанием истины, принимается или выдается за основание существования» [10, S. 107].

Интерпретация Т. Пиндера обсуждалась, по-видимому, только Дж. Салой, который признал, что «истолкование Пиндера заслуживает внимания и, кроме того, простейшим способом разрешает ту несогласованность [в аргументации Канта], которая возникает при сопоставлении текста [схолии] с Prop. VI в одном случае, и с §235 крузиевской "Метафизики" в другом» [7, S. 59]. И все же, по мнению Дж. Салы, текст схолии и общий рисунок аргументации говорят в пользу традиционного истолкования.

Дж. Сала выдвинул также одно возражение против интерпретации Т. Пиндера. Согласно Т. Пиндеру, когда Кант говорит «но [это происходит] только идеально, а не реально», он указывает на смешение (идеального) основания истины и (реального) основания существования в картезианском доказательстве.

Однако, — отмечает Дж. Сала, — речь здесь идет не о каком-то [неопределенном] основании истины (то, что в нашем распоряжении имеется основание, оправдывающее истинность нашего высказывания «Бог существует», для Канта столь же бесспорно, как и для картезианцев), но о таком основании истины, которое, якобы, заключается в понятии Бога как *omnitudo realitatis*. Если бы Кант признал, что это понятие является основанием истины, он бы согласился и с тем, что посредством понятия мы познаем (реально!) существование Бога. Ибо истинное высказывание — это такое высказывание, которое выражает познание действительности. Поэтому я не могу найти в различении Канта никакого другого смысла, кроме следующего: понятие Бога вынуждает нас, если мы хотим избежать противоречия, мыслить эту сущность как существующую ("exsistentia quoque ipsius in ideis", но именно "tantum"), но при этом оставляет нас все же в неведении, существует ли она "realiter" [7, S. 60].

Итак, суть возражения Дж. Салы состоит в том, что если бы Кант считал суждение «Бог существует» истинным (на основании одного лишь логического анализа понятия о Боге), то он должен был бы также признать «истинным» (правильным) и картезианское доказательство. С этим мнением, однако, трудно согласиться. Дж. Сала упускает из виду различие между идеальными и реальными истинами. Как уже говорилось, истинные суждения, с точки зрения Канта (и Крузия), бывают двух видов — идеальные и реальные. Идеальные суждения выражают лишь связь понятий, как это имеет место, например, в априорном суждении «Бог существует». По мнению Канта, для утверждения (идеальной) истины (*ad veritatem firmandam*) достаточно тождества, существующего между предикатом и субъектом (см. первую из приведенных цитат). Поэтому нет ничего противоречивого (для Канта) в том, чтобы считать идеальное суждение «Бог существует» истинным и отвергать картезианское доказательство. Именно в

¹ Перевод уточнен по оригиналу [AA, I, S. 396 – 397].

² Перевод уточнен по оригиналу [AA, I, S. 398].

этом и заключается, собственно говоря, кантовский аргумент (согласно традиционной интерпретации, которой придерживается и Дж. Сала).

Что касается интерпретации Т. Пиндера, то, на наш взгляд, она вполне уместна в отношении первых предложений кантовского рассуждения:

Хотя я знаю, что в таких случаях обращаются к самому понятию Бога, утверждая, что оно определяет его [Бога] существование, но [это происходит] только идеально, а не реально, как нетрудно заметить. Образуют понятие некоторого существа, содержащего в себе всю полноту реальности, и надо признать, что в силу этого понятия такому существу следует приписать и существование [2, с. 277]³.

Далее, в соответствии с истолкованием, предложенным Т. Пиндером, Канту следовало бы сказать: «Однако это означает лишь, что понятие всереальной вещи является идеальным основанием для познания (идеальной) истины "Всереальная вещь существует", но отсюда не следует, что сущность этой вещи является реальным основанием ее существования». В таком случае аргументация Канта приобрела бы явное сходство с аргументацией Крузия:

Когда хотят, чтобы утверждение о том, что Бог содержит основание своей действительности в самом себе, имело какой-то смысл, то должны подразумевать не реальное основание, — в котором Бог, ввиду своей необходимости и своего совершенства, не нуждается и которого он не может иметь, — а идеальное основание, — что означает: Бог имеет такую сущность, из которой, коль скоро ее полагают существующей, можно понять, почему он всегда был и будет [3, S. 608].

