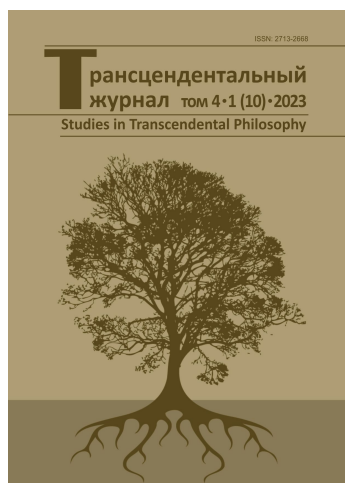




Трансцендентальный журнал 2013-2024

ISSN 2079-8784

URL - <http://ras.jes.su>

Все права защищены

Выпуск 1-2 Том 4. 2023

Понятия апперцепции и рефлексии у Канта и понятие рефлексии у Гуссерля

Орлова Юлия Олеговна

Российская Федерация

Аннотация

В статье рефлексия рассматривается как метод и условие трансцендентальной философии Канта и Гуссерля. В начале статьи автор обращается к предшественникам Канта, использовавшим термин рефлексии (Вольф, Баумгартнер) и делает вывод, что Кант при обращении к рефлексии скорее примыкает к традиции, заложенной Лейбницем. С опорой на текст «Критики чистого разума» в статье утверждается, что именно с помощью рефлексии могут быть объяснено образование априорных категорий и априорных синтетических основоположений. Автор различает рефлексию и трансцендентальное единство апперцепции и рассматривает в рамках феноменологической интерпретации «Критики чистого разума» роль этого единства в предданности чувственного многообразия. В статье показывается преемственность в понимании рефлексии между трансцендентальной феноменологией и философией Канта. В философии Гуссерля рефлексия как метод связана с редукцией и созерцанием. Автор останавливается на особенностях использования рефлексии в исследованиях Гуссерля, к которым относятся, прежде всего, временной язык описания и зависимость рефлексии от феноменов, на который она направлена.

Орлова Юлия Олеговна (1970–2011) – российский философ, к.ф.н., в 1998–2011 работала на кафедре онтологии и теории познания философского факультета СПбГУ. Сфера научных интересов: трансцендентальная философия, философия Канта, феноменология Гуссерля, проблема времени, феноменологическая этика. В 2006 г. защитила кандидатскую диссертацию «Интенциональность и рефлексия: философские проблемы рефлексивного опыта сознания в философии И. Канта и Э.

Гуссерля». Являлась членом редколлегии журналов «Метафизические исследования», «Горизонты феноменологии», «Horizon. Феноменологические исследования»

Первая публикация статьи: Между метафизикой и опытом // Материалы коллоквиума «Влияние немецкой философии на русскую философию с XIX века до начала XX века и дальнейшее развитие философии в Германии и в России». Под ред. Д.Н. Разеева СПб.: Изд-во С.-Петерб. филос. о-ва, 2001. С. 226-251

Ключевые слова: рефлексия, метод, сознание, трансцендентальное единство апперцепции, Гуссерль, Кант

Дата публикации: 30.05.2023

Ссылка для цитирования:

Орлова Ю. О. Понятия апперцепции и рефлексии у Канта и понятие рефлексии у Гуссерля // Трансцендентальный журнал – 2023. – Том 4. – Выпуск 1-2 [Электронный ресурс]. URL: <https://transcendental.su/S271326680025802-2-1> (дата обращения: 13.05.2024). DOI: 10.18254/S271326680025802-2

¹ В своей преподавательской деятельности Кант работал с тем истолкованием понятия рефлексии, с которым имела дело современная ему философия [1, с. 207–216]¹. Именно этому школьному истолкованию отводит он значительное место в лекциях по логике, в антропологии и своих черновых заметках, которые, с точки зрения М. Лидтке, издатели весьма неудачно озаглавили «Рефлексиями» [2, S. 208]².

² Однако в своей критической философии Кант использует понятие рефлексии скорее в его исторически изначальном смысле, чем в том, в котором с ним работали его непосредственные предшественники и современники. Наиболее существенно, на что не часто указывают исследователи, ибо его обращение именно к этому термину и выделение для него особого места в системе своей философии определено несомненным воздействием на Канта философии Лейбница. Для последнего рефлексия является исключительной характеристикой разума. При этом у Лейбница, так же, как и у Гуссерля, характерным качеством рефлексивности наделяется способность апперцепции. Последняя, отвечая за единство опыта понимания, у Лейбница связывается с метафорой зеркала и отражения. Эта зеркальная метафорика сопровождает понятие рефлексии уже в поздней античности и схоластике, однако радикализировать ее - если не брать в расчет обширное тематическое пространство, в котором понятия интенции и рефлексии связываются Фомой Аквинским³ - удалось в поздних работах только Лейбницу, при этом он сам - в письмах и заметках - говорит о тесной связи своих поздних работ с «новым» открытием схоластики, которая, как он с удивлением отмечает, содержит в себе те темы и направления мысли, к которым современная ему наука вовсе не в состоянии приблизиться ни терминологически, ни в общем своем направлении. «Зеркальное» свойство лейбницевской «монады» черпает

начало в определении основного духовного разумного качества-apperцепции, которая, согласно Лейбницу, носит рефлексивный характер⁴.

