

леть разногласицу в интерпретации единого для всех предмета — собрания текстов Канта.

¹ Malter R. Main currents in the german interpretation of the «Critique of pure reason» since the beginning of neo-Kantianism.//Journal of the History of Ideas. Vol. XLII, n. 3. July—September 1981. P. 531—551.

² Философия Канта и современный идеализм/Под ред. И. С. Андреевой. М., 1987.

³ См.: Ленин В. И. Материализм и эмпириокритицизм//Полн. собр. соч. Т. 18. С. 206.

⁴ См., например: Ойзерман Т. И. Идея философии как науки в трудах Канта//«Критика чистого разума» Канта и современность. Рига: Зинатне, 1984. С. 13.

⁵ Нарский И. С. Западноевропейская философия XIX века. М., 1976. С. 44.

⁶ См.: Вахтомин Н. К. Теория научного знания Иммануила Канта. М., 1986.

⁷ См.: Калинин Л. А. 1) Об особенностях кантовского агностицизма//Кантовский сборник: Сб. науч. тр./Калинингр. ун-т. Калининград, 1981. Вып. 6; 2) Постулаты практического разума (в свете кантовской философии истории)//Там же. 1983. Вып. 8; 3) Понятия «вещь в себе» и «вещь вообще» и их роль в системе кантовского «критицизма»//Там же. 1985. Вып. 10; 4) Категорический императив и телеологический метод//Там же. 1988. Вып. 13.

⁸ См.: Кантовский сборник: Сб. науч. тр./Калинингр. ун-т. Калининград, 1988. Вып. 13.

⁹ См. там же. С. 28—29.

¹⁰ Кант И. Трактаты и письма. М., 1980. С. 560.

¹¹ Гайденок П. П. Эволюция понятия науки (XVII—XVIII вв.). Формирование научных программ нового времени. М., 1987. С. 405—406.

¹² Там же. С. 406.

АНАЛИЗ КРИТИКИ КАНТОМ ОНТОЛОГИЧЕСКОГО АРГУМЕНТА

В. А. Бочаров

(Московский государственный университет)

Как известно, онтологический аргумент, или онтологическое доказательство бытия бога, восходит к Ансельму Кентерберийскому (1033—1100). Он неоднократно критиковался, воспроизводился, трансформировался и вновь критиковался. Отправным пунктом в рассуждениях Ансельма является введение понятия бога как существа, превыше и больше которого невозможно помыслить никакого другого, т. е. существа, являющегося максимально совершенным. Это «максимальное совершенство» понимается и трактуется здесь не как признак объекта, взятого из некоторого рода сущего, а как признак, который фиксирует такое совершенство, которое выше любого совершенства самых совершенных объектов из всех (бесконечных по числу) родов сущего. Говоря иначе, это совершенство высшей, абсолютно бесконечной сущности.

Каким же образом из этого понятия дедуцируется существование? Если проанализировать рассуждения Ансельма и пере-

вести их на язык современной логики, то можно заметить, что доказательство тезиса «Бог существует» осуществляется в два этапа.

На первом из них обосновывается, что среди прочих предикатов, входящих в понятие бога, будет обязательно присутствовать и предикат существования. Действительно, в содержание данного понятия, согласно закону исключенного третьего, либо входит существование, либо нет. Допустим, что существование не входит в совокупность признаков, фиксируемых данным понятием, т. е. имеет место дефиниция

$$Д1. \text{ бог} = xA(x),$$

где $A(x)$ — конъюнкция всех предикатов, входящих в определение бога, кроме существования¹. Тогда можно построить новое понятие бога, которое будет содержать предикат существования, т. е. берется дефиниция

$$Д2. \text{ бог} = x[A(x) \wedge E(x)].$$

По мысли Ансельма, второе понятие описывает более совершенное, более максимальное существо, чем первое, ибо предмету, подпадающему под это понятие, приписано больше предикатов (существующий объект более совершенен, чем несуществующий). Поэтому, допустив, что с термином «бог» надо связывать Д1, мы приходим к противоречию, так как смогли «подумать» существо максимальнее того, которое задается этим определением. Но тогда наше допущение неверно и данный член закона исключенного третьего должен быть отброшен. Следовательно, мы вынуждены принять второй член этой дизъюнкции, т. е. принять определение бога в смысле Д2.

