

КАНТ О БЫТИИ: ТРАНСФИГУРАЦИЯ ТЕМЫ

А.Л. Доброхотов

Трудно найти такую область философии, в которой Кант не совершил бы революцию. Категория бытия в этом отношении – не исключение. Но дать оценку этой революции – хотя бы в том общем виде, не вызывающем “с порога” желание спорить, в котором говорится о “коперниканском перевороте” – не тривиальная задача. Какую роль играет в этой революции кенигсбергский мудрец: Коперника, Лютера, Робеспьера? (С последней версией на удивление солидарно согласны и радикальный атеист и столп неотомизма.¹) Попробуем определить характер основных онтологических инноваций Канта, опираясь на ранние версии его понимания бытия² как на подсказки, высвечивающие смысл самой проблемы.

Ранний Кант – что хорошо известно и изучено – находится в сфере влияния двух своих великих предшественников: Лейбница и Юма. Именно оригинальная формула синтеза этих учений позволила Канту по-новому взглянуть на понятие бытия. Краткий очерк оппозиционных доктрин Лейбница и Юма может выглядеть следующим образом.

Лейбниц в своем учении о бытии уже предлагает некий синтез противоположностей. Дилемма, сложившаяся еще в средневековых спорах о сущности и существовании, выглядела так: необходимо было или доказать способность сущности к порождению из своей идеальности реального бытия, или объяснить, что добавляется к сущности, когда она становится существующей. Оба варианта влекли за собой следствия, меняющие в зависимости от их выбора весь строй последующей мысли. Лейбниц пытается совместить противоположности и указать на пути осуществления синтеза. С одной стороны, он признает выводимость существования из сущности. В тексте “Абсолютно первые истины” философ утверждает: “Все возможное требует существования... а потому существовало бы, если бы не препятствовало другое [возможное], которое также требует существования и несовместимо с первым. Отсюда следует, что в любом случае осуществляется такая комбинация вещей, в которой существует наибольшее их число”³. “Реальное определение

¹ «...в Канте есть нечто от “Робеспьера”, что подметил Гейне со своей обычной прощательностью». Жильсон Э. Бытие и сущность // Жильсон Э. Избранное: Христианская философия. М., 2004.

² В философской топике термин “бытие” часто обозначает некое предельное обобщение всей предметности мысли. В этом случае “бытие” по сути играет роль метафорического именованного универсума: такого же как “мир”, “единое”, “целое” и т.п. В данном случае речь идет о конкретном значении понятий “бытие” или “существование”, т.е. о том, что делает (если делает) осмысленными экзистенциальные суждения.

³ Лейбниц Г.В. Соч.: В 4 т. М., 1984. Т. 3. С. 123.

существования состоит в том, что существует наиболее совершенное из всего, что может существовать, т.е. то, что содержит в себе больше сущности”⁴. (Стоит допустить, поясняет Лейбниц, что нечто существует, и тогда или все будет существовать, причем возможное, т.е. сущность, совпадет с существованием, или нечто будет существовать, а нечто – нет. В последнем случае надо будет указать основание различия, а поскольку существование одинаковым образом относится к сущностям, различие надо искать в сущностях, т. е. в их степенях. Если же допустить, что сущности не стремятся к существованию, то тогда вообще ничего не существовало бы.) С другой стороны, способ выведения существования из сущности через понятие стремления к существованию вводил новый мотив в проблему бытия. Сущность становилась живым центром активности, весьма непохожим на традиционную возможностно-идеальность. Существование же становилось положительной ценностью, отличающейся от формальной экзистенции единичного предмета. В результате у Лейбница складывается концепция существования как наилучшего мира, в котором только те сущности вступают в сферу бытия, которые в себе несут наибольшую меру сущности и совмещаются с наибольшим числом других сущностей.