Кант, однако, продолжает свое рассуждение иначе — так, что оно начинает походить на «логическое возражение», которое подразумевается в традиционной интерпретации схолии.

Помимо некоторого несоответствия общему рисунку кантовской аргументации, интерпретация Т. Пиндера обладает, как нам кажется, еще одним — и весьма существенным — недостатком. Дело в том, что запрет на смешение двух видов оснований не является прямым опровержением картезианского доказательства. Во всяком случае, у Крузия эти вопросы: 1) о различении двух видов оснований и 2) о значимости картезианского доказательства — рассматриваются отдельно. В §320 его «Метафизики», на который ссылается Т. Пиндер, речь идет лишь о том, что, хотя понятие Бога является идеальным основанием для познания истинности суждения «Бог существует вечно», отсюда, однако, не следует, что сущность Бога становится реальным основанием его вечного бытия. Проблема картезианского доказательства здесь вовсе не затрагивается. И наоборот, когда Крузий опровергает доказательство Декарта, он говорит лишь о том, что предикат аналитического суждения должен соответствовать субъекту суждения (из анализа идеального субъекта S можно получить только идеальный предикат P и т. д.), и ничего не говорит о смешении двух видов оснований.

Таким образом, в интерпретации Т. Пиндера, по-видимому, смешиваются два близких, но все-таки различных вопроса:

1) может ли идеальное полагание некоторого (произвольно образованного) понятия S служить основанием для реального полагания содержащегося в нем предиката P (т. е. для познания истинности реального суждения «S есть P»)?

2) можно ли — при условии, что полагание субъекта S является идеальным основанием для полагания предиката P (т. е. для утверждения идеальной истины «S есть P»), — считать, что вещь S является реальным основанием атрибута P в том случае, если S существует?

Для пояснения этого различия обратимся к текстам Крузия. В «Метафизике» Крузий определяет идеальное и реальное основание следующим образом:

То, что называют обоснованным, и порождение чего приписывают чему-то другому, есть либо только познание [вещи] в уме, либо сама вещь вне мысли [о ней]. Поэтому основание является либо основанием познания, которое можно назвать также идеальным основанием (*principium cognoscendi*), либо реальным основанием (*principium essendi vel fiendi*). Основанием познания является такое основание, которое порождает познание какой-то вещи вместе с убеждением [в его истинности?] и которое рассматривается [только] как таковое. Реальным основанием является такое, которое полностью или частично порождает или делает возможной саму вещь вне мысли [3, S. 54–55].

В одном из следующих параграфов (§37) Крузий указывает на опасность смешения двух видов оснований:

Нередко вместо мысли [о вещи], причиной которой, собственно, служит лишь идеальное основание, полагают вещь, и при этом называют все-таки его [идеальное основание] основанием вещи. Я имею в виду, что иногда нечто называют основанием вещи, хотя оно является лишь основанием познания [ein Erkenntnisgrund] мысли об этой вещи. <...> На это следует обратить особое внимание, чтобы не думали, будто, положив некоторое понятие, из которого можно легко вывести другое понятие, объяснили тем самым и реальное основание вещи, представляемой в этом последнем [понятии] [3, S. 58–59].

³ Перевод уточнен по оригиналу [AA, I, S. 394].

Сходное замечание (с важным для нас добавлением) можно найти и в «Логике»:

В обычной речи вместо мысли, основанием которой, собственно, является лишь идеальное основание, часто полагают вещь, и при этом называют его [идеальное основание] все-таки основанием вещи; на это следует обратить особое внимание, чтобы избежать смешения; например, говорят, что бесконечное совершенство божественной сущности есть основание его всеведения, святости и т. д. <...> Но при этом указывают ... лишь на основание познания. Когда речь идет об основных свойствах Бога, то ни в каких других [основаниях] и не нуждаются [4, S. 266].

Прежде чем обсуждать эти фрагменты, приведем еще одно замечание Крузия из §235 «Метафизики», в котором он критикует картезианское доказательство: «Этот вывод может потому ввести в заблуждение, что первое его положение является аксиомой, а второе — определением» [3, S. 436]. Положение, которое Крузий называет аксиомой, гласит: «... сущность, обладающая всеми возможными совершенствами, обладает также и существованием» [там же]. Иначе это утверждение можно выразить так: «... некоторое понятие в уме включает существование таким образом, что когда оно мыслится или полагается, должно также мыслиться или полагаться — как одна из его частей — существование» [3, S. 437]. Из этого можно заключить, что понятие совершенства является идеальным основанием для познания (полагания) предиката существования.

