

Иван Протопопов

Бессмертие души и возможность его теоретического
доказательства: Кант и Платон*

IVAN PROTOPOV

IMMORTALITY OF SOUL AND THE POSSIBILITY OF ITS THEORETICAL PROOF:
KANT AND PLATO

ABSTRACT. The article deals with the problem of refuting the proofs for the immortality of soul in Kant's philosophy in relation to the fundamental principles of these proofs as put forward by Plato. Right until he wrote the *Critique of Pure Reason*, Kant supported the main arguments for the immortality of the soul, as shown in his lectures on psychology from the mid-seventies of the 18th century. The main thesis, put forward in his lectures and then refuted in the *Critique of Pure Reason*, is the proposition of the substantiality of soul, which as a thinking subject gets to know itself in its individual existence independently of all experience. This position is justified by the main theses of Plato's proofs for the immortality of the soul. However, the fact that self-consciousness can be thought of as the independent unified subject of all its possible representations does not mean that it exists as this subject in reality, independently of experience, according to the position of the *Critique of Pure Reason*. Contrary to Kant's critical position, the author, referencing Kant's lectures and the provisions of Plato's philosophy, argues that the subject can only represent himself as well as everything else as existing in sensible intuition if he initially conceives himself as existing in an intelligible being, in which he really exists for himself not only as a subject, but also as a substance. The solution to the problem of the soul's immortality is thus related to the question of the possibility of knowing ideas that have an eternal unchangeable existence. At the same time Kant in his *Critique of Pure Reason* rejects the proposition that all sensible things must be comprehended on the basis of such ideas that exist independently of our understanding, which is for Kant the source of all concepts.

KEYWORDS: proofs of the immortality of soul, paralogism, ideas, Kant, Plato.

© И.А. Протопопов (Санкт-Петербург). stiff72@mail.ru. Санкт-Петербургский государственный университет аэрокосмического приборостроения.

Платоновские исследования / Platonic Investigations 13.2 (2020)

DOI: 10.25985/PI.13.2.10

* Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ в рамках проекта № 20-011-00746 А «Философия и теология в немецком классическом идеализме: история взаимодействия и взаимопроникновения». Acknowledgments: The study was funded by RFBR, project № 20-011-00746 А "Philosophy and Theology in German Classical Idealism: A History of Interaction and Interpenetration".

Распространенное представление о критической философии Канта сводится обычно к тому, что в ней была показана несостоятельность существовавшей до него догматической метафизики и продемонстрирована невозможность осуществления ее основных целей, состоящих в теоретическом обосновании доказательств существования Бога и бессмертия души. И если невозможность какого-либо доказательства бытия Бога, в том или ином его виде, еще оспаривалась после Канта, например, Гегелем, то невозможность каких-либо доказательств бессмертия души принималась в самых разных философских течениях за достоверную истину, а результаты кантовской критики этих доказательств представлялись в них как окончательные и безусловно достоверные.

Критикуя аргументы этих доказательств, Кант выступил не только против традиции средневековой теологии и философии, но также против изначальных положений платоновского учения о душе, получивших всестороннее развитие в неоплатонизме. Именно эти положения в преобразованном виде развивались затем в средневековой схоластике и в рациональной психологии Вольфа. При этом характерно, что, критикуя аргументы, обосновывающие бессмертие души, Кант обращается к Моисею Мендельсону, который интерпретирует и развивает их в своем диалоге «Федон», построенном по образцу платоновского¹.

В данной статье мы покажем, что вопреки общепринятому отношению к данной проблеме выводы, которые мы можем сделать из кантовской критики доказательств бессмертия души, оказываются вовсе не само собой разумеющимися, а проблематичные теоретические основания данной критики связаны с общими принципами кантовской критической философии, а вовсе не с от-

¹ Кант 2006а: 527 (В 413–414). Мендельсон воспроизводит в своем диалоге внешнюю обстановку платоновского диалога, но видоизменяет аргументы его доказательств. В частности, он обращается к положениям Плотина, хотя трактует все аргументы привлекаемых доказательств в духе подходов вольфовской школы.

сутствием достоверности у самих этих доказательств². Насколько значимыми были для Канта аргументы по доказательству бессмертия души, которых он придерживался вплоть до написания «Критики чистого разума», показывают его лекции по психологии середины семидесятых годов XVIII века. Как отмечает В.В. Васильев, уделивший серьезное внимание разбору кантовской критики положений рациональной психологии, «мы знаем, что еще незадолго до написания „Критики чистого разума“ Кант разделял некоторые положения рационального учения о душе. Но затем всё поменялось. Кант объявил рациональную психологию „мнимой“ наукой, основанной на гипостазировании сознания, и попытался показать тщетность ее притязаний»³.