Лейбниц не ограничивается гармонизацией сущности и существования. Остановись он только на этом, его онтология отличалась бы от спинозистской лишь деталями. Лейбниц считает необходимым ввести третий элемент реализации бытия – божественную волю. Само существование Бога уже является основанием преимущества бытия перед небытием. Воля же его оказывается источником существования, к которому сущность лишь стремится, не будучи в силах самостоятельно достичь бытия. Сила и благо, исходящие от Бога, не тождественны необходимости; Бог свободно творит и свободно сохраняет тварное бытие, но это не произвол, так как выбор творимой сущности основан на принципе наилучшего, который соответствует всеблагости Бога. Чтобы верно понять характер лейбницевского синтеза, надо учесть его отношение к онтологическому аргументу. На первый взгляд Лейбниц лишь вносит в него небольшую коррективу: прежде чем выводить из понятия Бога его бытие, необходимо доказать, возможность такого понятия. Но поскольку отказать понятию Бога в такой малости, как возможность, нельзя, то следует считать онтологический аргумент действенным, ибо из возможной сущности Бога с необходимостью следует существование. Однако оговорка делает по существу бесполезным онтологический аргумент, так как “возможность” в системе понятий Лейбница означает идеальную сущность, а чтобы доказать возможность понятия, надо знать, не допускает ли оно внутри себя противоречий. Другими словами, надо знать, что такое предмет, существование которого мы доказываем. Но знать бесконечно богатую сущность Бога

⁴ Там же. С. 124.

мы не можем, а потому “коль скоро такая возможность не доказана, не следует по крайней мере полагать, что такого рода аргументацией существование Бога доказано безупречно”⁵. Правда, из онтологического аргумента мы узнаем, что божественная природа существует уже в силу одной своей возможности, чего недостаточно для других вещей, и это весьма подтверждает существование Бога, по замечанию Лейбница⁶. Но подобные оговорки только подчеркивают дипломатично сформулированное отрицание онтологического аргумента. Формально возражения Лейбница частично совпадают с возражениями Фомы Аквинского, но в контексте всего учения Лейбница о бытии они имеют дополнительное значение: мы не можем сказать, что абсолютное бытие является содержательным обобщением ограниченных видов бытия, что осуществима дедукция многообразия сущностей из сущности Бога, так как между миром сущностей и абсолютном есть качественная граница, не позволяющая переносить метод мышления о сотворенном на творящее.

Кардинально иную версию смысла понятия “бытие” предлагает Юм. Углубляя локковскую модель эмпиризма, Юм полагает, что бытие – это фактичность данного момента: реальное и идеальное не просто лишены возможности совпасть, но и не должны этого делать по своей природе. Между ними лежит принципиальная граница, а потому даже понятия внешней объективности и “я” не могут быть сохранены. Юм подверг сомнению саму уверенность в наличии позитивного или негативного аналога субъективности в виде объективного мира, основываясь на том, что субъективность и объективность равно принадлежат к миру идеального, тогда как реальный мир будет всегда онтологически иным. Поскольку уму ничего не дано, кроме восприятий, порождающих в свою очередь идеи, Юм вполне последовательно указывает на то, что идея существования не происходит от какого-либо отдельного впечатления. “Идея существования тождественна идее того, что мы представляем как существующее. Просто думать о какой-нибудь вещи и думать о ней как о существующей совершенно одно и то же. Идея существования, присоединенная к идее какого-нибудь объекта, ничего к ней не прибавляет”⁷. Согласуется с этим и вывод: “слова *необходимое существование* не имеют никакого смысла”⁸. Юм, как и Лейбниц, обращает внимание на теологические импликации этого тезиса⁹. Идея Бога, говорит он, не увеличивается и не уменьшается, когда я верю в его существование, но поскольку есть большое различие между простым представлением существования объекта и верой в это существ-

⁵ Там же. С. 178.

⁶ Там же.

⁷ Юм Д. Соч.: В 2 т. М., 1965. Т. 1. С. 162.

⁸ Там же. М., 1966. Т. 2. С. 518.

⁹ Там же. Т. 1. С. 192 – 195.

вание, то оно заключается не в составе идеи, а в способе, которым мы представляем эту идею¹⁰. Именно в этом отношении Лейбниц, собственно, не является оппонентом Юма. Приписка к цитированному выше сочинению “Абсолютно первые истины” гласит: “Если бы существование было чем-то иным, нежели требованием сущности, то оно само имело бы некоторую сущность или же добавляло бы к вещам нечто новое, и об этом опять можно было бы спросить, существует ли эта сущность, и почему скорее эта, чем другая”¹¹. Радикальное различие между ними в том, что для Юма применение к какой бы-то ни было сущности такой характеристики, как “стремление” или “требование” (*exigentia*) совершенно нерелевантно.