Мысль, выраженная в этих фрагментах, на наш взгляд, такова: допустим, что путем логического анализа из понятия *S* можно извлечь понятие *P*; тогда полагание *S* является идеальным основанием для полагания *P*; но это не означает, что предикаты, мыслимые в понятии *S*, являются реальным основанием предикатов, мыслимых в понятии *P*, — даже в том случае, если те и другие действительно существуют. Иначе говоря, вопрос о различении (а соответственно и смешении) двух видов оснований не зависит от вопроса о существовании каких-либо вещей. Априорное суждение «Совершеннейшее существо обладает всеведением (существованием)» следует считать идеальной истиной независимо от того, существует такое существо в действительности или нет. При этом полагание совершенства является идеальным основанием для полагания (предиката) всеведения или существования. С другой стороны, даже если подобное существо существует, его совершенство нельзя считать реальным основанием его всеведения или существования. Высказывание «Совершеннейшая вещь обладает существованием» является, по мнению Крузия, аксиомой, т. е. идеальной (априорной) истиной. Доказательство *a contingentia mundi* придает этой истине реальность. Тем не менее мы не вправе утверждать, что сущность этой вещи — реальное основание ее существования.

Вопрос, который здесь рассматривается, отличается, на наш взгляд, от того, который возникает при обсуждении картезианского доказательства. В последнем случае речь идет о том, может ли идеальная истина «Бог существует» считаться реальной, — иначе говоря, может ли логический анализ идеального (произвольно образованного) понятия Бога привести к реальному суждению «Бог существует». Крузий отвечает на этот вопрос отрицательно: из идеального определения, по его мнению, можно вывести только идеальное заключение. Допустим, что в картезианском доказательстве это правило нарушают; означает ли это, что сторонники доказательства смешивают идеальное основание с реальным?

Конечно, смешение оснований можно понимать и так, что оно будет включать в себя указанную ошибку — выведение реального заключения из идеальных посылок. Однако такое словоупотребление, по-видимому, не соответствовало бы терминологии Крузия. Кроме того, если под смешением оснований будет пониматься подмена идеального суждения реальным, то интерпретация Т. Пиндера ничем не будет отличаться от традиционной. И там и тут речь будет идти о недопустимом смешении двух видов высказываний. Поэтому, если Т. Пиндер противопоставляет свою интерпретацию традиционной, то он должен определять ошибку «смешения оснований» иначе, а именно так, как она характеризуется в приведенных выше цитатах из Крузия. Но тогда упрек в смешении оснований становится неприложимым к картезианскому доказательству. В этом доказательстве ничего не говорится о вещи, которая является причиной самой себя; в нем лишь утверждается, что существует совершеннейшая, или всереальнейшая, вещь. Можно ли такую вещь считать причиной самой себя — этот вопрос в доказательстве не затрагивается.

Посмотрим теперь, действительно ли Крузий в §320 опровергает картезианское доказательство, исходя из указанного разделения двух видов оснований, как полагает Т. Пиндер. Соответствующий отрывок уже цитировался, но для удобства мы приведем его еще раз:

Когда хотят, чтобы утверждение о том, что Бог содержит основание своей действительности в самом себе, имело какой-то смысл, то должны подразумевать не реальное основание, — в котором Бог, ввиду своей необходимости и своего совершенства не нуждается и которого он не может иметь, — а идеальное основание, — что означает: Бог имеет такую сущность, из которой, коль скоро ее полагают существующей, можно понять, почему он всегда был и будет [3, S. 608].

Это замечание Крузий делает, обсуждая вопрос о том, зависят ли действия Бога от его сущности и природы вещей. По его мнению, такая зависимость не является «истинной зависимостью, которая может ограничить Бога». Когда говорят о зависимости действий Бога от его собственных свойств и

свойств вещей, то «объясняют лишь те обстоятельства, которые относятся к внутренней возможности вещей, и указывают лишь основания познания, из которых человеческий разум может ее [эту возможность] понять» [3, S. 607]. Далее Крузий замечает: «это всего лишь игра слов, когда говорят, что Бог зависит от самого себя, что он существует благодаря самому себе, что он имеет реальное основание своей действительности в самом себе» [там же]. На самом деле, полагает он, здесь имеют в виду лишь то, что у Бога (и его свойств) нет никакого реального основания. Далее следует процитированное замечание о различии между идеальным и реальным основаниями.