Определенные положения рациональной психологии, отстаиваемые Кантом в его лекциях, представляют собой формулируемые им без всякой критики аргументы по доказательству бессмертия души, которые в «Критике чистого разума» получают название паралогизмов — ложных по своей форме и несостоятельных по своему содержанию умозаключений. Отвергая какую-либо возможность доказательства бессмертия души, Кант критикует тезисы этих доказательств в рамках той дисциплины, которую он вслед за Вольфом называет рациональной психологией. Именно Вольф одной из главных задач рациональной психологии определял всестороннее обоснование классических, существовавших со времени Платона доказательств бессмертия души.

Посмотрим на аргументы, которые Кант в положительном виде впервые выдвигает в своих лекциях и только затем опровергает в «Критике чистого разума». Первым тезисом, который выдвигает Кант в своих лекциях, выступает положение о субстанциональности нашей души, которая в виде мыслящего себя самосознания или субъекта познает себя в своем самостоятельном

² Анализ и интерпретацию кантовских паралогизмов, нацеленных на обоснование их главного теоретического вывода — опровержения рациональных аргументов по доказательству бессмертия души, можно найти в работах Powell 1990; Schmitz 1989; Ameriks 2000; Benet 1974; Brook 1994; Kitcher 1990.

³ Васильев 2003: 429.

бытию независимо от всякого опыта: «понятие Я выражает: 1) Субстанциональность. — Субстанция есть первый субъект всех присущностных акциденций. И это Я есть абсолютный субъект, которому могут причитаться все акциденции и предикаты, и который вовсе не может быть предикатом другой вещи. Следовательно, Я выражает субстанциональное, ибо тот субстрат, который принадлежит всем акциденциям, есть субстанциональное»⁴.

Данный кантовский аргумент по доказательству бессмертия души опирается на то изначальное понимание бытия всего сущего, которое выразил впервые в истории философии Аристотель. Согласно его определениям, οὐσία (substantia выступает в этом отношении латинским переводом греческого οὐσία) есть само по себе существующее подлежащее или субъект, который ни о чем не сказывается, но о котором сказывается всё остальное (*Metaph.* 1028b35–1029a). Будучи таковым субъектом, субстанция как нечто обладающее самостоятельным бытием выступает основанием существования всего того, что ей присуще в виде акциденций. Душа в этом отношении, согласно платоновским положениям, есть самостоятельная сущность, обладающая своим тождественным и неизменным бытием независимо от тела, в котором она воплощается (*Phd.* 78d)⁵.

Рассматривая проблему бессмертия души, Платон связывает ее, прежде всего, с вопросом о возможности познания сущего, которое подлинным образом существует, и выделяет в связи с этим два основных рода бытия: одно — телесное, относящееся ко всему воспринимаемому с помощью чувств, другое — бытие души, которое относится к умопостигаемым сущностям или идеям. Придерживаясь телесного способа бытия, т.е. познавая всё с помощью чувств, мы не можем не только познать сущность какой-либо вещи (*Phd.* 65e), но и не познаем того, что на самом деле существует (*Phd.* 65bc). Только освобождаясь от чувственных восприятий, связанных с телом, мы можем обратиться к познанию истинно-

⁴ Кант 2000: 139.

⁵ Использован русский перевод С.П. Маркиша.

го бытия, которое мы познаем только с помощью одного лишь мышления (*Phd.* 65a).

Второй кантовский аргумент развивает соответствующее положение платоновского «Федона» о простоте и самотождестве нашей души: «душа проста, т.е. Я означает простое понятие. Мно- го сущностей не могут, вместе взятые, составлять одно Я. Когда я говорю „Я мыслю“, я выражаю не представления, распределен- ные среди многих сущностей, но представление, имеющее ме- сто в одном субъекте»⁶. Для того, чтобы составлять некую мысль, многие представления должны находиться в абсолютном един- стве мыслящего субъекта; мысль, принадлежащая единому само- сознанию, не может быть актом такого субъекта, который состоял бы из многих субстанций.

В аргументе, доказывающем бессмертие души через ее просто- ту и самотождественность, на который ориентируется здесь Кант, Платон определяет ее как простую сущность, бытие которой мы выясняем в вопросах и ответах, и задается вопросом о том, изме- няется ли она в разное время или остается всегда той же самой (*Phd.* 78d)⁷. Отвечая на этот вопрос, Платон приходит к выводу о том, что душа в силу своей простоты, в отличие от всего сложно- го, подобно идее равного самого по себе, прекрасного самого по себе и всего существующего самого по себе, не может претерпеть никакой перемены (*Phd.* 80b).

В «Критике чистого разума» Кант признает, что этот аргумент мог бы быть при определенных условиях решающим для всей си- стемы критикуемых и отвергаемых им априорных доказательств, поскольку если бы было доказано, что все мыслящие существа суть простые субстанции, имеющие характер личности, то таким образом был бы сделан шаг за пределы чувственно восприни- маемого мира в область умопостигаемого⁸. Естественно, возмож-

⁶ Кант 2000: 164.

⁷ Платоновский аргумент о простоте и самотождестве идеи души неоправ- данно считается «слабым» в различных современных исследованиях. См. по- дробнее об этом в статье Д. Аполлони (*Apolloni* 1996: 5–32).