Второй этап состоит в том, чтобы, по меткому выражению Г. Гегеля из данного, обоснованного на первом этапе, понятия бога «вылущить» его существование, т. е. предсказать богу существование. Это осуществляется с помощью так называемого закона силлогистического тождества «S есть S», смысл которого состоит в разрешении повторить в предикате суждения то, что уже содержалось в субъекте. Применяя данное тождество к понятию $x[A(x) \wedge E(x)]$, взятому в качестве субъекта высказывания, мы без всяких затруднений получаем суждение «Бог существует» как аналитически истинное утверждение.

Здесь следует обратить внимание, что в предложении «Бог существует» термин «существует» фигурирует два раза — на месте субъекта, в составе понятия бога, что и обосновывается на первом этапе, и на месте предиката (второй этап доказательства). Поэтому критика (скажем об этом уже теперь) может касаться либо одного вхождения существования, либо иного, либо обоих одновременно.

Другая версия доказательства восходит к Р. Декарту и основывается на тех характеристиках, которые он приписывает идее бесконечной субстанции, содержащей больше объективной реальности, чем идея любой другой (конечной) субстанции.

Оставляя в стороне его аргументы, касающиеся концепции врожденности идеи бога и источника ее существования в нашем мышлении, мы остановимся лишь на том пункте, из которого существование бога, как утверждает сам Декарт, вытекает особенно ясно. Главная черта идеи бога, по мысли Декарта, состоит в том, что среди всех иных идей лишь она одна содержит в себе не только возможное и случайное, но и безусловное необходимое и вечное существование, т. е. именно в боге осуществляется единство сущности и существования. Существование, согласно его точке зрения, так же мало можно отделить от сущности бога, как от сущности треугольника величину его трех углов, равную двум прямым, или от идеи горы идею долины, так что мыслить бога совершеннейшее существо без существования, т. е. без совершенства, не меньше противоречие, чем мыслить гору без долины. Поэтому из того, что мы можем мыслить бога лишь как существующего, следует, что существование неотделимо от бога и потому он действительно существует.

Картезианское доказательство бытия бога, исходящее из идеи бога как высшей, наисовершеннейшей реальности, как совокупности всех реальностей, повторяет, таким образом, с некоторыми модификациями аргументацию Ансельма. Как и для последнего, для Декарта проблема сводится к обоснованию положения о необходимой принадлежности предиката существования содержанию понятия бога, откуда аналитически следует и утверждение о его существовании.

Это доказательство было подвергнуто критике уже современниками Декарта, но наиболее последовательное и развернутое обоснование некорректности данных рассуждений было дано И. Кантом в его «Критике чистого разума». Для понимания всего дальнейшего следует сразу же оговориться, что речь очевидным образом должна идти о реальном (актуальном) существовании, а не о каком-либо ином истолковании этого термина, скажем, о существовании в потенции, или в том смысле, в каком мы говорим о существовании абстрактных, идеализированных объектов, или о существовании персонажей литературы и мифологии т. п. Ведь только существование бога в первом смысле может быть религиозно значимо.

Приступая к анализу, Кант задается прежде всего вопросом, является ли суждение «Бог существует» аналитическим или синтетическим и можно ли без противоречия высказать утверждение «Бога нет». «Если оно (суждение «Бог существует». — В. Б.), — рассуждает Кант, — аналитическое, то утверждением о существовании вещи вы ничего не прибавляете к вашей мысли о вещи..., а это есть лишь жалкая тавтология» (3, 520), так как «а priori составив себе понятие о вещи, включающее, по нашему мнению, существование в свой объем, мы полагаем, будто можно с уверенностью заключить отсюда следующее: так как объекту этого понятия существование прису-

ще необходимо, т. е. при условии, что я полагаю эту вещь как данную (существующую), то ее существование также полагается необходимо (согласно закону тождества)». «Если же вы признаете, как и должен это признавать каждый разумный человек, что все суждения о существовании синтетические, то как же вы тогда утверждаете, что предикат существования нельзя отрицать без противоречия?» (3, 518, 521). Из этих рассуждений видно, что Кант базирует свой анализ на двух положениях, которые он считает непреложными, а именно:

(1) признании закона силлогистического тождества «S есть S», дающего возможность повторить в предикате ту информацию, которая уже содержится в субъекте;

(2) признании всех суждений существования синтетическими.