Нелишним будет указать и на другие онтологические установки той эпохи: хотя бы для того чтобы представить “насыщенность творчества”. Так, Крузий – оппонент вольфианства, которого Кант всегда цитирует с форсированной почтительностью – строит своеобразную “онтологию воли”, сводя бытие (в том числе человеческое) к пространственно-временной реальности, через которую проявляет себя непознаваемая спонтанно активная субстанция. Крузий стремится минимизировать метафизический рационализм лейбнизианского чекана: в частности он существенно корректирует закон достаточного основания с тем, чтобы не допустить смешения реальных и логических оснований¹². Весьма любопытна концепция существования, предложенная Тюрго: своеобразная амальгама локковского психологизма, сенсуализма французского Просвещения и декартовского “когито”. Выстраивая своего рода феноменологию появления в человеческом сознании основных координат чувственного мира, Тюрго показывает, как “чувство я, перенесенное путем абстракции” на предметность в целом, придает чувственному материалу статус существования. «Понятие “существование”, – резюмирует Тюрго, – не содержит никакой другой частной идеи, кроме идеи о самом сознании я, идеи по необходимости простой, применимой, впрочем, ко всем существам без исключения, – это слово не может быть определено в собственном смысле, и достаточно показать, какими ступенями могло образоваться означаемое им понятие»¹³.

Представленные позиции для Канта 70-х годов являются тупиками догматической метафизики с одной стороны и скептического эмпиризма – с другой. Но уже ранний период его творчества обнаруживает поиск третьего пути¹⁴. В аспекте проблемы бытия для нас наиболее интересна ранняя версия онтологического доказательства

¹⁰ Там же. С. 193.

¹¹ Лейбниц Г.В. Соч. Т. 3. С. 123.

¹² См.: Жучков В.А. Из истории немецкой философии XVIII века. Предклассический период. От вольфовской школы до раннего Канта. М., 1996. С. 90–113.

¹³ Тюрго А.Р. Избр. философские произведения. М., 1937. С. 180.

¹⁴ О метафизических исканиях Канта в контексте его раннего творчества см.: Жучков В.А. Указ. соч. С. 181 – 221.

бытия Бога, представленная в работах “Новое освещение первых принципов метафизического познания” (1755) и “Единственно возможное основание для доказательства бытия Бога” (1763)¹⁵. Возможности и границы онтологического аргумента привлекают внимание Канта, поскольку с этим связана ключевая тема его философии: соотношение бытия и мышления. С 1755 г. Кант вплоть до последнего значимого периода своего творчества постоянно возвращается к теме доказательства бытия Бога, превращая выдвижение его новых версий в своеобразную рекуррентную последовательность. В “Новом освещении” Кант критикует декартовскую версию онтологического аргумента (которая в рамках означенной темы и впредь останется основной мишенью). Декарт полагает, что Бог как сумма совершенств не может не содержать такого совершенства, как существование: значит существование Бога требуется уже самим его понятием. Кант возражает: если суммирование совершенств осуществлено в реальности, то и существование таковой суммы с необходимостью следует в реальности (*realiter*), если же речь о мысленном акте, то и существование необходимо лишь для продукта мысли (*idealiter*). Выдвигая свой вариант доказательства, Кант весьма существенно расходится не только с Декартом, но и с Лейбницем¹⁶. Его основной тезис: “Есть существо, существование которого предшествует самой возможности его самого и всех вообще вещей и о котором поэтому говорят, что его существование безусловно необходимо. Это существо называется Богом”¹⁷. Кант, в отличие от Лейбница и Вольфа, полагает, что всякая сущность требует некоего изначального существования, и без условия существования ни рядовая, ни высшая сущность не имели бы даже статуса возможности. Анализируя состав сущности, он обращает внимание на то, что полное определение сущности, без которого она не может существовать как нечто отдельное, требует как положительного определения (через то, что в ней есть), так и отрицательного (через то, чего в ней нет). Но, в отличие от отрицательных определений, положительные требуют своего источника: реального и необходимого существования. Иначе они не стали бы идеальной и случайной компонентой сущности. Иными словами, для того чтобы они могли быть раздроб-

¹⁵ Вдумчивый анализ онтологического аргумента в этих работах читатель найдет в статьях В.И. Коцюбы: Критика онтологического доказательства в ранних произведениях Канта // *Вопр. философии*. 1997. № 11; К вопросу об онтологическом доказательстве (С.Л. Франк – И. Кант) // *Знание и традиция в истории мировой философии: Сб. статей*. М., 2001.

¹⁶ Позиция Юма также в принципе могла быть известна Канту в этот период. Последняя, XII глава “Исследования о человеческом познании” (1748), с которым Кант мог успеть ознакомиться в 1755 г., содержит принципиальный тезис “То что существует, может и не существовать” (Юм Д. Соч. Т. 2. С. 167). О степени знакомства Канта с Юмом см.: *Васильев В.В.* Подвалы кантовской метафизики (дедукция категорий). М., 1998. С. 156–157.