⁸ Кант 2006а: 523 (В 409–410).

ность подобного выхождения за пределы чувственно воспринимаемого мира Кант не признает в «Критике чистого разума».

Третий аргумент в кантовских лекциях по психологии, связанный с платоновским положением о самоидентичности души, состоит в утверждении лично-единственной природы души сознающего себя простого субъекта: «душа есть единичная душа (унитарность, единство души), т.е. мое сознание есть сознание единичной субстанции. Я не сознаю себя большим количеством субстанций. Так как если бы в человеке было больше мыслящих сущностей, то ведь он должен был бы и осознавать себя большим числом мыслящих сущностей. Но Я выражает унитарность, и я осознаю себя одним субъектом»⁹. Казалось бы, если данные аргументы признаются истинными, то из них должен следовать и вывод о бессмертии души. Тем не менее, несмотря на то, что Кант признает в своих лекциях по психологии правильность аргументов, которые он будет затем рассматривать в «Критике чистого разума» только как паралогизмы, он вовсе не считает, что они доказывают нематериальность нашей души и, что самое главное, необходимость продолжения ее существования после смерти тела.

Связано это, с одной стороны, с тем, что наша душа, несмотря на то, что она проста, может иметь и материальное основание своего простого бытия и не содержит в себе безусловной необходимости существования. С другой стороны, не обладая безусловной необходимостью бытия, душа полностью зависит от Бога, в котором заключается первая и высшая ее причина и по воле которого она в то же время может и перестать существовать. Основным же аргументом, который, как считает Кант в своих лекциях, полностью доказывает бессмертие души, выступает главное положение всей его будущей критической философии — безусловная самостоятельность нашего самосознания и абсолютная самопроизвольность практической свободы в соответствии с ее внутренним принципом. Кант утверждает, что «душа — сущность,

⁹ Кант 2000: 165.

действующая безусловно спонтанно, т.е. человеческая душа свободна в *трансцендентальном смысле*»¹⁰. Здесь «мы имеем дело с трансцендентальным понятием свободы. Оно означает абсолютную спонтанность и есть самодеятельность из внутреннего принципа по свободному произволению»¹¹.

Этот внутренний принцип абсолютной спонтанности относится к нашему мышлению, в котором мы сознаем сами себя как основание познания всего остального, и к нашей практической свободе, в которой мы определяем сами себя сообразно нравственному закону. Приведенные положения, согласно Канту, проистекают из рассмотрения понятия и природы души и представляют собой, как он считал в своих лекциях, единственно возможное трансцендентальное доказательство ее бессмертия, тогда как все остальные доказательства сами по себе обосновывают лишь надежду на бессмертие в будущей жизни.

Данное «доказательство бессмертия души, заимствованное из ее природы и понятия, основывается на том, что жизнь есть не что иное, как способность действовать из внутреннего принципа, из спонтанности. Но уже в общем понятии души заключено то, что она — субъект, содержащий в себе спонтанность определять себя самого из внутреннего принципа. Она — источник жизни, оживляющий тело. И поскольку всякая материя безжизненна (ведь таково понятие материи, которое мы имеем о ней, никак иначе ее не зная), то ничего из того, что относится к жизни, не может исходить от материи»¹².

Под жизнью может пониматься при этом как животная, так и духовная жизнь, но если для животной чувственной жизни требуется тело и без него она совершенно невозможна, то духовная жизнь, выражающая себя в самостоятельном бытии нашего самосознания и самоопределении нашей воли сообразно внутреннему нравственному закону, не зависит в самом способе своего бы-

¹⁰ Кант 2000: 165.

¹¹ *Ibid.*

¹² Кант 2000: 176–177.

тия от чувственной жизни, в которой она, тем не менее, проявляется. Более того, бытие нашей души и есть необходимое действительное основание нашего существования в чувственно воспринимаемом мире в виде разумных существ.

Этот аргумент прямо опирается на одно из главных платоновских положений, направленных на доказательство бессмертия души: душа как идея жизни. Согласно этому платоновскому аргументу душа, выражая сущность жизни, не может перейти в свою противоположность; обладая жизнью сама от себя, она является причиной существования тела (*Phd.* 96a–107b)¹³. В дальнейшем это положение всесторонне развивал Плотин, согласно которому душа как «сущностно существующая сущность» «дает жизнь одушевленному телу, сама же имеет жизнь от себя и никогда не лишается ее, поскольку имеет жизнь из себя»¹⁴. При этом душа как «то, в чем бытие присутствует от себя и первично, будет существовать всегда. Следовательно, то, что существует первично и вечно, никогда не мертвоет, как камень и дерево, но оно должно быть живым и иметь чистую жизнь»¹⁵.