Указанные положения, будучи соотнесены с картезианским и ансельмовским доказательством бытия бога, немедленно вступают в противоречие. Действительно, понятие бога совпадает по своей логической структуре с понятием, фиксируемым в Д2. Поэтому, применяя к данному понятию положение (1), мы получаем в качестве аналитически истинного суждения утверждение «Бог существует»; но тем самым оказывается, что имеется по крайней мере одно аналитически истинное суждение существования, а это не согласуется с положением (2). И. Кант, правда, трактует так полученное утверждение как «жалкую тавтологию», однако такая квалификация не умаляет полученного результата — ведь аналитически истинное предложение и должно быть тавтологией. Представляется также, что данная квалификация является слишком поспешной и основанной на двух недоразумениях.

Первое из них состоит в следующем. Кант полагает, что существование в содержание понятия бога вносится произвольно, как некоторое априорное допущение. Однако это иллюзия. На самом деле и Ансельм, и Декарт не постулируют включение существования в понятие, а обосновывают это (см. вышеописанный первый этап доказательства).

Второе, не менее существенное недоразумение было в свое время отмечено Гегелем. В своем анализе кантовского опровержения он справедливо указал, что «субъект приобретает определенность и содержание лишь в своем предикате, а до этого, чем бы субъект ни был для чувств, созерцания и представления, он для понятийного познания есть лишь одно название»², т. е., по мысли Гегеля, полагание вещи как существующей осуществляется лишь через предикацию этого признака, а не через его использование в содержании субъекта. В противоположность этому Кант не замечает данного различия в употреблении термина существования.

Как бы там ни было, но аналитическая истинность (тавтологичность) предложения «Бог существует» все еще не опровергнута. Какой же выход видит Кант из этой ситуации? Он

пишет: «Если в тождественном суждении (а таковым, по Канту, получается рассматриваемое суждение. — В.Б.) я отвергаю предикат и сохраняю субъект, то возникает противоречие (на этот пункт в рассуждениях Канта следует обратить особое внимание. — В.Б.); поэтому я и говорю, что (в тождественном суждении) предикат необходимо присущ субъекту. Но если я отвергаю субъект вместе с предикатом, то противоречия не возникает, так как не остается уже ничего, чему что-то могло противоречить» (3, 518—519). Кант предлагает нам не включать предикат существования в понятие бога, и тогда, конечно, мы не сможем получить в качестве аналитически истинного предложения «Бог существует». Но возникает вопрос, на каком основании мы можем не включать существование в понятие бога? Ответ на этот вопрос состоит в добавлении И. Кантом к положениям (1) и (2) еще одного, третьего положения, которое выглядит так:

(3) предикат существования не является реальным предикатом, т. е. не является определением вещи.

Иначе говоря, мысль Канта состоит в том, что он не признает правомерным образование понятий вида $x[A(x) \wedge E(x)]$, так как предикат существования, на основании положения (3), не является реальным, а следовательно, и не может быть членом совокупности реальных предикатов. Тем самым Кант пытается одним махом разрубить клубок несообразностей. Во-первых, теперь мы можем высказать без всякого противоречия утверждение «Бога нет», ибо теперь в понятие бога (субъекта суждения) существование, согласно положению (3), не имеет права входить. Во-вторых, предложение «Бог существует», которое является аналитически истинным, если допустить возможность наличия существования в понятии бога, опровергается не просто путем отрицания предикации, но и отрицанием субъекта, т. е. запретом использовать такого сорта субъекты. В-третьих, все суждения существования при таком подходе становятся суждениями синтетическими, а не аналитическими.

Решение, предложенное Кантом, лежит в русле старой философской традиции, в соответствии с которой существование является совершенно особым предикатом. Так, Аль-Фараби утверждал, что существование вещи есть не что иное как сама эта вещь, а Аверроэс выдвинул тезис, что существование существующей вещи не следует считать ее качеством. В самом деле, любой реальный предикат (качество, определение вещи) несет информацию о вещи. Предложение же существования, например «Сократ существует», говорит лишь о том, что Сократ есть вещь, никак качественно не определяя ее. Но если это так, то возникает вопрос, в какой же тогда роли выступает данный термин в языке?