Как нам представляется, Крузий в этом параграфе не опровергает картезианское доказательство, а только возражает против неправильного употребления термина «основание». Хотя мысль о совершенстве Бога является основанием представления о его (вечном) существовании, это не означает, с точки зрения Крузия, что совершенство Бога реально (вне ума) обосновывает его действительность. Речь идет не о том, можно ли из понятия Бога вывести его реальное существование, а о том, можно ли сказать, что сущность Бога является реальным основанием этого существования. Поэтому, если Т. Пиндер предполагает, что Кант, опровергая картезианское доказательство, имеет в виду буквально то же самое, что и Крузий в §320, то с ним трудно согласиться.

2. Интерпретация Й. Шмукера

Помимо Т. Пиндера новую интерпретацию схолии предложил Й. Шмукер. Стараясь представить философское развитие Канта как можно более последовательным, Й. Шмукер истолковывает возражения против онтологического доказательства в ND и в более поздних кантовских работах сходным образом. По его мнению, тот аргумент, который Кант использовал против картезианского доказательства в 1755 году, оставался для него и в будущем «определяющим» [9, S. 13, 29–30].

Свою интерпретацию кантовской критики Й. Шмукер изложил в статье «Die Früggestalt des ontotheologischen Argument in der Nova Dilucidatio...» (1967). В более поздних работах («Joseph Moreaus Interpretation der Kantischen Gottesbeweiskritik», 1972; «Kants vorkritische Kritik der Gottesbeweise», 1983) эта интерпретация излагается им несколько подробнее, но без каких-либо изменений. Первоначальное изложение («Die Früggestalt...») обладает одним важным преимуществом — Й. Шмукер здесь указывает на возможность двух истолкований термина «истинное» в приложении к какому-либо понятию (вопрос об интерпретации этого термина, на наш взгляд, ключевой для понимания кантовской схолии). Поэтому в своем анализе мы будем опираться преимущественно на текст 1967 года.

В статье «Die Früggestalt...» Й. Шмукер интерпретирует кантовскую аргументацию следующим образом:

Что же составляет суть опровержения картезианского доказательства в Nova Dilucidatio? Кант говорит там: *Novi quidem ad notionem ipsam Dei provocari, qua determinatam esse existentiam ipsius postulant, verum hoc idealiter fieri, non realiter, facile perspicitur* [Хотя я знаю, что в таких случаях обращаются к самому понятию Бога, утверждая, что оно определяет его существование, но это происходит только идеально, а не реально, — как нетрудно заметить]. Это предложение, взятое само по себе, могло бы, без сомнения, выражать также и опровержение посредством логического возражения; но последующее ясно показывает, что смысл кантовского опровержения заключается не в этом, а скорее в том, что понятие о сущности Бога, из которого исходит это доказательство, является произвольным [willkürlicher], и поэтому признаки могут высказываться о нем лишь на том же самом уровне, на котором они связаны с ним, а именно на чисто мыслительном уровне. *Ergo ita potius informanda erat sententia: notionem entis cuiusdam nobis formantes, quod Deum appellamus, eo modo illam determinavimus, ut existentia ipsi inclusa sit. Si vera igitur praeconcepta notio, verum quoque illum existere* [Поэтому лучше было бы данное положение выразить так: создавая себе понятие о некоем существе, которое мы называем Богом, мы определили его так, что в него включено и существование. Если, следовательно, созданное этим путем понятие истинно, то истинно и то, что он существует]. Кант подчеркивает здесь, очевидно, сконструированность [das Konstruktive] этого понятия, поскольку мы просто полагаем по определению: Бог есть та сущность, которой необходимо присуще существование, которая необходимо существует благодаря самой себе. Такой сущности я должен, естественно, в силу принципа тождества, приписать также и существование, но именно лишь на мыслительно-идеальном уровне. [И] если я должен отсюда перейти к утверждению реального существования, то следует прежде всего доказать, что эта "praeconcepta notio" [произвольно созданная идея] истинна [wahr ist]. Что означает в этой связи истинность этого понятия? Ближайший смысл [этого выражения] тот, что эта идея согласуется с действительностью. Следовательно, если я мог бы установить в опыте, — стало быть, с помощью непосредственного усмотрения [eine unmittelbare Intuition], — что понятию того сущего [des Seienden], в котором существует [existiert] все совершенство, соответствует некоторая действительность, или если бы я мог это строго доказать, — как это пытается сделать Кант с помощью своего доказательства из возможностей, — тогда и только тогда должен был бы я связывать с этим понятием реальное существование. Но если это понятие — сущее, в котором вся реальность существует соединенной, — является лишь произвольным и искусственным понятием, посредством которого я представляю всю реальность существующей в некоем сущем, то и существование, которое, без сомнения, включается в это понятие, является также лишь мыслимым: *in ideas tantum versatur* [остаётся лишь в области мыслимого]. <...> Кант уже в диссертации отмечает, что доказательство истинности