При этом душа представляет собой нечто действительное лишь постольку, поскольку существует для себя в своем мышлении, и сама ее жизнь есть самостоятельная деятельность мышления, направленная на постижение идей всего сущего, которые обладают своим бытием в бесконечном мыслящем себя уме¹⁶. Кант в своих ранних произведениях «Новое освещение первых принципов метафизического познания» (1755), «Единственно возможное основание для доказательства бытия Бога» (1763), а также в последней докритической работе «О форме и принципах чувственно воспринимаемого и интеллигибельного мира» (1770) также на-

¹³ Д. Фреде, традиционно рассматривая четвертый аргумент как ключевой для доказательства у Платона, считает, что он имеет силу, только если душа будет действительной сущностью или субстанцией, что у Платона остается, по ее мнению, только предположением (см. Frede 1978: 27–40).

¹⁴ Сидаш 2004: 342.

¹⁵ Сидаш 2004: 343.

¹⁶ См. Сидаш 2005: 274–277.

метил положительное разрешение этого ключевого как для средневековой, так и для новоевропейской философии вопроса. Разрешение этого вопроса было связано, согласно Канту, с тем, что поскольку мы можем мыслить идеи как сущности, независимые от всего чувственно воспринимаемого сущего, постольку мы можем постигать сами себя в своем самостоятельном бытии, основанием которого выступает то относящееся к Богу безусловно необходимое существование, в котором как в высшем разуме мы познаем эти идеи¹⁷.

Данные ранние кантовские положения соответствуют одному из ключевых платоновских аргументов, доказывающих бессмертие души: аргументу, связанному с теорией знания как припоминания вечно сущих идей (*Phd.* 72e–78a). Этот аргумент нацелен у Платона не просто на доказательство бессмертия души, но на разрешение важнейших вопросов, связанных с онтологическим статусом и возможностью познания этих идей¹⁸. Знание какого-либо сущего в чувственно воспринимаемом мире становится возможным для нас только благодаря тому, что мы, абстрагируясь от какого-либо восприятия этого сущего, мыслим не просто его априорное понятие, формируемое в нашем разуме, как это потом обстояло в критической философии Канта, но его собственную сущность, обладающую независимо от нашего разума умопостигаемым бытием в виде идеи.

Но именно от этого подхода к проблеме познания Кант полностью отказывается в своих «Критиках». Совершая свой знаменитый коперниковский переворот в философии, он приходит к тому варианту трансцендентальной дедукции понятий, который предполагает единственным основанием существования всех понятий объективное единство нашего рассудка. Уже ко времени чтения рассмотренных нами лекций по психологии Кант отвер-

¹⁷ Кант 1994а: 289–290.

¹⁸ В этом отношении, как утверждает А. Ладикос, «цель платоновского диалога „Федон“ — обосновать веру в бессмертие как рациональную веру, показав, что она естественным образом вытекает из фундаментальной метафизической доктрины — идеальной теории или доктрины форм» (Ladikos 2008: 95).

гает положение о том, что все чувственно воспринимаемые вещи должны постигаться на основании таких идей, которые существуют независимо от нашего рассудка и имеют своим определяющим основанием бесконечный разум, наделенный статусом высшего самостоятельного бытия.

Но без этого положения, которое воспроизводит в видоизмененном виде платоновское положение о знании как припоминании идей, собственное кантовское трансцендентальное доказательство теряет опору в умопостигаемом мире. При этом в лекциях семидесятих годов главный аргумент, равно как и все остальные, которые мы рассмотрели выше, опираются на тезис о том, что наша душа есть единственная субстанция, которая в отличие от всех остальных предметов может созерцаться нами в своем бытии непосредственно и, более того, выражает не просто субстанцию, но «само субстанциональное» в силу этого «понятие, которое мы имеем вообще обо всех субстанциях, заимствовано нами от этого Я. Оно первоначальное понятие субстанций»¹⁹. Подобное изначальное самосозерцание мыслящего субъекта представляло для Канта одно из главных условий для сохранения основных положений рациональной психологии.

Поскольку в «Критике чистого разума» Кант признает уже невозможным интеллектуальное созерцание, посредством которого нам непосредственно дается умопостигаемое бытие какого-либо предмета, а также считает, что бытие души не может быть дано нам ни в каком чувственном созерцании, то все основные приведенные аргументы по доказательству бессмертия души также теряют для него силу. Отрицая в «Критике чистого разума» то, что мы можем познавать себя в каком-либо созерцании, Кант приводит следующее главное возражение против всех приведенных доводов: хотя самосознание может мыслиться как самостоятельный единый субъект всех возможных своих представлений, это вовсе не означает, что оно существует в виде этого субъек-

¹⁹ Кант 2000: 139.

та в действительности, представляя собой простую субстанцию, независимую от опыта и чувственного восприятия²⁰.

Как пишет об этом Кассирер, «„основной текст“ рациональной психологии есть положение „Я мыслю“, которое действительно должно сопутствовать всем нашим представлениям, поскольку они только посредством него... объясняются как принадлежащие одному и тому же самосознанию. Однако посредством этого соотнесения всех душевных содержаний с одним общим центром ничего не высказывается о том, что есть какое-либо постоянное существование, на которое оно направлено, и не определяется ни один действительный предикат, принадлежащий этому существованию»²¹.