¹⁷ *Кант И.* Соч.: В 6 т. М., 1963. Т. 1. С. 278.

ленными в разных сущностях, и быть присущими одним и не присущими другим, где-то они должны быть собраны в целое, положительное необходимое единство. Отсюда следует бытие необходимого бесконечного существа, Бога¹⁸. Таким образом, отнюдь не существование необходимо включается в понятие Бога, делая его тем самым сущим (именно таков ход мысли традиционного онтологического аргумента), а сущность включается в необходимое существование (т.е. в Бога) как в основание своей возможности. В критический период Кант отходит от чисто логического понимания возможности как непротиворечивого идеального конструкта и называет возможным то, что совпадает с формальными условиями опыта (по созерцанию и по понятиям), но для данного хода рассуждений это не принципиально. “Из всех существ, – резюмирует Кант, – Бог есть единственное, в котором существование первичнее возможности, или, если угодно, тождественно с ней. И о возможности не останется никакого понятия, как только мы отвлечемся от существования Бога”¹⁹.

Присутствующее в этой фразе “если угодно” звучит несколько странно, поскольку “первичное” и “тождественное” совсем не одно и то же. Но как бы там ни было, задолго до экзистенциалистов Кант выдвигает (применительно к Богу, а не к человеку) тезис “существование предшествует сущности”, заметно дистанцируясь и от рационалистической онтологии Вольфа, и от волюнтаристической онтологии Крузия. В дальнейшем Кант основательно меняет свое отношение к онтологическому аргументу и отвергает его в качестве доказательства, сохраняя однако его трансформированный вариант в качестве основания для “веры разума”. Но и в таком изводе он сохраняет свою роль противовеса крайностям и ориентира для духа. Показательна статья “Что значит ориентироваться в мышлении?” (1786), в которой догматическому рационализму Мендельсона и мистическому интуитивизму Якоби противопоставляется “средний путь” богосозерцания без богопознания. Поскольку сущность отделима от существования и не детерминирует его, разум не только имеет право полагать свою, основанную на собственных критериях веру, но и обязан сверять с ней любые внешние “сообщения”, будучи “последним пробным камнем истины (*der letzte Proberstein der Wahrheit*)”: “Понятие Бога и даже убежденность (*Ueberzeugung*) в его

¹⁸ Предварительно Кант доказывает, что нельзя иметь основание своего существования в себе самом. Ведь быть причиной самого себя, значит одновременно существовать и раньше и позже самого себя. Поэтому, в частности, безусловно необходимое существо существует не благодаря какому-нибудь основанию – а потому, что противоположное ему немыслимо (Там же. С. 277.) Безосновное бытие, таким образом, противопоставляется принципу “*causa sui*”. Возможный теоретический мотив такого отторжения – нежелание внедрить в “безусловно необходимое существо” детерминацию через основание; в существование внедрить каузальность сущности.

¹⁹ Там же. С. 280.

наличном бытии (Dasein) могут быть найдены исключительно в разуме, лишь на основе его, и изначально она не может войти в нас ни благодаря интуиции, ни в качестве послания, исходящего от какого-либо еще более высокого авторитета”²⁰. Именно новое понимание бытия позволяет Канту заметить трудноразличимые границы между логической дедукцией и реальным генезисом (что не удалось Мендельсону); между гипотетическим воображением и постулатом разума (что не удалось Якоби). Значимость проложенной дороги трудно переоценить. Достаточно указать, что ветвью этого направления можно считать гегелевскую динамику превращения пустого Бытия в конкретное Понятие.

В “Единственно возможном основании” Кант более полно разворачивает свою трактовку понятия существования. Здесь он формулирует свою версию юмовского тезиса о том, что существование вообще не есть предикат, поскольку ничего не прибавляет к понятию вещи²¹. Чтобы избежать парадоксов, Кант рекомендует довольно эффективное средство: в суждении надо использовать “существование” не как предикат, а как субъект. “Не следует говорить: в природе существуют правильные шестиугольники; следует сказать: некоторым вещам в природе, как-то: пчелиным сотам или горному кристаллу – присущи предикаты, совокупность которых мыслится в шестиугольнике”²². В качестве содержательного учения о существовании Кант предлагает свою концепцию бытия как полагания (Setzung, Position). В отличие от относительного полагания, когда связываются вещь и признак²³, существование есть абсолютное полагание самой вещи. “Понятие это до такой степени просто, что для раскрытия его здесь нечего добавить...”, – замечает Кант²⁴.