этого сконструированного понятия является единственным способом заключить от него к действительному существованию Бога. <...>

<...> Когда мы спрашиваем, почему Кант [в диссертации] отвергает вывод от понятия *ens, in quo est omnitudo realitatis*, соответственно, *ens, in cuius notione existentia inclusa est*, к реальному существованию, то ответ, предлагаемый текстом, гласит: поскольку мы имеем дело с искусственным [einen konstruktiven] понятием, объективную возможность которого нельзя установить аналитически из него самого, а только из его согласия с действительностью. Эта мысль будет развита в Bg [«Единственно возможное основание для доказательства бытия Бога»] в том направлении, что понятие, которое включало бы в себя существенным образом существование, принципиально невозможно, поскольку существование ни в коем случае не может быть существенным признаком или предикатом [8, S. 49–50].

При чтении этого фрагмента возникает следующий вопрос: чем же, собственно, отличается интерпретация, предлагаемая Й. Шмукером, от традиционной? Традиционно аргумент Канта истолковывается как «логическое возражение», исходящее из разделения всех аналитических суждений на «идеальные» и «реальные», т. е. на суждения с «предполагаемым» и «реально существующим» субъектом (см. первую статью [1]). Нам кажется, что, акцентируя внимание на произвольности (искусственности) понятия всереальной вещи, Й. Шмукер не выходит за рамки «логической» интерпретации. Разберем приведенный текст подробно.

В первом абзаце Й. Шмукер просто пересказывает кантовскую аргументацию, и его пересказу присуща та же неотчетливость, что и оригинальному изложению самого Канта. Истолкованный буквально, аргумент Канта приобретает характер тавтологии: если понятие всереальной вещи непусто, то оно непусто; если же оно пусто, то оно пусто. Фразу Канта: «если в каком-нибудь существе соединены без всякой градации все реальности, то оно существует; если же они только мыслятся соединенными в нем, то и существование его остается лишь в области мыслимого [в идее]» — лучше, по-видимому, истолковывать как указание на принцип, лежащий в основе логического возражения, а именно: характер вывода должен соответствовать характеру посылок, и если посылки идеальны, то и заключение должно быть идеальным (другая формулировка: характер аналитического суждения должен соответствовать характеру анализируемого понятия). Если же отказаться, как это делает Й. Шмукер, от традиционной интерпретации, то указанная фраза Канта становится пустой тавтологией.

Во втором абзаце Й. Шмукер отмечает решающий, по его мнению, момент в кантовской критике — указание на произвольность понятия всереальной вещи. Из понятия, образованного согласно произвольной дефиниции, нельзя вывести заключения о реальном существовании предмета, соответствующего этому понятию, — так формулирует Й. Шмукер точку зрения Канта. Но если обратиться к цитатам из Крузия (приведенным в первой статье [1]), то станет ясно, что эта формулировка ничем не отличается от логического возражения. Согласно Крузию, заключения из идеальных посылок имеют лишь условную реальность: они могут считаться реальными лишь в том случае, если доказано (каким-то независимым способом) существование мыслимой вещи. То же самое говорит Й. Шмукер: «Необходимое реальное существование из них [произвольно образованных понятий] можно вывести лишь в том случае, если можно доказать, что они истинны, что им соответствует некая действительность...». Невозможность получить из идеального (произвольного) понятия реальное аналитическое суждение обосновывается в логическом возражении принципом: характер аналитического суждения определяется характером его субъекта. По сути дела, то же самое предполагает Й. Шмукер (во всяком случае, в его рассуждении трудно обнаружить какое-то другое основание для критики картезианского доказательства). Таким образом, точка зрения, изложенная в процитированном фрагменте, ничем не отличается от традиционной.