Положение о постоянстве существования какого-либо предмета в виде субстанции, как считает Кант в «Критике чистого разума», может относиться только к нашему чувственному опыту, в котором нам дается его бытие, и ничего не говорит о непознаваемом в разуме действительном нашем субъекте, как он существует сам по себе. Дж. Бенет считал, что тезис первого кантовского паралогизма обоснован в своей идее, и поэтому мы можем мыслить себя в качестве субстанций сообразно тому понятию, которое мы имеем о себе, но данный тезис не обоснован никаким созерцанием, которое бы доказывало, что этим субстанциям присуще бытие в действительности²². Тем самым рационализм превращает

²⁰ Кант 2006а: 519 (В 407), 521 (В 408–409).

²¹ Кассирер 1997: 181.

²² См. Venet 1974: 76–78. В отличие от этой позиции, К. Америкс уверен, что субстанциальность в ее ноуменальном смысле вообще не присуща душе человека, так как мы никоим образом не можем обосновать то, что в действительности являемся абсолютными субъектами мышления, а не предикатами какой-либо иной вещи, и поэтому можем понимать себя как субстанции (в отличие от этого наше мышление, например, может порождаться и субстанциями материального рода). Таким образом, мы не являемся субстанциями не только потому, что созерцание себя самих как действительных субъектов нам не дается, как формулировал сам Кант в «Критике чистого разума». Эта точка зрения, ориентированная на устранение недостатков кантовской критической позиции в данном вопросе, с полным пристрастием ее главной цели (опроверже-

в этом аргументе логическую способность мышления без всякого созерцания действительного предмета в самостоятельное существо, обладающее мнимым бытием в мышлении. Показательно, что наиболее детальное и обширное по содержанию опровержение остальных аргументов по доказательству бессмертия души мы находим только в первом издании «Критики чистого разума».

Второй аргумент доказательства бессмертия души из лекций по психологии представляется Кантом в виде второго паралогизма простоты души. Основание для утверждения простоты мыслящей субстанции состоит в следующем: для того, чтобы составить некую мысль, многие представления должны находиться в абсолютном единстве мыслящего субъекта. Желая представить мыслящее существо в его бытии, мы, однако, подменяем объект, которому мы приписываем простоту, своим собственным субъектом. В этом случае мы требуем абсолютного единства субъекта мысли только потому, что иначе нельзя было бы сказать, что субъект мыслит многообразное в одном представлении, определяя его как объект²³.

Однако тем самым субъективное условие мышления всех представляемых нами в восприятии объектов мы опять-таки превращаем в объективное условие бытия всех возможных мыслящих существ, не имея на самом деле об этом постигаемом разумом бытии субъекта никакого понятия²⁴. Из этого мнимого аргумента простоты души пытались выводить следствие ее нематериальности, что также в принципе неверно, как считает в «Критике чистого разума» Кант.

Третий аргумент по доказательству бессмертия души из кантовских лекций по психологии получает в «Критике чистого разу-

ния доказательств бессмертия души), по сути, однако, противоречит всей его системе рассудка, которая основывается на объективном единстве самосознания самостоятельного и в этом отношении абсолютного субъекта, который мыслит себя самого как основание определения всего воспринимаемого им сущего (см. Ameriks 2000: 66–70).

²³ См. Кант 2006b: 447 (A 354).

²⁴ См. Кант 2006b: 449 (A 356).

ма» название паралолизма «личности» и состоит в том, что численное тождество сознания себя самого в разное время мнимым образом выражает собой единое бытие личности. Если мы захотим познать посредством опыта численное тождество какого-либо внешнего предмета, то мы должны будем обратить внимание на то постоянное в явлении, к чему как к субъекту относится всё остальное в его определении. В этом случае мы познаем тождество этого предмета в то время, когда всё остальное в его явлении меняется²⁵.

При этом я есть такой же постоянный предмет внутреннего чувства, как и любая вещь вне меня — предмет внешнего чувства. Однако поскольку во внутреннем чувстве я всегда присутствую для себя, в отличие от внешних вещей, в непосредственном бытии которых мы можем сомневаться, постольку я всегда сохраняю тождество с собой как безусловной субстанцией²⁶. На этом ложном, как считает Кант, основании мы приходим к тому выводу, что личностная природа души должна была рассматриваться не как полученная путем вывода, а как совершенно тождественное по своей природе самосознание во времени²⁷.

Однако постоянство и тождество сознаваемого нами я, как считает Кант, вовсе не дается нам объективно ни в каком внутреннем созерцании. Тождество сознания себя самого в различные времена есть лишь формальное условие моего мышления и связи между его представлениями, но оно вовсе не доказывает численного тождества моего субъекта. Несмотря на логическое тождество моего я, во мне как мыслящем субъекте могут происходить такие изменения, при которых не будет сохраняться его действительное тождество с самим собой²⁸. Таким образом, можно сделать следующий вывод из кантовской критики основных аргументов по доказательству бессмертия души: мы не находим в своем само-

²⁵ См. Кант 2006b: 455 (A 361–362).

