

ЗАПАДНАЯ ФИЛОСОФИЯ И СОВРЕМЕННЫЙ МИР

УДК 165

НОВОЕ ВИДЕНИЕ РАЦИОНАЛЬНОСТИ: ОПЫТ СИНТЕЗА КЛАССИЧЕСКИХ КОНЦЕПЦИЙ

В.В. Ходыкин, В.Б. Малышев, В.А. Тихонов, Н.В. Зайцева

ФГАОУ ВО «Самарский национальный исследовательский университет имени академика С.П. Королева, г. Самара

В статье рассматривается процесс формирования единой рациональной парадигмы в освоении действительности. Особую роль в синтезе концептуальных подходов известных направлений философии Нового времени авторы исследования отводят именно немецкой классической мысли. Последняя, в свою очередь, особое внимание обращает на проблематику, связанную с детальным исследованием бытия человека и общества, осмысления их места и роли в мире в целом.

Ключевые слова: *субъект, познание, рациональность.*

Обращаясь к эпохе Нового Времени в целом, можно смело говорить о новом комплексном подходе к целому ряду вопросов, которые ставились и с переменным успехом решались в рамках всего периода философии Просвещения или, как еще зачастую принято именовать данную мысль, классической философии. Такая точка зрения вполне может быть обоснована наличием неких идейных основ для философов, представляющих разные направления классической мысли. Подобного рода общий теоретический фундамент, который обеспечивает определенную преемственность в формулировке и совместном поиске решений важнейших проблем именно на рациональной основе, характерен для всех направлений классической философии. В данном контексте хотелось бы отметить особую роль именно немецкой классической мысли, в которой, на наш взгляд, подводятся итоги философских достижений всей эпохи Просвещения, осуществляется вполне логичный на тот момент синтез таких известных направлений рефлексии, как эмпиризм, сенсуализм, классический рационализм.

В частности, в рамках немецкой классической философии, которую вполне можно рассматривать как своего рода апогей Просвещения, И. Кант, пытаясь синтезировать идеи рационализма, эмпиризма и сенсуализма, пришел к мысли, согласно которой «всякое наше знание начинается с чувств, переходит затем к рассудку и заканчивается в разуме...» [3, с. 340]. В качестве основы такого синтеза Кант принял суждения эмпириков касательно опытной природы нашего знания. А взамен врожденных идей рационализма Кант ввел понятие об априорных формах созерцания и рассудка, которые принадлежат субъекту, а не объекту. Такие априорные формы характеризуют структуру чувственного восприятия и рассудочного мышления и не присущи вещам в себе. Кант не видит возможности рассматривать такие формы в качестве врожденных, так как это, по его убеждению, означало бы решение вопроса об их реальном происхождении, что, в свою очередь, превосходит возможности, опирающиеся на метод самонаблюдения или доказательство посредством разума.

В данном контексте важно отметить, что, по мысли Канта, такие претендующие на всеобщность категории человеческого сознания, как причинность или

необходимость, являются не содержанием, а формами нашего опыта. И такие формы у Канта рассматриваются как уже готовые, существующие до какого-либо опыта и определяющие саму возможность любого опыта. Кант, таким образом, обнаружил, что ощущения не могут породить концептуальности, смысла или понятий. Из этого напрашивается вывод, согласно которому, подходя к наблюдаемым вещам, любой исследователь обретает весь необходимый ему для эвристической деятельности концептуальный инструментарий, именуемый кенигсбергским затворником «априорными категориями рассудка».

Это также приводит Канта к заключению о том, что и разум сам по себе не может служить универсальным критерием истины. А проводя анализ свойств знания, он вводит представление об априорности не только понятийных форм классического рационализма, но и таких форм созерцания, как причинность, пространство и время [4, с. 100–105]. В результате данные опыта Кант характеризует как апостериорные элементы человеческого сознания, которые всегда оказываются заключенными в априорные формы. А сам акт познания выступает тем самым как действие субъекта, т. е. проявление его активности. Правда, надо заметить, что познавательный процесс у Канта начинается не с его реального объекта или познающего субъекта, а с анализа независимых от них трансцендентальных форм, другими словами, с представлений или способов и инструментов познания.