Для полноты обзора приведем также отрывок из работы Й. Шмукера «Kants vorkritische Kritik der Gottesbeweis»:

Мнение, согласно которому Кант опровергает в *Nova Dilucidatio* онтологический аргумент посредством так наз. логического возражения, основывается, по нашему убеждению, на весьма неадекватном анализе текста. Безусловно, формулировки и последовательность мыслей Канта в его очень кратком, сжатом до нескольких предложений замечании относительно картезианского доказательства в *Prop. VI* таковы, что при первом взгляде на них почти неизбежно возникает впечатление, что они развиваются в русле указания на незаконный *transitus ad aliud genus* [переход в другой род]. Однако при более тщательном рассмотрении выясняется, что причина, по которой он отвергает доказательство, иная.

Novi quidem ad notionem ipsam Dei provocari, qua determinatam esse existentiam ipsius postulant, verum hoc idealiter, non realiter, facile percipitur [Хотя я знаю, что в таких случаях обращаются к самому понятию Бога, утверждая, что оно определяет его существование, но это происходит только идеально, а не реально, — как нетрудно заметить]. Последнее предложение, без сомнения, является тем тезисом Канта, с помощью которого он отвергает мнение своего противника, полагающего, что существование Бога — естественно, его реальное существование — необходимо определяется уже самим понятием Бога, и поэтому может быть логически выведено из одного только понятия Бога. — отвергает, подчеркивая, что это предполагаемое выведение совершается лишь на уровне мысли и ничего не говорит о реальном порядке [вещей]. Но Кант отрицает здесь тезис своего противника (что понятие Бога как таковое определяет уже его реальное существование) не

потому, что он считает заключение от понятийного порядка к реальному принципиально незаконным, но потому, что для него проблематичной является объективная значимость — соответственно, реальное значение — онтологического понятия Бога (*ens, in quo est omnitudo realitatis*). Его сомнение относится, стало быть, к упомянутому выше первому предположению онтологического аргумента [о том, что понятие *ens realissimum* является возможным и выражает некую объективно значимую сущность]. То, что именно это является здесь подлинным основанием опровержения, однозначно вытекает из приводимого ниже обоснования указанного тезиса:

Notionem tibi formas entis cuiusdam, in quo est omnitudo realitatis: per hunc conceptum te ipsi et existentiam largiri oportere confitendum est [Образуют понятие некоторого существа, содержащего в себе всю полноту реальности, и надо признать, что в силу этого понятия такому существу следует приписать и существование]. Это положение означает следующее: мы можем образовать понятие о некоем существе, в котором без всякого ограничения в степени соединены все реальности, стало быть, понятие существа, обладающего наивысшей реальностью. В этом понятии мыслится, во всяком случае, также и существование, поскольку существо [сущее], в котором заключена совокупность всего реального, мы должны мыслить существующим. Но этим — таков смысл дальнейшей аргументации Канта — еще не решается вопрос о значимости онтологического аргумента. Ибо эта посылка аргументации может истолковываться двояким способом: во-первых, так, что понятие *ens, in quo est omnitudo realitatis*, представляет существо, в котором все реальности соединены и существуют независимо от нашего мышления, и в этом случае существование, мыслимое в понятии этого существа, означает *reales existere*; во-вторых, так, что указанное понятие выражает лишь такое существо, в котором все реальности только мыслятся соединенными, стало быть, только мыслимое существо, и тогда существование, мыслимое в понятии этого существа, означает, естественно, также лишь мыслимое [существование]: *existentia quoque ipsius in ideis tantum versatur* [существование его также остается лишь в области мыслимого].

