

ПРОБЛЕМЫ РАЦИОНАЛЬНОГО И ИРРАЦИОНАЛЬНОГО В ФИЛОСОФИИ И. КАНТА

Статья посвящена актуальной для современного философского знания проблеме соотношения рационального и иррационального в философии Канта. Автор приходит к выводу, что критическая настроенность Канта в отношении разума не дает никаких оснований для сближения кантовской философии с современным иррационализмом.

Проблема рационального и иррационального представляет большой интерес как с теоретико-познавательной точки зрения, так и с точки зрения общих мировоззренческих вопросов. Этот интерес обуславливается также широким распространением иррационализма в современной западной философии.

На наш взгляд, рассмотрение проблемы рационального и иррационального на каком-либо конкретном материале будет наиболее плодотворным. И не случайно, что в качестве такого материала нами взята «Критика чистого разума» И. Канта. Критический характер кантовской философии, как верно отметил Гегель, проявился прежде всего в том, что Кант подверг тщательнейшему анализу определения прежней метафизики. В частности, такому анализу было подвергнуто понятие разума, его места и роли в познании. Проблема рационального и иррационального (присутствовавшая в философии и до «Критики»), но как бы неявным образом) становится одной из центральных проблем в философии. Возникают законченные, самостоятельные концепции, школы, между которыми разгорается острая полемика.

Но из того, что «Критика чистого разума» сыграла определенную роль в развитии иррационализма, не следует, что вопрос о том, рационалистична или иррационалистична система самого Канта, решен. Наша задача – рассмотреть этот вопрос и попробовать ответить на него.

«Критика чистого разума» имеет своей целью разрешение проблемы: как возможно познание, или, иначе, можно ли и если можно, то как охватить реальность логическими средствами? В решении этой проблемы Кант исходит из принципиального отличия мышления и бытия, их «непохожести». Каждое из них – мышление и бытие, – по Канту, представляет собой замкнутый, обособленный, чуждый друг другу мир. Кант строит теорию такого мышления, которое отличается абсолютной самостоятельностью по отношению к реальности. Мышление независимо в своих принципах и формах от дей-

ствительности. Эти формы, которые оно должно принимать в процессе познания, в опыте, сами являются трансцендентальными, предшествующими всякому опыту, доопытными формами. В результате мышление не имеет выхода к самой реальности. Реальность не познается сама по себе, но лишь организуется в определенное единство с помощью априорных форм рассудка. Но организуется опять-таки не по своим собственным законам, а по законам познавательной способности субъекта. В отличие от рассудка чувственные созерцания имеют дело непосредственно с предметами, существующими вне субъекта познания, но «доставляют» они субъекту познания эти предметы отнюдь не в их непосредственности, данности, а определенным образом оформленными и обработанными. И причина того, что мы не можем знать бытие само по себе, заключается не столько в мышлении, сколько в «ограничении нашей чувственности», в том, что мы вынуждены созерцать предметы через (пространство и время), а не сами по себе. В результате субъект познает не вещи сами по себе, но явления. Кант, чтобы подчеркнуть свою мысль, что мы имеем дело не с вещами, как они существуют для нас, людей, то есть как мы их воспринимаем, вместо общепринятого «чувственный объект», «чувственный мир» пишет: «чувственно воспринимаемый объект», «чувственно воспринимаемый мир».

Предпринятое Кантом исследование по выяснению того, что мы познаем и как мы познаем, дало довольно своеобразные результаты. Прежде всего Кант вовсе не отказывает субъекту в способности познавать, и познавать именно с помощью рассудка. Но это познание ограничено только миром явлений, то есть наших собственных представлений. Гносеологическое учение Канта следует признать в конечном счете рационализмом, хотя и серьезно ограниченным. Кантовский рационализм носит трансцендентально-субъективистский характер и может быть назван критическим рационализмом.