²⁶ См. Кант 2006b: 455–457 (A 360–362).

²⁷ *Ibid.*

²⁸ См. Кант 2006b: 457 (A 362–363).

сознании никакого постоянства и устойчивости, в силу которых мы могли бы познать себя в безусловно едином самостоятельном бытии. Мы не можем судить о том, постоянна ли наша душа независимо от условий времени, так как к своему тождественному я мы причисляем лишь факт своего самосознания именно во времени²⁹.

Четвертый аргумент, которым выступает в лекциях Канта единственное трансцендентальное доказательство бессмертия души, в «Критике чистого разума» не только не рассматривается, но даже и не упоминается и заменяется в ней четвертым паралогизмом самостоятельности бытия души по отношению к существованию всех внешних вещей. Причина этой замены состоит, прежде всего, в том, что положение о трансцендентальной абсолютной свободе, которое входило в состав единственно возможного трансцендентального доказательства души, выступило затем также одним из главных элементов практической философии Канта и поэтому не могло в принципе быть признано паралогизмом³⁰.

²⁹ Дж. Бенет, считавший, что кантовская система паралогизмов опиралась на критику декартовского принципа «Я мыслю, следовательно, существую» как основания доказательств бессмертия души, полагал, что третий паралогизм в кантовской его формулировке, утверждающий личностность нашей души через ее числовую самотождественность в разные времена, может иметь тривиальный смысл, поскольку всё, что существует во времени, пока оно существует, остается тождественным с собой. Проблема, как считал Бенет, состоит в том, что душа должна осознавать себя тождественной себе в различное время, поскольку она помнит себя как тождественную себе (как себя саму) в прошлое время. Но именно в этом она может заблуждаться (см. Venet 1974: 94–99). Тем не менее, подобные эмпирические подтверждения кантовского опровержения паралогизмов ничуть не подтверждают обоснованность этих опровержений. Совершенно независимо от того, действительно ли мы правильно помним себя как совершавших то или иное деяние в прошлом, то, что мы при этом сознаем самих себя как тождественных себе, становится возможным лишь при тождественном себе бытии субъекта. Этот субъект остается самим собой независимо от того, был или не был он тем сущим, в качестве которого, как он сам думает, он внутренне созерцал себя самого при данных обстоятельствах.

³⁰ Дж. Сандерс считает, что отказ Канта от главных принципов доказательств бессмертия души в «Критике чистого разума», выдвинутых им в лекциях по психологии, лишил его рационального аргумента в пользу свободы

Четвертый паралогизм, тем не менее, важен для понимания общих принципов кантовской критики всех аргументов. Его тезис связан с проблемой опровержения идеализма, которая стала настоящим камнем преткновения для всей критической философии Канта. Состоит он в том, что поскольку мы заключаем о бытии внешних вещей лишь как о мыслимой нами причине их восприятий, то они имеют лишь такое существование, которое не обладает для нас необходимой достоверностью³¹.

В отличие от позиции этого типа идеализма, которая приписывается Декарту, кантовская точка зрения, как он ее формулирует в первом издании «Критики чистого разума», состоит в том, что любое осознаваемое нами внешнее восприятие какого-либо предмета непосредственно заключает в себе его бытие. Таким образом, непосредственное восприятие предметов как внутреннего, так и внешнего чувства должно вместе с тем означать достаточное доказательство их действительности³². Однако, как считает Кант, наше постоянное бытие не может быть предметом внутреннего восприятия, тогда как бытие всех внешних вещей, напротив, непосредственно дается нам во внешнем чувственном созерцании.

Насколько действенна вся эта кантовская критика и делает ли она несостоятельными те положения, которые нацелены на доказательство бессмертия души? Начнем с того, что эта критика исходит из ничем не подтверждаемого положения о том, что действительное бытие любого мыслимого предмета дается нам только в чувственном созерцании. В отличие от этого, в декартовском положении «я мыслю, следовательно существую», о котором говорит Кант, в принципе не идет речи ни о каком предмете внутреннего чувства, в виде которого мы воспринимали бы сами се-

души и привел в дальнейшем к необходимости совершенно иного обоснования трансцендентальной свободы, связанной с точкой зрения практического разума, который как разумная воля принадлежит умопостижаемому миру, но действует в мире чувственно воспринимаемом (Saunders 2014: 115–134).

³¹ См. Кант 2006b: 461 (A 366–367).

³² См. Кант 2006b: 467 (A 371).

бя. Если Декарт и говорит о восприятии, то только об умственном (*perceptio intellectus*), которое непосредственно представляется мышлением в форме понятия³³.