И. Кант выделил в процессе познания три основных этапа: 1) чувственное созерцание; 2) рассудочное познание; 3) познание на уровне разума. Таким образом, априорные формы чувственности, понятия рассудка и идеала разума, если можно так выразиться, словно накладывались на ощущения от контакта с внешней средой. Поэтому ощущения превращались в феномены, то есть явления. В итоге ощущения стали восприниматься как единство ощущения, имеющего природное начало, и результата его чувственного и рационального оформления. Так Кант фактически пришел к мысли о том, что человеческому познанию доступны лишь формируемые самими людьми явления.

Сами по себе кантовские понятия «априорные формы чувственности и рассудка» внесли существенные изменения в процесс рефлексии. Это привело к тому, что доступ к вещам в себе стал невозможным прежде всего из-за этих форм. Таким образом, познание в том смысле, который оно имело до Канта, стало невыполнимым, а в этой связи и вещи в себе оказались непознаваемыми. Кант убежден в том, что человеческому разуму доступен лишь мир явлений, но вовсе не то, что в нем является. При этом надо заметить, что кантовские явления включают в себя помимо самих данных опыта еще и формы познания, в которых они закреплены. В то же время необходимое и всеобщее в таких явлениях выступает как выражение априорных форм познания, а разнообразное и изменчивое в них имеет непосредственное отношение к данным опыта.

А по мере того, как разум пытается истолковывать свои идеи о Боге, душе, мире в целом как предметные, он оказывается в путанице противоречий. Таким образом, Кант обнаружил в разуме человека так называемые неразрешимые проблемы, которые он именовал «антиномиями чистого разума». Антиномии представляют собой парные суждения, каждое из которых исключает другое. В качестве примеров можно привести такие мысли: есть предел делимости и нет такового, мир конечен и в то же самое время беспределен, есть Бог и Его нет. Кант полагает, что антиномии являются результатом того, что разум выходит за пределы своих познавательных возможностей. Антиномии разума, по мысли Канта, являются собой противоречия, каждое из которых считается доказуемым логическим путем. Также в рамках своей метафизики мыслитель склонялся к идее о возможности

разрешения подобного рода антиномий человеческого разума в рамках различения мира явлений и мира «вещей в себе». Здесь надо отметить, что, по мнению Канта, бытие «вещей в себе» включает такие компоненты, как Бог, свобода воли, бессмертие души. На основании этого Кант резюмировал, что ему «пришлось ограничить знание, чтобы освободить место вере...» [3, с. 95].

Так как человеческому естеству присуще стремление выйти за рамки опыта, то следствием этого становится появление понятий, не имеющих предметного характера. Их предметность может находиться только за пределами какого-либо мыслимого опыта. Известно, что нельзя увидеть бесконечность, душу, Бога. Таким образом, мир как бесконечное целое не дается в конечном опыте, а следовательно, по мнению Канта, он не может быть познаваем. Так мы можем обнаружить в рационализме Канта определенные черты агностицизма.

В свою очередь И.Г. Фихте, как последователь И. Канта, старался построить внутренне единую систему рационального познания, содержащую в качестве своей основы единое положение. В качестве такого исходного отправного пункта Фихте выделил сознание и субъект. Сущность сознания в данном контексте выражается самоочевидно без опоры на эмпирический мир посредством самосознания. В акте самосознания действующий субъект и объект совпадают в полной мере, сливаются в нечто единое. «Я есть», т. е. самоотождествление «Я» являет собой первый момент свободы воли человека, результат активности его сознания. Таким образом, самосознание, т. е. сознание «само по себе», стало исходным положением «Наукоучения» Фихте. А в качестве предмета исследования философии мыслитель в определенном смысле понимал «систему человеческого знания вообще» [6, с. 17–18].

Далее Фихте говорит о том, что тождество сознающего субъекта с самим собой в то же самое время разделяет человека со всем, что не является частью его внутреннего мира и никак с ним не связано. Последнее Фихте назвал «не-Я». Правда в данном случае надо сказать, что мыслитель совсем не выходит за пределы человеческого сознания во внешний мир. Это означает, что категория «не-Я», по мнению Фихте, только лишь имеет в виду иное состояние того же самого сознания во время перехода его активности с самого себя на мир вещей вокруг. А все вещи даны нам вместе с их осознанием. Другими словами, все вещи обнаруживаются в данном контексте лишь в их отношении к рефлексивному и познающему субъекту. Таким образом, «Я» как субъект познания у Фихте можно рассматривать как некий всеобщий универсальный субъект.