Естественно, что картезианский онтологический аргумент теряет в этом случае свою силу, ибо из любого непротиворечивого набора предикатов может следовать как существование, так и несуществование. Однако Кант считает необходимым указать: в существовании содержаться нечто большее, чем в простой возможности. В отношении того, *что* положено, существование ничего не добавляет, но в отношении того, *как* это положено, прибавление несомненно. “В существующем полагается не больше, чем в чем-то только возможном (ибо в таком случае речь идет только о его предикатах), однако посредством существующего полагается больше, чем посредством только воз-

²⁰ Кант И. Соч. на немецком и русском языках. М., 1994. Т. 1. С. 223.

²¹ Там же. С. 491.

²² Там же. С. 402. Можно сказать, что Кант предложенной им инверсией субъекта и предиката инициирует традицию аналитического метода философствования. Любопытно, что далее следует пассаж в защиту естественного языка со всеми его стихийными неправильностями.

²³ “... и тогда бытие, т.е. полагание этого отношения, есть не что иное, как понятие связи в суждении.” Там же. С. 403.

²⁴ Там же.

можного, ибо существующее касается также и абсолютного полагания вещи”²⁵. Над этим высказыванием нависает тень тавтологии. Что же все-таки значит “больше”? Кант пока не хочет или не готов двигаться дальше этого “больше”. Но произведения критической эпохи, по сути сохранившие смысл кантовских рассуждений и лишь отказавшие им в статусе “единственно возможного онтологического доказательства”, раскроют их импликации достаточно явно.

О том, что Кант не абсолютно оригинален в таком онтологическом повороте написано много²⁶. Однако В.И. Коцюба справедливо замечает, что “в кантовском толковании существования появляются моменты, определенно отличающие его от предшествующей традиции”²⁷. Действительно, превращение бытия из предиката в субъект ставит под вопрос рационалистический оптимизм традиции – особенно в свете будущего разделения “сущности” на феномен и нумен. С другой же стороны, понятие “всереальнейшего сущего”, от которого Кант не откажется и в дальнейшем, бросает вызов тотальной власти “природы” и квазирелигиозному натуропоклонничеству Модернитета²⁸. Но стоит отметить не только отличие от традиции, но и переклички с ней. Здесь, может быть, интересен не столько прецедент онтологии Иоанна Дунса Скота, сколько близость Канта к некоторым идеям Аристотеля: то, что сущность (“усия”) может быть только подлежащим и не может быть сказуемым; то, что действительность (“энергейя”) предшествует возможности (“дьюнамис”); то, что божественный Ум есть всереальнейшее существо, – все это принадлежит к принципиальным установкам Стагирита. Следов прямого влияния Аристотеля на Канта мы не находим, но тем интереснее совпадение их интуиций в момент очередного великого поворота европейской истории и судьбы.

В “Критиках” Канта понятие бытия не входит в число системных категорий. Оно не фигурирует ни в числе идеальных задач разума, ни среди целей рассудка, ни в аналитике красоты. Это и понятно в свете представленного выше онтологического поворота: переоценка “существования” позволила Канту перейти от просвещенческого мифа о всеохватывающей природе к учению о гетерогенном универсуме, в котором нет Бытия вообще, но есть право на “полагание” бытия, которое на каждом уровне трансцендентальности приобретает иной характер. Канту удалось осуществить своего рода “декомпрессию” одномерного натуралистического мира и увидеть

²⁵ Там же. С. 405–406.

²⁶ См., например: Жильсон Э. Указ. соч. С. 444–451.

²⁷ Коцюба В.И. Критика онтологического доказательства в ранних произведениях Канта // Вопр. философии. 1997. № 11. С. 173.

²⁸ «В этом смысле техническая конструкция “Критики чистого разума” не кажется слишком дорогостоящей, если увидеть в ней тщательное исполнение первоначального кантовского замысла: освободиться от тирании так называемой “природы”...» Жильсон Э. Указ. соч. С. 454.

вместо этой унылой картины унитарной вселенной несколько онтологических измерений и соответствующих им познавательных способностей, вступающих в сложную креативную игру. На самом деле “бытие” встречается в трудах позднего Канта достаточно часто, но под разными “псевдонимами”. Оно появляется там, где нужно дать апофатическое указание на ту или иную действительность, избегая при этом ловушек объективирующего мышления. Одно неполное перечисление таких тем показывает масштаб присутствия “бытия”: статус вещи в себе; таблица категорий, где в классе модальностей второе место занимает “существование”; трансцендентальное воображение и схемы; Я как единство трансцендентальной апперцепции; “сто талеров” и бытие как абсолютное полагание; трансцендентальный идеал; свобода; символ; вера разума.