При этом в понятии мыслящей и протяженной субстанции мы мыслим непосредственно воспринимаемое нашим умом бытие всего сущего. Поскольку «в идее или понятии любой вещи содержится существование, ибо мы можем понимать вещи лишь в виде модуса их бытия»³⁴. Независимо от того, как мы внутренне чувственным образом воспринимаем себя в виде существующих, мы всегда непосредственно при этом обладаем для себя постоянным бытием в мышлении. Таким же образом, согласно Декарту, мы непосредственно в форме понятия протяженности, а вовсе не в форме какого-либо абстрактного умозаключения представляем себе бытие всех внешних воспринимаемых посредством чувств вещей³⁵.

Если же мы вернемся к кантовским представлениям о том, в какой форме мы воспринимаем бытие вещей, то здесь следует спросить, как в принципе возможно, чтобы субстанция обладала постоянным бытием во внешнем чувственном созерцании? Каким образом возможно, чтобы она существовала в этом созерцании как субъект всех изменяющихся и представляемых посредством чувств определений? Вопреки кантовским выводам, мыслимая в понятии субстанция не может быть в принципе никаким предметом чувственного созерцания. Напротив, мы можем воспринимать посредством чувств способы ее существования, только если само ее бытие дано нам посредством категории чистого рассудка.

Ничего из того постоянного, которое составляет неизменное бытие являющейся субстанции, не может в принципе существовать для нашего чувственного созерцания, для которого даются только его внешние проявления. Тем самым, основная проблема доказательства бессмертия души состоит не в том, познаем ли мы

³³ См. Декарт 1994: 26.

³⁴ См. Декарт 1994: 131.

³⁵ См. Декарт 1994: 26.

сами себя в том бытии, которое мы воспринимаем в виде субстанции применительно к себе во внутреннем чувстве, но дается ли нам наше собственное бытие как мыслящего субъекта в виде субстанции мыслимой и существующей в нашем разуме? Вопреки кантовской критической позиции, необходимо сказать, что мы можем представлять себя и всё остальное сущее в чувственном созерцании, только если изначально мыслим и познаем себя в том умопостигаемом бытии, в котором всё сущее и мы сами как определяющие его бытие существуем сами для себя не только в виде субъекта, но и в виде субстанции.

В связи с этим показательно рассмотрение кантовских паралогизмов в гегелевских «Лекциях по истории философии». Гегель отмечает, что их ложность, согласно Канту, состоит в том, что необходимая идея разума о единстве трансцендентального субъекта трактуется в виде вещи, реальность которой как субстанции должна быть дана в чувственном созерцании. Но таким же образом, как считает Гегель, нужно сказать, что согласно кантовскому подходу мы находим себя в своем мышлении обладающими бытием, но лишь как пустой трансцендентальный субъект своих мыслей, через которые невозможно составить себе никакого понятия о своем действительном бытии, которым мы обладали бы сами по себе в виде объекта³⁶.

Таким образом, согласно Гегелю, Кант совершенно прав, отвергая представления о душе как вещи, обладающей чувственно воспринимаемым мертвым бытием, которое мы в любом случае тогда должны были бы иметь возможность созерцать, но он совершенно заблуждается, приписывая субъекту бытие в его мышлении о себе и отвергая при этом то, что он обладает этим бытием в действительности, поскольку этим бытием могут обладать в нашем познании лишь чувственно воспринимаемые предметы³⁷. Тем не менее, данная критика кантовских положений вовсе не означает, что Гегель поддерживал опровергаемые Кантом до-

³⁶ Гегель 1935: 434.

³⁷ Гегель 1935: 435.

казательства бессмертия души, необоснованно считая их скорее продуктом метафизически ограниченного рассудка³⁸.

Показательно также и то, какое значение может иметь кантовское опровержение доказательств бессмертия души по отношению к его «Критике практического разума». Кант, в частности, считает, что действительное существование умопостигаемого мира, в котором мы обладаем бытием как самостоятельные действующие личности, постигается нами в мышлении, через сознание морального закона вместе с нашей свободой³⁹. Именно благодаря тому, что мы свободны и изначально обладаем в качестве вещи самой по себе таким бытием, которое не зависит ни от какого чувственного восприятия, наше самостоятельное существование в чувственном мире приобретает свое значение и ценность. При этом мы обладаем этим бытием в полном соответствии с критикуемыми Кантом в теоретическом отношении тезисами рациональной психологии.

Это бытие свойственно человеку как разумной мыслящей себя в своем бытии субстанции или безусловному действительному субъекту, выступающему первой умопостигаемой причиной всего своего существования в чувственно воспринимаемом мире. Это наше существование, которое проявляется и осуществляется в условиях чувственного мира совершенно самостоятельно по отношению к нему, ему свойственны простота, единство с собой, и мы представляем в нем отдельную единичную личность, чье бытие полностью отличается от бытия всех чувственно воспринимаемых вещей. Тем не менее, признание этих положений сделало бы невозможным то учение о познании, которое Кант развивает в «Критике чистого разума».

Подобное признание также противоречило бы самой сути кантовского нравственного учения, согласно высшему закону которого мы сами выступаем в своей свободе высшей причиной и определяющим основанием собственного умопостигаемого бы-

³⁸ См. Гегель 1974: 140–141.