В результате можно сказать, что весь мир человеческого сознания у Фихте был результатом активности нашего духа, то есть собственного «Я». А бесконечное совершенствование человеческого духа не только не уничтожает «исчерпывающего наукоучения», скорее наоборот, оно им удовлетворяется. Благодаря философскому дискурсу прогресс человеческого духа «ставится вне всякого сомнения и ему дается задача, которую он вовек не может окончить» [6, с. 38]. Соответственно «Я» и «не-Я» у него выступают как различные внутренне противоположные друг другу состояния сознания. И на таком основании Фихте синтезирует данные противоположности в некое целое, всеобщее, абсолютное «Я».

Вслед за Кантом Фихте утверждает, что целью человека выступает он сам как существо разумное и в этом смысле бесконечное. Фихте полагает, что разум обладает безграничными возможностями в плане постижения мира в целом. Это «абсолютное Я», сопоставимое со всем миром, провозглашается Фихте целью и смыслом любой человеческой жизни. «...Совершенство – высшая недостижимая цель человека; усовершенствование до бесконечности есть его назначение» [7, с. 67]. Таким образом, обсуждается активность субъекта в рациональном позна-

нии, выявляется его практически деятельностная основа. Фихте утверждает, что «от развития наук зависит непосредственно все развитие рода человеческого» [там же, с. 107]. При этом сознание человека становится в определенной степени творцом мира вместе с Богом.

В основе философских изысканий Ф.В.Й. Шеллинга находится нечто очень похожее на «абсолютное Я» Фихте, т. е. признание некоего тождества субъекта и объекта, природы и духа, универсального идеального бытия. Такое «Я» у Шеллинга включает в себе все сущее. Окружающий нас мир есть мир духовный, будучи одновременно и идеальным. Природа рассматривается как воспринимаемый дух, пребывающий в бессознательном состоянии. Таким образом, разум как Абсолют являет собой изначальное тождество идеального и материального, субъективного и объективного. Природа, по мнению Шеллинга, не может пребывать вне духа и независимо от него. Природа в данном контексте выступает в качестве особого состояния разума или, как еще можно выразиться, своеобразное его формообразование.

А развитие идеального бытия рассматривается Шеллингом как бессознательный процесс зарождения все более высоких форм организации на базе творческой активности универсального разума или «мировой души». В качестве примера такого бессознательного развития Шеллинг приводит рождение все новых и новых произведений искусства. Основным аргументом для мыслителя является тот факт, что люди, занимающиеся художественным творчеством, не могут объяснить, каким образом они принимают то или иное эстетическое решение по поводу использования какого-то слова, краски, образа, материала, сюжета. Шеллинг полагает, что всякий художественный творческий процесс в любом случае очень сложно поддается контролю со стороны сознания. Таким образом, природа трактуется как бессознательное художественное творение духа, «поэма, скрытая от нас таинственными, чудесными письменами» [8, с. 484].

В результате, по мнению Шеллинга, в художественном творчестве мы можем обнаружить совпадение, единение бессознательной мировой творческой энергии, т. е. объективности, с чистой субъективностью или интеллектом человека. Шеллинг полагает, что «эстетическое созерцание и есть ставшее объективным интеллектуальное созерцание» [там же, с. 482].

Шеллинг вскоре обнаружил, что бессознательная творческая сила подобным образом присутствует и во всемирной истории. Мыслитель указывает на тот факт, что культура как вторая природа активно создается людьми свободно и осознанно. Но при всем этом на основе такой человеческой деятельности появляется нечто, «что мы никогда не замыслили и что свобода, предоставленная сама себе, никогда не совершила бы» [там же, с. 458]. Из этого со всей очевидностью вытекает, что всемирная история своей организованностью, упорядоченностью, закономерностью, конечно, насколько это можно увидеть, должна быть обязана тоже творческой активности мировой души, воли, вечно бессознательному универсальному разуму.

В какой-то степени по аналогии с Шеллингом Гегель видит весь мир как большой исторический процесс развертывания и реализации возможностей мирового разума или духа. Мировой разум наделяется Гегелем безличным, объективным началом, которое выступает основой и субъектом всякого развития, творцом мира в целом. По мысли Г.В.Ф. Гегеля, началом и сущностью всего в мире можно обнаружить в абсолютной идее, или абсолютном разуме. А сам процесс познания в данном контексте прежде всего, являет собой самопознание разума, который постигает в мире своё собственное содержание. Поэтому развитие объективного мира, по мнению Гегеля, представляет собой рациональный процесс, подчиняющийся всецело законам мышления, т. е. логики.