Трансцендентальная эстетика и трансцендентальная аналитика вопрос о возможности познания, в сущности, сводят к вопросу возможности опыта. Но проблема познания в «Критике чистого разума» этим далеко не исчерпывается. Нам важно иметь знание законченное и завершенное, иметь систему знания. Однако принцип «абсолютной целокупности» знания не может быть найден ни в каком опыте. Его дает разум, задача которого состоит «в подыскивании безусловного для обусловленного рассудочного знания, чтобы завершить единство его знания» [2, 83]. Свою задачу разум выполняет с помощью трансцендентальных идей, обеспечивающих искомую полноту и завершенность. Трансцендентальные идеи – это ни в коем случае не конститутивные идеи разума, служащие для расширения понятия чувственно воспринимаемого мира за пределы всякого возможного опыта, а лишь регулятивные идеи, дающие правило действия субъекту познания. Но чтобы иметь возможность применить это необходимое для достижения единства познания правило, мы должны, даже вынуждены, пишет Кант, допустить в качестве условия существования явлений чувственно воспринимаемого мира умопостигаемую сущность. Чувственно воспринимаемый мир есть не что иное, как цепь обусловленных явлений; он не имеет никакой самостоятельности, не является самодовлеющим. Требование разумом единства и систематичности познания этого мира влечет за собой требование положить в основу этого мира безусловное.

Введение умопостигаемой сущности обеспечивает твердое основание для познавательной деятельности субъекта. Кроме того, введение первосущности всех вещей, понятой как наивысший разум, важно Канту вот по какой причине. Мы уже говорили о том, что наш разум, по Канту, является сугубо субъективным, антропологическим (в смысле принадлежности человеческому роду), замкнутым на самого себя, конечным разумом. Этот разум не знает никаких других критериев правильности его применения, кроме самого себя. Прочный фундамент для своей деятельности разум получает только в том случае, если он имеет своим прообразом объективный разум, «лишь слабую копию которого составляет наш разум» [2, 47]. Гарантией правильности применения нашего разума, по Канту, может служить наличие сверхчеловеческого разума, являющегося творцом закономерного, целесообразного устрой-

ства мира. Единственно возможное средство привести применение разума в чувственно воспринимаемом мире ко всякому возможному опыту до высшей степени согласия с собой – это опять-таки признание некоего высшего разума как причины всех связей в мире...

Проделанный нами выше анализ кантовской гносеологии показывает, что деятельность субъекта по упорядочиванию и организации материала знания должна иметь своим прообразом, своим идеалом первоначальный, самостоятельный, творческий разум, объективное существование которого мы доказать не можем, но которое должны допустить в своих познавательных целях. Мир явлений, со своей стороны, чтобы быть познаваемым, то есть рационально устроенным, упорядоченным, должен иметь основание – высшее и вседовлеющее.

Таким образом, Кант, несмотря на свое явное нежелание не выходить за пределы опыта в обосновании познавательной деятельности, оказывается вынужденным не только постулировать первосущность всех вещей, но и самым определенным образом высказываться о природе этой первосущности. Под «определенным образом» мы имеем в виду рационалистический характер кантовского представления о «причине мира». Но в отличие от догматически мыслящих философов Кант прекрасно отдавал себе отчет в том, что подобное представление о первосущности необходимо является антропоморфным, ибо, чтобы составить его себе, мы заимствуем материал у чувственно воспринимаемого нами мира и у самих себя.

«Разум» не есть термин, обозначающий свойство предмета, но слово, используемое для обозначения отношения этого предмета к данному чувственно воспринимаемому миру. Следовательно, слово «разум» мы имеем право употреблять по отношению к первосущности вещей, однако не как понятие, выражающее знание природы этой высшей сущности, но как символ. Таким путем мы избегаем догматического антропоморфизма, ибо не приписываем высшей сущности самой по себе никаких определенных свойств, знание которых мы получаем из мира опыта или из своей собственной головы, но мы символически обозначаем действие этой сущности по отношению к миру, как он является для нас. «Когда я говорю: мы вынуждены смотреть на мир так, как если бы он был творением некоего высшего разума и высшей воли, я действительно говорю только следующее: так же, как часы относятся к мас-

теру, корабль – к строителю, правление – к властителю, так чувственно воспринимаемый мир (или все то, что составляет основу этой совокупности явлений) относится к неизвестному, которое я хотя и не познаю таким, каково оно есть само по себе, но познаю таким, каково оно для меня, а именно по отношению к миру, часть которого я составляю» [2, 111].