В разные периоды своей научной деятельности Кант наметил разные ответы на этот вопрос, хотя, может быть, и не всегда их четко выражал. Так, уже в своей ранней работе

«Единственно возможное основание для доказательства бытия бога» (1763), прямо заявив, что «существование вовсе не есть предикат или определение вещи» и подробно обосновав это мнение, И. Кант далее пишет: «В тех же случаях, когда существование встречается в обычном словоупотреблении в качестве предиката, оно не столько предикат самой вещи, сколько предикат мысли о вещи» (1, 402), интерпретируя предикат существования, если использовать современную терминологию, как мета-предикат. С этой точки зрения сказать «Сократ существует» означает то же самое, что и сказать «Термин «Сократ» — не пуст». Однако, даже приняв в полном объеме мнение Аль-Фараби и Аверроэса, т. е. соглашаясь, что существование не есть качество существующей вещи, нельзя все же не видеть, что существование в предложении «Сократ существует» предикатируется именно Сократу, а не термину или мысли о Сократе.

В «Критике чистого разума» Кант дает еще одну трактовку данному термину, рассматривая его как логический предикат. Что при этом Кант понимает под логическим предикатом, остается не совсем ясным. Но судя по тем положениям, которые он высказывает по данному вопросу в указанной работе и особенно в своей «Логике», предикат является логическим, если его присоединение к понятию вещи (субъекту) не изменяет этого понятия³. Здесь уже существование понимается не как мета-предикат, а как первопорядковый предикат языка-объекта, но ведущий себя некоторым особым образом.

Кант, конечно же, прав в том смысле, что если универсум рассуждения является реальностью, областью сущего, то существование есть логический предикат, т. е. такой предикат, который не несет никакой информации. Действительно, совпадая в этом случае с универсумом рассуждения по объему, он, по закону обратного отношения между объемом и содержанием понятий, оказывается пустым по содержанию (информации)⁴, а потому присоединение данного предиката к любому другому не меняет информативности последнего; и, следовательно, понятия, задаваемые Д1 и Д2, оказываются равнообъемными, т. е. имеет место

$$(4) xA(x) = x[A(x) \wedge E(x)].$$

Но такое решение делает некорректной аргументацию Канта в самом существенном пункте, ибо если существование есть логический предикат, то отсюда с необходимостью следует существование бога, причем следует аналитически. В самом деле, согласно теории информации пустая информация составляет часть любой другой информации, поэтому из понятия бога, как бы мы при этом его ни определили, в силу равенства (4) и последующего использования закона силлогистического тождества, должно следовать «Бог есть». Т. е. критика Кантом онтологического аргумента оказывается в некотором смысле удовлетворительной, так как положение о том, что существо-

вание есть логический предикат, вступает в прямое противоречие с требованием, чтобы все суждения существования были синтетическими. Ведь пользуясь равенством (4), мы имеем право не только двигаться справа налево, т. е. убирать существование из понятия бога, но и слева направо, внося его тем самым в данное понятие.

Предлагаемое ниже решение состоит в следующем. Мы безоговорочно принимаем положение (2), так как все суждения о реальном (актуальном) существовании, несомненно, являются синтетическими. Вместо положения (3) принимается положение (3'), которое гласит:

(3') предикат существования является подлинно реальным предикатом, но не на области сущего, а на области возможных объектов.

Класс существующих объектов составляет лишь подкласс возможных, ибо все существующее очевидным образом является и возможным.

Принятие положения (3') является существенным в трех аспектах. Во-первых, это позволяет уточнить, чем же на самом деле является предикат существования, ведь отвечая теперь на вопрос, что такое возможный объект, мы должны принять следующую позицию. Возможные объекты — это не просто объекты, существующие вне и независимо от нас в сфере сущего, ибо здесь (в сфере сущего) существуют именно сущие объекты, но это не есть и мысль об объекте, ибо последняя есть именно мысль о нем. Возможный объект — это объект мысли, т. е. то, что давно уже принято в логике называть термином «предмет», или точнее — «предмет мысли». Иначе говоря, объект в этом случае берется не отдельно от процесса познания, а в связи с этим процессом. Но такие предметы могут иметь различный онтологический статус — быть актуально сущими, быть потенциально сущими, быть идеализированными объектами, быть прямыми фикциями типа Пегаса и т. д. Именно для такого сорта предметов указание на существование (в том или ином смысле) или несуществование (в соответствующем смысле) оказывается их реальной характеристикой, качеством.