Мировой разум, как полагает Гегель, предстает перед нами как чистая сущность, душа, взятая сама по себе, абстрактная мысль, мыслящая самое себя в самопознании, то есть на стадии, когда субъект совпадает с объектом. Абсолютная идея или мировой разум рассматривается Гегелем как «единство субъективной и объективной идеи» [1, с. 339]. Природа в данном контексте, как, впрочем, и общество, служит инобытием, разного рода формами развития абсолютного разума или идеи. По этой причине Гегель приходит к мысли, что разум, идея и материальный мир по своей сущности не имеют отличий друг от друга. На этом основании Гегель также говорит о тождественности бытия мышлению. Таким образом, на разных стадиях своего развития мышление выступает собственно как мысль и как ее предмет.

Мировой разум, по убеждению Гегеля, развивается посредством обнаружения и разрешения противоречий в понятиях. В данном случае имеет место логическая процедура выведения одного понятия из другого. Понятие, по мнению Гегеля, «есть абсолютная творческая мощь, порождающая все наличное» [там же, с. 264–265]. Понятие как внутренняя цель рассматривается в качестве идеи, выступающей в форме жизни, познания и абсолютной идеи. Таким образом, все понятия из сферы духа у Гегеля уходят в материальную сферу. Абсолютная идея «решается из самой себя свободно отпустить себя в качестве природы» [там же, с. 344]. Диалектика понятий рассматривается как логика и их саморазвитие. Как основа всего сущего, первичного духовного начала мировой разум воплощает единство теоретической и практической деятельности, под которой Гегель понимал прежде всего духовную деятельность, т. е. само творчество духа, а также идеи.

В данном случае речь идет о широко известной так называемой «триаде», которая подразумевает, что мировой разум или абсолютная идея у Гегеля проходит три основных стадии в своем развитии:

логики (тезис) – проходит бытие, сущность, понятие, то есть безличное непредметное мышление конструирует само из себя систему логических категорий;

природы (антитезис) – внешняя материальная оболочка идеи, противоположность, человек преодолевает материальность природы как ее часть своей духовной деятельностью;

духа (синтез) – триада из объективного, абсолютного и субъективного духа. Субъективный дух воплощается в антропологии, феноменологии духа, психологии. Объективный дух проходит через право, мораль, нравственность. Абсолютный дух воплощается в искусстве, религии, философии. Мировой разум возвращается к себе самому, самого себя познает.

Все сущее воспринималось им как чистое мышление и само становилось философией. Гегель не подчиняет собственное мировоззрение независимому объекту, например Богу или природе. Гегель воспринимает Бога лишь как мыслящий разум, достигший собственного абсолютного совершенства. Природу мыслитель трактует как оболочку, «чешую» диалектической действительности. Основную задачу всякой рефлексии, по мнению Гегеля, следует искать главным образом в самосознании, другими словами, в познании разумом именно самого себя.

Как уже ранее отмечалось, что исторически охватывающая эпоху Нового времени, в целом наполнена содержанием Просвещения. При этом со всей очевидностью можно констатировать тот факт, что такие всем известные направления мысли рассматриваемой эпохи XVII–XIX вв. как эмпиризм, сенсуализм, собственно классический рационализм, просвещенческие идеи в ведущих западных странах с их своего рода апогеем в лице немецкой классической философии, в полной мере исходят именно из рационального подхода ко всем аспектам окружающего нас бытия. Такого рода взгляд на мир требует опоры на серьезные обоснования

любой точки зрения. Это могут быть наблюдение, эксперимент, ощущения, «врожденные идеи», расчеты и их анализ. Словом, повсеместно в попытках освоения действительности можно наблюдать фундаментальную опору на всевозможные доводы разума тогда еще в его классической форме.

Правда, резюмируя уже изложенное нужно признать, что немецкая классическая мысль явно в большей степени фокусирует внимание как в онтологическом, так и в гносеологическом аспектах, главным образом на вопросах, непосредственно связанных с детальным исследованием бытия человека и общества, их места и роли в мире в целом и в истории в частности. В этой связи особой заслугой опоры на разум самых громких имен немецкой классической философии, безусловно, можно считать выделение таких аспектов бытия человека, как природа и культура. Таким образом, вполне логичным выглядит тот факт, что в более поздний постклассический период своего развития философия как в онтологическом, так и в гносеологическом ключе гораздо глубже погружается в комплекс вопросов, связанных с сущностью бытия общества в целом и человека в частности. Очень важным моментом также является построение единого взаимосвязанного во всех своих составляющих исторического процесса, активно развивающегося с опорой на весьма рационально организованный в естественной нерукотворной природе комплекс законов.