Но в отношении онтологического аргумента, по Канту, речь идет только о последнем случае — это видно уже из того, каким образом Кант начинает указанное предложение: *Notionem tibi formas entis cuiusdam...* Ибо, если я искусственно образую понятие о некоем определенном существе, в котором соединены все реальности “*sine gradu*”, т. е. в наивысшей степени, то этим еще не гарантируется, что подобное понятие должно иметь объективное реальное значение. Во всяком случае, подчеркивает далее Кант, при построении аргумента следует исходить из различия этих двух возможных значений — если хотя бы в точности понять, чего можно достигнуть посредством этого аргумента: *si in ente quodam realitates omnes sine gradu unitae sunt, illud existet; si unitae tantum concipiuntur, existentia quoque ipsius in ideis tantum versatur* [если в каком-нибудь существе соединены без всякой градации все реальности, то оно существует; если же они только мыслятся соединенными в нем, то и существование его остается лишь в области мыслимого]. Это дает правильную формулировку аргумента, посылки которого действительно очевидны и в котором в качестве следствия выводится лишь то, что на самом деле содержится в посылках: *Notionem entis cuiusdam nobis formantes* (здесь снова повторяется прежнее “*notionem tibi formas entis cuiusdam*”), *quod Deum appellamus, eo modo illam determinavimus, ut existentia ipsi inclusa sit* [создавая себе понятие о некоем существе, которое мы называем Богом, мы определили его так, что в него включено и существование]. Безусловно, здесь, в соответствии со сказанным ранее, имеется в виду особое определение Бога как существа, в котором мыслятся соединенными все реальности, и притом в наивысшей степени; однако ясно, что эта общая формулировка относится ко всем определениям Бога, которые в силу самой дефиниции тем или иным образом определяют существование как принадлежащее к его сущности, — например, к тем, которые определяют Бога как сущность, обладающую абсолютной способностью к бытию, или *ens de cuius essentia est existere* [вещь, сущность которой состоит в том, чтобы существовать]. Ибо главное, что здесь должно быть сказано, заключается в том, что понятие Бога, которое мы с помощью определения составили так, что оно включает в себя существование, именно постольку включает в себя существование, поскольку мы определили его таким образом, что оно включает в себя существование. Но отсюда следует — и Кант подчеркивает это также в решающем замечании в разделе IV теологической главы Трансцендентальной диалектики, — что мы можем а priori вывести из этого понятия существование только потому, что мы предварительно вложили это существование в него посредством определения, ничего не сказав при этом об объективном порядке сущего. Подобно тому, как само это определение является конструктивно-искусственным и в результате находится “*in ideis tantum*”, так и мыслимое в нем существование остается ограниченным уровнем мыслимого: *in ideis tantum versatur*. Стало быть, единственная возможность с помощью этого аргумента перейти к реальному существованию может состоять лишь в доказательстве того, что это определение сущности Бога является не просто мыслительной конструкцией, но представляет некое существо, в котором все бесконечные реальности соединяются, а не просто мыслятся соединенными, т. е. что оно [это понятие] истинно: *Si vera igitur praekoncepta notio, verum quoque illum existere* [9, S. 16–18].

Это, на первый взгляд, весьма обстоятельное изложение имеет один важный дефект: в нем не разъясняется, что следует понимать под «объективной значимостью» (*die objektive Gültigkeit*) или «реальным значением» (*die reale Bedeutung*) понятия. Более того, данный термин употребляется Й. Шмукером, по-видимому, в двух прямо противоположных смыслах. Говоря о том, что сомнения Канта относятся к «первому предположению онтологического аргумента», Й. Шмукер имеет в виду, как будто, возможность понятия Бога: формулировка логического возражения на предыдущей странице начинается словами «Если бы даже понятие об *ens realissimum* выражало некую объективно значимую сущность или возможность [*Selbst wenn der Begriff des ens realissimum ein objektiv gültiger Wesens- oder Möglichkeitsbegriff wäre*]...» [9, S. 16]. При таком истолковании объективным значением будет обладать

любое понятие, выражающее некоторую возможную (не обязательно существующую) вещь (в этом значении употребляет термин «res objectiva» С. Веренфельс — см. [1]).

Дальнейший текст, однако, наводит на мысль, что таким объективным значением, с точки зрения Й. Шмукера, обладает лишь непустое понятие. Посылку картезианского доказательства (о том, что понятие всереальной вещи включает в себя предикат существования) следует, по мнению Й. Шмукера, разделить на два альтернативных утверждения:

1) понятие всереальной вещи включает в себя существование, и при этом оно непусто, т. е. подразумеваемая вещь существует в действительности (С. Веренфельс в подобном случае употребляет выражение «res realis»);

2) понятие всереальной вещи включает в себя существование и при этом является пустым (т. е. подразумеваемой вещи в действительности не существует).

Объективным значением указанное понятие — как считает, по-видимому, Й. Шмукер — будет обладать лишь в первом случае. И только установив, что именно этот случай имеет место, мы можем извлечь из понятия *ens realissimum* предикат действительного существования: «Стало быть, единственная возможность с помощью этого аргумента перейти к реальному существованию может состоять лишь в доказательстве того, что это определение сущности Бога является не просто мыслительной конструкцией, но представляет некое существо, в котором все бесконечные реальности соединяются, а не просто мыслятся соединенными, т. е. что оно [это понятие] истинно».