Во-вторых, ограничение, наложенное подходом Канта, оказывается слишком жестким, так как оно ведет к запрету на использование выражений типа «существующая вещь», «существующее морское животное» и др. Такого сорта выражения имеют широкое «хождение» в языковой практике, и потому задача логико-философского анализа должна состоять не в их запрете, но в удовлетворительном объяснении их значения, роли и места в познавательном процессе.

И, наконец, в третьих, так как сам Кант готов допустить такую сущность, как бог, в качестве возможной, то и концепция существования должна быть адекватной этому сорту объектов, что как раз и достигается принятием положения (3').

Однако признание законности и правомерности выражений $x[A(x) \wedge E(x)]$ вновь ставит во весь рост вопрос об аналитической истинности суждения «Бог существует». Поэтому следующий, чрезвычайно важный момент развиваемого здесь решения состоит в отказе от положения (1) И. Канта, т. е. в отказе от признания силлогистического тождества « S есть S » логическим законом⁵.

Последнее должно показаться весьма странным, тем не менее можно строго обосновать, что закон силлогистического тождества не при всех условиях следует рассматривать в качестве закона логики. Суть дела заключается в том, что тождество этого вида, ставшее чуть ли не синонимом самой логики как науки, несомненно, является законом на области сущего. Если же мы выходим в более широкую область и тем самым начинаем оперировать с более широким классом понятий (терминов), то в этом случае выражение « S есть S » может оказаться и ложным.

Тривиальным примером, когда силлогистическое тождество является ложным, может служить случай подстановки на место S противоречивого понятия, например « P и не- P ». Другим, более изощренным примером является случай применения силлогистического тождества к выражению вида $x[A(x) \wedge E(x)]$, которое как раз нас и интересует. В великолепно написанной книге Р. Смаллиана «Как же называется эта книга?» приводится вполне нешуточное доказательство того, что единорог существует. Рассуждение, ведущее к этому заключению, начинается с рассмотрения вопроса, какое из двух суждений надо считать истинным: «Существующий единорог существует» или «Существующий единорог не существует». Весь наш опыт, а он основывается в основном на оперировании с непустыми терминами, говорит нам о том, что мы должны считать истинным первое суждение. Но сделав такой выбор, мы как раз и ошибемся, так как из этого суждения (и это можно вполне строго формально показать) будет дедуцироваться суждение, что единорог существует. Таким образом, правильный ответ должен состоять в том, что истинным является суждение «Существующий единорог не существует», а это означает, что в данном случае силлогистическое тождество не принимается в качестве логического закона.

Последний пример, а также ряд других соображений, на которых мы не останавливаемся, подводят нас к выводу, формулируемому здесь в несколько ограниченной форме: по крайней мере для выражений вида $x[A(x) \wedge E(x)]$ силлогистическое тождество может быть применено только при условии, если обоснована истинность утверждения о существовании объекта со свойством A . Но как раз это-то нам и не дано при доказательстве бытия бога, более того — именно это положение и является целью всего доказательства и должно быть его заключе-

нием. Таким образом, в картезианском и ансельмовском доказательстве содержится порочный круг, ибо при применении силлогистического тождества следует взять в качестве условия то, что еще только требуется обосновать. Если же, как это и должно быть при корректном способе рассуждения, положение «Бог существует» не брать в качестве предпосылки, то тогда нельзя применять силлогистическое тождество, и, следовательно, рассуждение, осуществляемое на втором этапе доказательства, оказывается неправомерным. Отметим, что на наличие круга в доказательстве указал и Кант, но причина такого положения оказалась для него неясной. Последнее было связано с его некритическим отношением к закону силлогистического тождества.

Однако теперь у нас есть возможность показать некорректность рассуждений и на первом этапе этого доказательства. Выше уже говорилось, что равенство (4) имеет место на области сущего. Это положение можно чисто формально обосновать, т. е. вывести в качестве теоремы логики утверждение:

(5) Если существует объект со свойством A , то имеет место равенство (4).