Представлением о высшей сущности всех вещей Кант называет символическим познанием. Оно занимает в системе Канта важное место. О символическом познании Кант пишет в «Критике чистого разума», в «Пролегоменах», в «Критике свободного суждения».

Все созерцания, говорит Кант, которые подводятся под априорные понятия, суть или схемы, или символы; первые содержат прямые, а вторые – косвенные изображения понятия. Схемы делают это путем демонстрации, а символы – путем аналогии. Поэтому символическое познание есть познание по аналогии. Аналогия, отмечает Кант, не означает несовершенного сходства двух вещей, «а означает совершенное сходство двух отношений между совершенно несходными вещами» [1, 58].

Итак, попытка разума выйти за пределы опыта с тем, чтобы познать бытие само по себе, не может быть успешной, ибо разум попадает в недоступную ему и непостижимую область. Мы не можем и не имеем права претендовать на познание – строгое, научное, логическое – тайн бытия. Стремление создать онтологию как науку оканчивается построением догматических, антропоморфных учений, которые можно приравнять к пустым домыслам, лишенным всякого смысла. Тем не менее, познание мира опыта, чувственно воспринимаемого мира, возможно только при допущении «идеи целесообразной каузальности высшей причины мира», «как если бы она в качестве высшего мыслящего существа была причиной всего согласно мудрейшему замыслу» [2, 71].

Онтология как наука невозможна. Но определенные, именно рационалистические, онтологические представления о первопричине всех вещей необходимо постулировать как исходные посылки всей нашей научной деятельности – к такому выводу приходит Кант в результате исследования природы познания.

М. Хайдеггер в своей книге «Kant und das Problem der Metaphysik» прямо и категорично заявляет, что «Критика чистого разума» есть обоснование метафизики как раскрытие сущ-

ности онтологии. Онтология же, по Хайдеггеру, есть не что иное, как «специальное раскрытие систематического целого чистого познания, поскольку оно образует трансценденцию». В центре внимания Хайдеггера – вопрос о возможности познания сущего, а не того, что есть сущее. Проблема здесь, по Хайдеггеру, в том, что познает человек, сущностью которого является конечность как основное устройство.

Основой всякого познания, в том числе божественного, пишет Хайдеггер, является созерцание. Но бесконечное созерцание «в своем непосредственном представлении единичного, то есть одного-единственного сущего в целом, содействует возникновению этого сущего первоначально в его бытии». Конечное же познание должно иметь сущее как нечто противостоящее ему – предмет. Задача, следовательно, состоит в том, чтобы показать, каким образом происходит встреча познающего субъекта (конечное созерцание плюс конечный рассудок) с сущим, или, в терминологии Хайдеггера, как образуется горизонт предметности, то есть необходимое выхождение конечного познания к чему-либо. Для Канта, говорит Хайдеггер, эта проблема формулируется в вопросе «как возможны синтетические суждения a priori?», для самого Хайдеггера – «как возможна трансценденция, которая есть именно открытие того горизонта, в котором становится видимым бытие сущего?».

Как видим, решение проблемы онтологии осуществляется Хайдеггером лишь в гносеологическом плане (предметом анализа является только «Трансцендентальная аналитика» Канта) и завершается постановкой новой проблемы – проблемы философской антропологии, проблемы Dasein как фундаментальной онтологии. С этих позиций и рассматривается, интерпретируется «Критика чистого разума» не как теория познания, а как онтология.

Но «Критика чистого разума» вовсе не ограничивается вопросом о том, что мы познаем. Столь же принципиально важно для Канта определить, что мы не можем познать. Если наше неведение безусловно необходимо, пишет Кант, «то это можно установить не эмпирически, путем наблюдения, а только критически, путем отыскания первоисточников нашего познания». В результате такого отыскания первоисточников нашего познания мы приходим к выводу о невозможности познания всего того, что недоступно нашему чувственному восприятию. Значит ли это, что разум и не пытается познать бы-

тие само по себе? Как было сказано, разум имеет своей задачей дать понятие об «абсолютной целокупности» познания. Но интерес собственно разума лежит не в пределах этой совокупности всех возможных предметов для нашего познания, а за границами этой совокупности или, по крайней мере, на ее границе. Критика чистого разума, осуществленная Кантом, хотя и имела целью определить доподлинные границы познания, указать на единственную область познания, доступную человеку, тем не менее никоим образом не ограничивала себя этой задачей. Границы, рассуждает Кант, всегда предполагают некоторое пространство, находящееся вне определенного места и заключающее его. Наш разум, которому со всей возможной точностью указали его границы, с необходимостью должен мыслить нечто, находящееся за этими границами.