Нетрудно заметить, что в этом случае формулируемый Й. Шмукером аргумент полностью совпадает с логическим возражением. Таким образом, при указанном понимании «объективного значения» интерпретация Й. Шмукера ничем не отличается от традиционной.

Интерес представляет другое истолкование, при котором «объективное значение» понятия отождествляется с возможной вещью, мыслимой в данном понятии (res objectiva). Согласно этому истолкованию, истинным понятием является такое понятие, которое выражает некоторую объективную, т. е. существующую не обязательно в области реального, но, по крайней мере, в области возможного, сущность. Й. Шмукер сам указывает на это альтернативное истолкование в работе 1967 года (приводимый ниже отрывок — продолжение отрывка, цитировавшегося выше):

При этом следует заметить, что указанная интерпретация выражения «если созданное таким путем понятие истинно» представляет собой лишь одно возможное истолкование, наряду с которым мыслимо и другое: если эта *praesconcepta notio* является истинным понятием, т. е. выражает объективную возможность, то в этом (и только в этом) случае можно от нее [него] заключать к реальному существованию Бога. Другими словами, в таком случае здесь предвосхищалась бы точка зрения Refl. 3706 (заметки из рукописного наследия Канта (L. VL Kuffner 1).— В.Е.): если бы некоторое понятие необходимым образом включало в себя существование как признак, как предикат, то от него можно и должно было бы непосредственно заключать к реальному существованию. Но и в этом случае еще не утверждалось бы, что такое понятие принципиально невозможно, поскольку существование никогда не должно мыслиться как предикат [8, S. 50—51].

Как указывает Й. Шмукер, при такой трактовке термина «истинное» аргументация ND оказывается сходной с аргументацией R3706 — и там и здесь допускается переход от идеальных посылок к реальному заключению. Вопрос теперь, следовательно, состоит лишь в том, имеется ли в области возможного некое сущее, отвечающее понятию *ens realissimum* и содержащее в себе предикат существования. В R3706 на этот вопрос дается отрицательный ответ: такой возможной сущности нет, потому что существование не является предикатом. В рассматриваемой схолии, однако, Кант причисляет существование к предикатам, поэтому его ответ должен быть другим, а именно: правильность картезианского доказательства зависит от того, удастся ли предварительно обосновать возможность всереальной вещи (при условии, что существование считается предикатом). Отсюда вытекает важное следствие: при указанной интерпретации рассуждение схолии (взятое само по себе, т. е. отдельно от теоремы VII) перестает быть опровержением картезианского доказательства — оно сводится к требованию уточнить формулировку доказательства (в духе Лейбница).

Й. Шмукер оставляет это следствие без внимания. Он ничего не говорит о том, какова, по его мнению, должна быть цель кантовского рассуждения в том случае, если выражение «истинное (понятие)» истолковывается как «возможное», «непротиворечивое (понятие)». На наш взгляд, однако, такое истолкование может послужить основанием для новой интерпретации.

Список литературы

1. 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.
2. Кант И. Новое освещение первых принципов метафизического познания // Кант И. Соч.: в 6 т. М., 1964. Т. 1. С. 263—314.
3. Crusius C. A. Entwurf der notwendigen Vernunft-Wahrheiten [Метафизика]. Leipzig, 1753.
4. Crusius C. A. Weg zur Gewissheit und Zuverlässigkeit der menschlichen Erkenntniss [Логика]. Leipzig, 1762.
5. Henrich D. Der ontologische Gottesbeweis. Tübingen, 1960.

-
6. *Laberge P.* La Théologie Kantienne précritique. Ottawa, 1973.
 7. *Sala G. B.* Kant und die Frage nach Gott: Gottesbeweise und Gottesbeweiskritik in den Schriften Kants. Berlin, 1990.
 8. *Schmucker J.* Die Frögestalt des ontotheologischen Argument in der Nova Dilucidatio und ihr Verhältnis zum „Einzig möglichen Beweisgrund“ von 1762 // Studien zu Kants philosophischer Entwicklung. Hildesheim, 1967. S. 39–56.
 9. *Schmucker J.* Kants vorkritische Kritik der Gottesbeweise. Wiesbaden, 1983.
 10. *Pinder T.* Kants Gedanke vom Grund aller Möglichkeit: Diss. Berlin, 1969.

Об авторе

Ермолаев Владимир Константинович — магистр философии, докторант кафедры истории философии Латвийского государственного университета, vla-erm@yandex.ru

About the Author

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