Если вернуться к онтологическому аргументу, то мы без труда заметим, что “Критика чистого разума” ничего кардинально не меняет в приведенной выше докритической трактовке существования, но теперь, в свете учения о ноуменальности и трансцендентальном идеале, бытие Бога вообще не нуждается в “доказательстве”. Кант пишет: «Бытие явно не есть реальный предикат, иными словами, оно не есть понятие о чем-то таком, что могло бы присоединяться к понятию вещи. Оно есть только полагание вещи (bloß die Position eines Dinges) или известных определений самих по себе. В логическом применении оно есть лишь связка в суждении. Положение “Бог есть всемогущее существо” содержит в себе два понятия, имеющие свои объекты: Бог и всемогущество; словечко “есть” не составляет здесь дополнительного предиката, а служит лишь для того, чтобы ставить предикат в отношении к субъекту»²⁹. Понятие высшего существа есть идея, а идея, утверждает Кант, не может расширять наше знание о бытии, у нее другие задачи. Мы не можем познать существование объектов чистого разума, поскольку для этого надо было бы познавать только априорно, но сознание существования целиком принадлежит к единству опыта, оно апостериорно. Нельзя утверждать, оговаривается Кант, что существование вне области опыта абсолютно невозможно, но у нас нет оснований его допускать.

Кант столь категоричен в отрицании онтологического аргумента, потому что в “Критике чистого разума” он уже располагает необходимым теоретическим базисом для объяснения статуса и целей трансцендентальных идей. Причем Кант указывает, что бытие не может быть одновременно приписано и эмпирическому, и трансцендентальному, и трансцендентному уровням универсума. Для области применимости категории бытия он выбирает именно эмпирический уровень, чтобы не идентифицировать свое учение со старыми версиями тождества бытия и мышления. Компенсируется это ограничение бытийной сферы особым онтологическим статусом “идеала ра-

²⁹ Кант И. Соч. Т. 3. М., 1964. С. 521.

зума”, который играет важнейшую роль в структуре теоретических способностей: он обосновывает необходимость высшего существа, пользуясь минимальными допущениями, т.е. требуя лишь признания какого-либо случайного бытия (ср. докритическое доказательство необходимого существа через любую возможность), и в то же время удовлетворительно решает априори все вопросы относительно внутренних определений вещи. Кант показывает, что в этом случае доказательство бытия еще недоступнее, чем в случае с онтологическим аргументом: идеал не только вне опыта, но даже не дан как мыслимый предмет, хотя разум в этом чрезвычайно нуждается. “Вся задача трансцендентального идеала сводится к тому, чтобы или подыскать к абсолютной необходимости понятие, или установить для понятия какой-либо вещи абсолютную необходимость ее. Если можно достигнуть первого, то и второе должно быть достижимым; в самом деле, как абсолютно необходимое разум познает лишь то, что обладает необходимостью согласно своему понятию. Но обе эти задачи противятся всем самым напряженным нашим усилиям удовлетворить в этом отношении рассудок, а также всем попыткам успокоить его по поводу этой его неспособности”³⁰.

“Диалектическая иллюзия”, которая, по Канту, лежит в основе априорного нахождения необходимого бытия, заключается в том, что формальный принцип, имеющий для разума регулятивный характер, представляют себе как конститутивный, его гипостазируют, опредмечивают. “Подобное явление замечается и в отношении к пространству. Так как пространство впервые делает возможными все фигуры, которые суть лишь различные ограничения его, то, хотя оно есть лишь принцип чувственности, тем не менее вследствие указанного свойства его оно принимается за нечто, безусловно необходимо существующее само по себе, и рассматривается как предмет, данный сам по себе априори. Точно то же совершенно естественно происходит и здесь...”³¹. Любопытная аналогия с пространством не просто взята Кантом для иллюстрации, но представляет собой указание на однотипное гносеологическое явление. Пространство расценивается как *сущее* среди других сущих геометрических предметов, тогда как оно в качестве принципа находится на другом онтологическом уровне. Кант, таким образом, не отрицает, что трансцендентальному идеалу, так же как и вообще продуктам мышления, основывающегося на идеях, присуща особая рода значимость, но решительно отказывается называть эту сферу бытием. Категория существования имеет для него только один смысл, и реализуется он лишь в сфере опыта. Метафизическая дистинкция *esse* и *essentia* для него, как мы уяснили выше на докритическом материале, отвергается в той мере, в какой она предполагает некоторую однородность бытия и наличного существо-

³⁰ Там же. С. 531.