Это нечто, которое должен мыслить разум, есть непознаваемое, недоступное ему, неизвестное, x – вещь сама по себе. Причем разум не просто догадывается о наличии этого x , но имеет о нем твердое знание (знание о неизвестном): «Но так как сама граница есть нечто положительное, принадлежащее и к тому, что заключается внутри нее, и к пространству, лежащему вне данной совокупности, то это есть действительное положительное познание, приобретаемое разумом только благодаря тому, что он простирается до этой границы... Однако ограничение сферы опыта чем-то в ином отношении неизвестным разуму есть все же познание, остающееся еще разуму в этом положении...» [2, 137]. Вместе с тем оттого, что разум твердо знает о существовании вещи самой по себе, положение становится еще более драматическим: она дразнит его своей почти что осязаемой реальностью и абсолютной недоступностью.

Таким образом, разум в своей деятельности наталкивается вдруг на мир, лежащий перед ним в неведанности и непостижимости, лишенный для разума какого бы то ни было содержания – пустое пространство (ничто). Тем не менее, активный характер разума не позволяет ему почтительно отступить от этого неведомого мира. Разум, не способный познать этот мир, находит для себя выход в собственном творении, в создании, «придумывании» содержания трансцендентного мира. Именно разум сам абсолютно спонтанно творит идеи о подобном мире, которые и заполняют своим содержанием пустое пространство.

Трансцендентные идеи – продукт совершенного самостоятельного творчества разума. У нас

нет никаких теоретических оснований полагать предметы идей реально существующими. Тем не менее, допускать возможность существования этих предметов вполне позволительно, а «Критика практического разума» доказывает, что предметы этих трансцендентных идей существуют реально. Следовательно, творение теоретического разума совпадает с самой действительностью.

Итак, мы имеем абсолютно непроницаемый и непознаваемый иррациональный мир вещей самих по себе. Разум строит определенные идеи, относящиеся к этому миру. Трансцендентные идеи не могут быть доказаны логически – попытки их доказательства приводят к антиномиям. Идеи бога, бессмертия, свободы являются предметом доктринальной веры, говорит Кант в «Критике чистого разума». Они должны быть осуществлены через наше нравственное поведение, утверждает он в «Критике практического разума».

Так на «базе» недоступного и неизвестного нам мира создается умопостигаемый мир, абсолютно отличный от познаваемого чувственно воспринимаемого мира: разум «совершенно спонтанно создает себе собственный порядок исходя из идей» [1, 69]. Это мир практических деяний человека, законом которого является не причинная связь явлений, следовательно, необходимость, но свобода как способность самопроизвольно «начинать состояния».

Мы видим, что хотя наличие вещи самой по себе причиняет одни неприятности и познанию, которому сразу же ставятся жесткие границы, и разуму, попадающему в момент своих величайших ожиданий в тиски противоположных доводов и чувствующему себя в высшей степени стесненным, это не так важно для Канта, основной интерес которого лежит в конечном счете не в гносеологической проблематике, но в морали: «Имеет ли мир начало во времени и какую-либо границу своего протяжения в пространстве; существует ли где-нибудь, быть может, в моем мыслящем Я, неделимое и неразрушимое единство или же все делимо и преходяще; свободен ли я в своих поступках или же я подобно другим существам управляем природой и судьбой; наконец, существует ли высшая причина мира или же вещи природы и порядок их составляют последний предмет, дальше которого мы не должны заходить во всех своих исследованиях, – все это вопросы, ради разрешения которых математик охотно пожертвовал

бы всей своей наукой, так как она не может дать ему удовлетворение в отношении высших и важнейших целей человечества» [2, 145]. Вот почему, несмотря на непреодолимые трудности, которые создает вещь сама по себе в «Критике чистого разума», она является совершенно необходимой для кантовской философии в целом. Иного пути обоснования свободы – как необходимого условия реализации высших и конечных целей человечества – Кант не видит: «В самом деле, если явления суть вещи в себе, то свободу нельзя спасти» [2, 159].