В свете приведенных констатаций ведущие концептуальные установки и парадигмальные ориентиры классического рационального мировосприятия со стороны активно ищущего субъекта привели фактически к полному соответствию как окружающую действительность, существующую помимо воли и осознания ее человеком, так и формирование такой действительности в нашем сознании. Другим очень важным достижением классического рационального мышления можно считать формирование соответствующего категориального аппарата, а также необходимой техники рефлексии, включающей в себя специфические алгоритмы аргументации и доказательства. Подобного рода компоненты философской рефлексии, носящие всеобъемлющий и универсальный характер отличались от тех, что сопутствовали естественнонаучным когнитивным практикам. При этом такого рода различия вовсе не были помехой тесному взаимодействию философов и ученых. И вполне естественным можно считать то, что все рассматриваемое в данном контексте формировало самые необходимые условия для классической рациональной целостной многоаспектной картины мироздания, включая человека и общество с активным поиском их места, роли, предназначения.

Список литературы

1. Гегель Г.В.Ф. Сочинения: в 14 т. М.;Л.: Госиздат, 1929. Т. 1. 437 с.
2. Гулыга А.В. Немецкая классическая философия. М.: Рольф, 2001. 416 с.
3. Кант И. Сочинения: в 6 т. М.: Мысль, 1964. Т. 3. 799 с.
4. Кант И. Сочинения: в 6 т. М.: Мысль, 1965. Т. 4. Ч. 1. 544 с.
5. Реале Д, Антисери Д. Западная философия от истоков до наших дней.. От романтизма до наших дней. СПб.: ТОО ТК «Петрополис», 1997. Т. 4. 336 с.
6. Фихте И.Г. Избранные сочинения. М.: Путь, 1916. Т. 1. 798 с.
7. Фихте И.Г. О назначении ученого. М.: Соцэкгиз, 1935. 138 с.
8. Шеллинг Ф.В.Й. Сочинения. М.: Мысль, 1987. Т. 1. 637 с.

A NEW VISION OF RATIONALITY: EXPERIENCE OF THE SYNTHESIS OF CLASSICAL CONCEPTS

V.V. Khodykin, V.B. Malyshev, V.A. Tikhonov, N.V. Zaitseva

Samara national research university named after academician S.P. Korolev, Samara

The article deals with the formation of the unified rational paradigm in the development of reality. A special role in the synthesis of the conceptual approaches of the known directions of philosophy of Modernity the authors assign to the German classical thought. The last one, in turn, pays a special attention to the perspective connected with the detailed study of human being and society, their place and role in the world in general.

Keywords: *subject, cognition, rationality.*

Об авторах:

ХОДЫКИН Владимир Владимирович – кандидат философских наук, доцент кафедры философии Самарского национального исследовательского университета имени академика С.П. Королева, Самара. E-mail: VKhodykin@yandex.ru

МАЛЫШЕВ Владислав Борисович – доктор философских наук, доцент, заведующий кафедрой философии, Самарский государственный технический университет, Самара. E-mail: vlmaly@yandex.ru

ТИХОНОВ Владимир Александрович – доктор философских наук, профессор кафедры социально-гуманитарных наук Самарского государственного технического университета, Самара. E-mail: dokvat@bk.ru

ЗАЙЦЕВА Наталья Валентиновна – доктор философских наук, профессор кафедры социально-гуманитарных наук Самарского государственного технического университета, Самара. E-mail: zajczeva.natalia2012@yandex.ru

KNODYKIN Vladimir Vladimirovich – Ph.D., Assoc. professor of Philosophy department, Samara National Research University named after academician S. P. Korolev, Samara. E-mail: VKhodykin@yandex.ru

MALYSHEV Vladislav Borisovich – Ph.D., Associate Professor, head of the Department of Philosophy, Samara State Technical University, Samara, Russia. E-mail: vlmaly@yandex.ru

TIKHONOV Vladimir Aleksandrovich – Ph.D., Professor of the Department of Social and Humanity sciences Samara State Technical University, Samara, Russia. E-mail: dokvat@bk.ru

ZAITSEVA Natalya Valentinovna – Ph.D., Professor of the Department of Social and Humanity sciences Samara State Technical University, Samara, Russia. E-mail: zajczeva.natalia2012@yandex.ru