³¹ Там же. С. 536.

вания, принадлежность к одному онтологическому плану: как раз эту мнимую плавность перехода от бытия к существованию и соответственно от мысли к вещи в себе Кант старается опровергнуть. Критика Канта открывает новый период истории онтологии именно потому, что теоретического обоснования границ трансцендентального, эмпирического и трансцендентного в отношении понятия бытия до Канта не было (если не считать платоновской онтологии, которая оставляет в этом отношении слишком много задач для интерпретатора).

Как показал Кант, расширительное толкование понятия “бытие” лишает специфики как эмпирический, так и ноуменальный слой трансцендентальной субъективности, что провоцирует и догматические и скептические крайности. Как ни странно это было бы для традиционной метафизики, сфера идей, понимаемая по-кантовски, лишь проиграет в своем значении, если ей приписать “существование”. Кант часто употребляет выражения типа “всего лишь”, когда пишет о роли трансцендентальных идей, поэтому у читателя возникает иллюзия некоторой неисполненности, неполноценности этой сферы, но так обстоит дело лишь в рамках теоретических способностей субъекта, а они отнюдь не расцениваются критической философией как основная способность человека.

В своем трансцендентальном учении о методе Кант конкретно указывает место утверждений об абсолютных уровнях бытия в структуре деятельности чистого разума. Поскольку чистое применение разума никогда не дает познания, для него остается гипотетическое применение. В каком-то смысле Кант сохраняет старую теорию единства чистого бытия и чистого мышления. В области трансцендентальных идей действуют мышление без познания и бытие без существования; как таковые они принадлежат к одному типу действительности. Но лишенность содержательного познания и наличного существования делает их как бы функцией эмпирической действительности. Эта функция необходима и важна, но она лишена самостоятельной основы и имеет значение лишь в составе совокупности опыта. Вторая и третья “Критики” покажут другие аспекты этой связи, но оценка гносеологической роли идей останется неизменной – они суть источники гипотетических мнений.

Гипотетическому мышлению, пишет Кант, позволительно творить посредством воображения и высказывать мнения, но именно творить под строгим надзором разума, а не мечтать³². Понятия разума – это, по выражению Канта, эвристические фикции, которые позволяют обосновать регулятивное применение рассудка. Но регулятивное на языке Канта – это не то, что просто руководит, в качестве самого общего правила среди других правил, эмпирической работой рассудка. Регулятивные принципы также ничего не объясняют. Их задача – удовлетворять сам разум, для чего и служат трансцен-

³² Там же. С. 537.

дентальные гипотезы. Кант подчеркивает строгость и закономерность гипотетического творчества. (Полный смысл и специфический характер этого творчества раскрывается лишь в “Критике способности суждения”, первая же “Критика” в силу своих задач подчеркивает негативную роль гипотез.) Обращаясь к своему любимому источнику метафор, к сфере государства и права, Кант говорит, что в области чистого разума гипотезы, подобно оружию, допустимы не для того, чтобы обосновывать свое право, но для того чтобы его защищать³³. Это только свинцовое оружие, замечает Кант, но и у противника – такое же. Не закаленное в огне опыта, оно имеет силу лишь против подобного. Кант дает пример трансцендентальной гипотезы: если ничтожество и зависимость эмпирического существования человека заставляют усомниться в идее вечного существа, то в противовес сомнениям можно утверждать, “что вся жизнь, собственно, имеет лишь умопостигаемый характер, что она вовсе не подвержена изменениям во времени и не начинается рождением, а также не заканчивается смертью; что земная жизнь есть, собственно, только явление, т.е. чувственное представление о чисто духовной жизни, и весь чувственный мир есть лишь образ, возникший в нашем теперешнем способе познания и, подобно сновидению, не имеющий сам по себе никакой объективной реальности; что если бы мы наглядно представляли вещи и самих себя так, как мы существуем, мы увидели бы, что находимся в мире духовных существ...”³⁴. В этом примере интересно употребление категории существования в абсолютном смысле. Поскольку здесь чистое бытие не допускается, а лишь предполагается, Кант не противоречит себе, но все же любопытно, что при формулировке гипотез происходит обращение к традиционному метафизическому противопоставлению бытия и видимости. К такому же роду высказываний, вероятно, принадлежит уже приведенная фраза о том, что нельзя считать существование вне области опыта абсолютно невозможным³⁵. Видимо, дело здесь не в лексической непоследовательности Канта, а в том, что строгое разделение феноменального и ноуменального делает несущественным обозначение тех сфер, к которым равно применимы предикаты и рассудочного и разумного. Вещь в себе с равным успехом можно назвать и существующей и несуществующей; все равно это будет условное, а не терминологически точное выражение. Или, например, интеллектуальная интуиция, которая с точки зрения организации трансцендентального субъекта является nonsensom, может быть названа Кантом способностью высшего существа, хотя строгое применение этих понятий, т.е. интуиции и интеллекта, возможно лишь в рамках субъективности.