По контрапозиции отсюда следует сразу же утверждение:

(6) Если равенство (4) не имеет места, то не существует объект со свойством A .

Что же теперь следует отсюда для аргументации Ансельма? Если Ансельм полагает, что бог существует, то он не имеет никакого права «подсовывать» нам D_2 в качестве определения такого объекта, который якобы отличен от объекта, задаваемого D_1 , так как в этом случае, согласно утверждению (5), имеет место равенство (4), т. е. дефиниции говорят об одном и том же. Но это означает, что никакого доказательства необходимой присущности предиката существования в составе понятия бога на самом деле нет. Если же Ансельм настаивает на том, что эти две дефиниции задают разные объекты, то тогда, по утверждению (6), это может влечь только одно — «Бога нет», и мы тем самым уже здесь получаем окончательный ответ. Таким образом, в рамках современной логики можно достаточно детально проанализировать онтологическое доказательство и показать его полную несостоятельность.

В заключение, возвращаясь вновь к кантовской критике онтологического аргумента, следует сказать следующее. Несмотря на отдельные недостатки, о которых говорилось в статье, его анализ и сейчас поражает богатством высказанных идей, глубиной интуитивного постижения существа дела, а его рассуждения остаются меткими и неопровержимыми во многих своих деталях.

¹ В этом пункте мы используем запись понятий по Е. К. Войшвилло (см. его монографию «Понятие» (М.: Изд-во МГУ, 1967). Выражение $xA(x)$ читается: «предмет x такой, что он обладает свойством A », а запись

$x(A(x) \wedge E(x))$ — «предмет x такой, что он обладает свойством A и существует».

² Гегель Г. Наука логики. М.: Мысль, 1972. Т. 3. С. 153.

³ См.: (3, 521—522), а также Кант И. Трактаты и письма. М.: Наука, 1980. С. 413.

⁴ Как не вспомнить в этой связи гегелевское «Бытие есть ничто» (см.: Гегель Г. Указ. соч. С. 140).

⁵ Начиная с этого пункта, все нижеследующее строго формально обосновано (доказано) в специальном субъектно-предикатном исчислении, построенном автором (см.: Бочаров В. А. Анализ так называемого онтологического доказательства бытия бога и его критика Кантом//Модальные и релевантные логики/Под ред. В. А. Смирнова; Ин-т философии АН СССР. М., 1982. С. 47—54.

К ВОПРОСУ О «ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНОЙ АРГУМЕНТАЦИИ»

А. Ф. Грязнов

(Московский государственный университет)

В последние годы исследователи проявляют все больший интерес к различным сторонам кантовской философской аргументации. Этот вопрос рассматривается как с содержательной, так и формальной стороны. В первом случае обращается внимание на органичную взаимосвязь характерных для Канта способов рассуждения и поставленных им теоретических задач. Во втором — выявляется и анализируется сама логическая структура применяемой им аргументации. Впрочем, в большинстве зарубежных исследований затрагиваются обе стороны вопроса, и разница заключается лишь в том, чему придается основное значение. Но всегда так или иначе оценивается оригинальность кантовского подхода. Как и вся философия Канта, его аргументация служит для решения теоретико-познавательных и этикомировоззренческих проблем и имеет трансцендентальный характер. Многие западные авторы сейчас пишут о «трансцендентальной аргументации» (или «трансцендентальном аргументе» — этот термин стал традиционным) как о совершенно особом, не встречающемся до Канта типе аргументации, сохранившем значительный потенциал для реализации и совершенствования в современной философии. Вместе с тем признается, что в отношении понимания специфики трансцендентальной аргументации (ТА) еще сохраняется много неясности.

Давно известно, какую важную роль играют в кантовских текстах косвенные (апагогические) доказательства. В то же время сам Кант никогда не усматривал за этим видом доказательства возможность универсального применения. Он полагал, что косвенное доказательство, в логическом плане подчиняющееся правилу *modus tollens*, применимо прежде всего в математике и отчасти в естествознании — «только в тех науках, где объективное, т. е. знание того, что есть в предмете, нельзя подменить субъективным в наших представлениях» (3, 652).