³⁹ См. Кант 1994b: 500–501.

тия, которое не дается нам изначально, но реализуется как впервые создаваемое нами в условиях чувственно воспринимаемого мира. В результате собственное кантовское единственно возможное теоретическое доказательство бессмертия души из его лекций по психологии превращается в «Критике практического разума» лишь в субъективно необходимый для реализации нравственного закона практический постулат бессмертия души, необходимый для реализации нравственного закона.

В целом, следует сказать, что кантовское опровержение основополагающих, восходящих к Платону аргументов по доказательству бессмертия души, покоится на зыбких основаниях его критического проекта и никоим образом не подрывает теоретической достоверности самих этих доказательств.

Литература

- Васильев, В.В. (2003), *История философской психологии. Западная Европа — XVIII век*. Калининград: ГП КГТ. (Stoa Kantiana.)
- Гегель, Г. (1935), *Лекции по истории философии. Книга 3*, пер. Б. Столпнера, in Id., *Сочинения в 14 томах*, Т. 11. М.; Л.: СОЦЭКГИЗ.
- Гегель, Г. (1974), *Энциклопедия философских наук. Т. 1: Наука логики*, отв. ред. Е.П. Ситковский. М.: Мысль.
- Декарт, Р. (1994), *Размышления о первой философии*, пер. С.Я. Шейнман-Топштейн, in В.В. Соколов (ред.), Id., *Собрание сочинений в 2 томах*, 2.3–71. М.: Мысль.
- Кант, И. (1994а), *О форме и принципах чувственно воспринимаемого и интеллигибельного мира*, in А.В. Гулыга (ред.), Id., *Собрание сочинений в 8 томах*, 2.277–320. М.: Чоро.
- Кант, И. (1994b), *Критика практического разума*, пер. Н.М. Соколова, in А.В. Гулыга (ред.), Id., *Собрание сочинений в 8 томах*, 4.373–565. М.: Чоро.
- Кант, И. (2000), *Из лекций по метафизике*, пер. В.В. Васльева, in В.А. Жучков et al. (ред.), Id., *Из рукописного наследия*, 134–218. М.: Прогресс-Традиция.

- Кант, И. (2006a), *Критика чистого разума. 2-е издание (B)*, in Н. Мотрошилова и Т. Длугач (ред.), Id., *Сочинения на немецком и русском языках*. Т. 2. Ч. 1. М.: Наука.
- Кант, И. (2006b), *Критика чистого разума. 1-е издание (A)*, in Н. Мотрошилова и Т. Длугач (ред.), Id., *Сочинения на немецком и русском языках*. Т. 2. Ч. 2. М.: Наука.
- Кассирер, Э. (1997), *Жизнь и учение Канта*, пер. М.И. Левиной. СПб.: Университетская книга.
- Сидаш, Т.Г., пер. (2004), *Плотин. О бессмертии души*, in Id., *Четвертая эннеада*, 318–351. СПб.: Издательство Олега Абышко.
- Сидаш, Т.Г., пер. (2005), *Об Уме, идеях и сущем*, in Id., *Пятая эннеада*, 258–282. СПб.: Издательство Олега Абышко.
- Ameriks, K. (2000), *Kant's Theory of Mind: An Analysis of the Paralogisms of Pure Reason*. Oxford University Press.
- Apolloni, D. (1996), "Plato's Affinity Argument for the Immortality of the Soul", *Journal of the History of Philosophy* 34.1: 5–32.
- Benet, J. (1974), *Kant's Dialectic*. Cambridge University Press.
- Brook, A. (1994), *Kant and the Mind*. Cambridge University Press.
- Frede, D. (1978), "The Final Proof of the Immortality of the Soul in Plato's *Phaedo* 102a–107a", *Phronesis* 23.1: 27–41.
- Kant, I. (2006a), *Kritik der reinen Vernunft. 1. Auflage (B)*, in N. Motroschilova und T. Dlugatsch (eds.), Id., *Werke: Zweisprachige deutsch-russische Ausgabe*. Bd. 2. Teilband 1. Moskau: Nauka.
- Kant, I. (2006b), *Kritik der reinen Vernunft. 1. Auflage (A)*, in N. Motroschilova und T. Dlugatsch (eds.), Id., *Werke: Zweisprachige deutsch-russische Ausgabe*. Bd. 2. Teilband 2. Moskau: Nauka.
- Kitcher, P. (1990), *Kant's Transcendental Psychology*. Oxford University Press.
- Ladikos, A. (2008), "One More Time: Plato's Conception of the Immortality of the Soul", *Phronimon* 9.2: 93–109.
- Powell, C.T. (1990), *Kant's Theory of Self-Consciousness*. Oxford University Press.
- Saunders, J. (2014), "Kant, Rational Psychology and Practical Reason", *Kant Yearbook* 6: 115–134.
- Schmitz, H. (1989), *Was wollte Kant?* Bonn: Bouvier.