³³ Там же. С. 642.

³⁴ Там же. С. 644.

³⁵ Там же. С. 523.

В то же время необходимо отметить, что тщательное искоренение следов метафизического мышления без должного внимания к историко-философским прецедентам самопреодоления метафизики, которые могут быть найдены во все эпохи расцвета онтологии, ставит иногда перед Кантом задачи столь же сложные, сколь и искусственные. Приведенные примеры абсолютного употребления категории существования говорят и о том, что Канту трудно было обойтись совсем без категории абсолютного бытия в таких случаях, как рассмотрение проблемы трансцендентального идеала. Кант не без основания постоянно возвращается к этой теме и корректирует ее изложение, не изменяя принципиальных оценок.

Итак, мы, по-видимому, имеем право сказать, что Кант осуществил – начиная с первых своих философских деяний – не просто очередную трансформацию классической темы бытия, но ее глубинную трансфигурацию. Преображение темы бытия открыло современный этап метафизики. По словам Хайдеггера, “тезис Канта о бытии как чистом полагании остается той вершиной, откуда открывается перспектива назад, вплоть до определения бытия как *hupokeisthai* [предданности], и вперед, в направлении спекулятивно-диалектического истолкования бытия как абсолютного понятия”³⁶. Э. Жильсон в книге “Бытие и сущность” озаглавил раздел о Канте “Нейтрализация существования”³⁷. Но в свете всего рассмотренного выше речь скорее должна идти о радикальной актуализации темы существования.

³⁶ Хайдеггер М. Тезис Канта о бытии // *Философия Канта и современность*: Сб. переводов. М., 1976. С. 58. Ч. 2.

³⁷ Жильсон Э. Указ. соч. С. 444–459.

ПАМЯТИ КОЛЛЕГИ

В этом году ушел из жизни В.В. Биbihин. Вместе с читателями *Историко-философского ежегодника* редколлегия скорбит о потере одного из наших постоянных авторов, чей многогранный талант находил выражение как в собственных исследовательских публикациях, так и в переводах и комментариях текстов самых разнообразных мыслителей. Мы выражаем свою благодарность вдове Ольге Евгеньевне Лебедевой, любезно предоставившей из архива Владимира Вениаминовича публикуемый здесь текст и подготовившей его окончательную редактуру.

* * *

ВХОДЯ В МИР БИБИХИНА

С.С. Хоружий

Онтология и дискурс: как думается, именно в этих двух планах, проблемных полях, пространствах мысли, должно будет в первую очередь разворачиваться будущее осмысление философского дела Владимира Вениаминовича Биbihина. Онтология, *Philosophia prima*, *Metaphysica generalis* – эти имена звучат сегодня архаикой. В этом свои причины, своя оправданность; однако неотменимым остается и то, что эти формы мысли – классика. И это значит, что они всегда сохраняют право и возможность – а, может быть, и необходимость? – своего присутствия в любом времени: в новом и непредсказуемом облике.

Мысль Биbihина – отчетливо онтологической складки. Читая его, мы очень скоро не можем не заметить один сквозной философский мотив. Можно обозначить его, хотя бы для начала, условно, как *мотив глубины*: измерения глубины, присущего реальности и своим присутствием вносящего в вещи и явления *различение*: различение (различие, расщепление) между поверхностной картиной, первым впечатлением или прочтением – и некоей иной картиной, иным прочтением, более существенным, более истинным. Различение усматривается философом по-разному: часто – вскрытием пластов языка, старинной методой этимологизации; иногда – путем расширения контекста, напоминанием дополнительных концептуальных связей, исторических обстоятельств; а иногда и просто