Интерес Канта к морали заставляет его не только противопоставлять явление и вещь саму по себе, но и объявить вещь саму по себе абсолютно непознаваемой (речь прежде всего идет о боге и бессмертии). «Безусловная необходимость, – пишет Кант, – в которой мы столь нуждаемся как в последнем носителе всех вещей, есть настоящая пропасть для человеческого разума... Нельзя отделаться от мысли, хотя нельзя и примириться с ней, что сущность, которую мы представляем себе как высшую из всех возможных сущностей, как бы говорит сама себе: я существую из вечности в вечность, вне меня существует лишь то, что возникает только по моей воле; но откуда же я сама? Здесь все ускользает из-под наших ног, и величайшее, так же как и наименьшее, совершенство лишь витает без всякой опоры перед спекулятивным разумом, которому ничего не стоит беспретственно устранить как то, так и другое» [2, 223].

Но хотя в кантовской философии безусловная необходимость выступает как настоящая пропасть для человеческого ума, тем не менее с точки зрения мироощущения Канта это скорее некий методологический прием, нежели глубокое отчаяние. Кант не сомневается в существовании Бога, но для его моральных целей ему необходимо, чтобы в бога верили, не зная твердо и непоколебимо о его существовании. Если бы имело место последнее, «то моральная ценность поступков, к чему единственно сводится вся ценность личности и даже ценность мира в глазах высшей мудрости, вообще перестала бы существовать» [2, 163], а поведение людей «превратилось бы просто в механизм, где, как в кукольном представлении, все хорошо жестикулируют, но в фигурах нет жизни» [2, 163]. Однако же все обстоит иначе, и мы «при всем напряжении на-

шего разума можем иметь только очень смутные и сомнительные виды на будущее, а мироправитель позволяет нам только догадываться о его существовании и его величии...» [2, 163]. Это не должно вызывать нареканий с нашей стороны: «...Неисповедимая мудрость, благодаря которой мы существуем, столь же достойна уважения в том, в чем она нам отказала, как в том, что она нам дала» [2, 164].

В заключение можно сказать следующее. Проблема рационального и иррационального возникает у Канта на стыке двух миров: мира явлений и мира вещей самих по себе – мира, лежащего перед нами в своей данности, раскрытое постижимости, и мира сокровенного и загадочного, дразнящего разум своей тайной и недоступного разуму. Первый мир мы назовем рациональным. Он представлен нам в схематизированном, упорядоченно-рациональном виде. Второй мир иррационален, поскольку он недоступен разуму, не высветлен разумом, не поддается рационализации. Здесь рациональное и иррациональное противопоставлены друг другу в гносеологическом плане.

Обосновывая принципиальную непознаваемость бытия самого по себе, Кант по существу решает задачу выхода спекулятивного разума за его собственные границы. В «Критике чистого разума» теория двух миров Канта – мира чувственно воспринимаемого, познаваемого и мира сверхчувственного, непознаваемого – это теория, преодолевающая узкий, догматический рационализм. Разум, добросовестно остающийся в своих границах, имеет дело только с миром явлений. Непознаваемое, вещь сама по себе выводит человека за его пределы в бесконечность. В конце концов, Канту важно точно установить границы для разума с тем, чтобы потом безошибочно выйти за них, чтобы не принять явление за вещь саму по себе, вещь саму по себе – за явление.

Следует также отметить, что критическая настроенность Канта в отношении разума не дает никаких оснований для сближения кантовской философии с современным иррационализмом. Критика чистого разума проводится великим мыслителем на основе глубокой и непоколебимой веры в силу и мощь человеческого разума, за которым, несмотря ни на какие коллизии, случающиеся с ним, остается последнее, «разумное» слово.

Список использованной литературы:

1. Гулыга А. Кант. Москва, 1981.
2. Кант И. Критика чистого разума. Минск, 1998.