³ В рамках собственной философии Кант использует уже им самим трансформированное понятие рефлексии. Как мы уже отметили, эта трансформация ориентирована скорее на понятие рефлексии у Лейбница, а не у Вольфа и Баумгартена.

⁴ Традиционно предполагается, что понятие рефлексии Кант использует в ориентации на, с одной стороны, известное локковское противопоставление *reflexion* и *sensations*, с другой - на то понятие рефлексии, которое разрабатывалось философской школой Вольфа. При этом, разумеется, важно учитывать, что внутри последней так и не было достигнуто согласия относительно этого понятия. В то же время, в отличие от Лейбница, Кант обособляет понятие рефлексии от понятия апперцепции. На наш взгляд, для этого существует ряд причин. Во-первых, как известно, Кант написал главу «Об амфиболии рефлексивных понятий, происходящей от смешения эмпирического применения рассудка с трансцендентальным» уже после написания всего текста первой Критики. Для внимательного читателя очевидно, что само место этой главы в тексте достаточно показательно. Хотя она и примыкает в качестве «приложения» к «Аналитике основоположений», но с другой стороны, содержательно предваряет проблематику и сам способ рассуждения «Трансцендентальной диалектики», объясняя образование ноций [8]⁵. В то же время рефлексивные понятия, само объяснение природы и возможности их образования и, тем самым, природы образования *всякого* понятия рассудка, могут быть истолкованы и как объяснение способа образования категорий. И, в-третьих, априорные синтетические основоположения также могут быть поняты как результат рефлексивного действия [9]⁶. Тем самым возникает существенная проблема определения статуса и содержания понятия «рефлексия» в критической философии Канта. С одной стороны, это универсальное определение рассудочного действия, с другой стороны, в качестве «трансцендентальной», рефлексия может быть проинтерпретирована как основной метод критического философствования. Одна из существенных проблем в отношении этого понятия возникает в связи с понятием апперцепции.

⁵ С другой стороны, если понимать феноменологический проект как продолжение проекта трансцендентального, то гуссерлевское определение рефлексии в этом отношении также предстает как проблематичное. Рефлексия у Гуссерля, примыкая к методу редукции, оказывается «способом видения», включена в сам метод описания. И, как неоднократно указывает Гуссерль, сама рефлексия трансформируется в зависимости оттого, на какой феномен она направлена. Так, рефлексия фантазии сама, с необходимостью, как подчеркивает Гуссерль, должна быть фантазией, рефлексия воспоминания - воспоминанием. Тем самым, в отличие от Канта, относившего рефлексю к области действия способности суждения и обособлявшего рефлексивный акт от чувственности, Гуссерль приписывает рефлексии и качества «созерцания». «Противоестественное направление созерцания и мышления», о котором идет речь во втором томе «Логических исследований», Гуссерль называет позднее «рефлексивной установкой», в которой собственно и осуществляется «категориальное

созерцание». Именно это обстоятельство позволяет, как и в отношении Канта (мы имеем в виду кантовское понятие «рефлектирующего восприятия» в третьей Критике, которое мы здесь не имеем возможности обстоятельно рассмотреть), говорить о методологически универсальном характере рефлексии у Гуссерля. И опять-таки, существенные проблемы возникают в феноменологии Гуссерля, когда речь заходит о рефлексивности самосознания и рефлексии чистого феноменологического Я.

6

Понятие трансцендентальной апперцепции в «Критике чистого разума». Проблема рассудка как функции

7 Вопрос о рассудке как функции тематизирует рассудок прежде всего как деятельность. Тем самым Кант с самого начала указывает на еще одно дополнительное отличие формально-логического анализа понятий от трансцендентально-логической аналитики суждения. Помимо того, что последняя рассматривает понятия как априори отнесенные к объектам опыта, она также рассматривает понятия не по форме собственно высказывания, а по форме функции вынесения суждения, т.е. рассматривая их как *действия*-Handlungen (ср. [A 57/B 81]⁷).

8 Также здесь стоит обратить внимание на одну небольшую неточность в русском переводе «Критики чистого разума». В начале 9 параграфа - «О логической функций рассудка в суждениях» - в русском переводе речь идет о подразделении «функций» рассудка на четыре группы, тем самым рассудок понимается читателем как *совокупность* множества действий, множества, которое Кант классифицирует по отдельным группам категорий. На самом же деле речь идет о разделении *одной единой функции*⁸ рассудка как деятельности - на четыре основных модуса этой деятельности. Здесь становится понятным различие синтеза как «исключительно действия способности воображения, слепой, хотя и необходимой функции души (der Seele)» [A 78/B 103] и «сведения этого синтеза к понятиям», как функции рассудка. Именно последняя функция есть «чистый синтез, представленный всеобще и дающий чистое понятие рассудка» [A 78/B 104].

9 «Под аналитикой понятий я разумею не анализ, или обычный в философских исследованиях прием разлагать встречающиеся понятия по содержанию и делать их отчетливыми, а еще мало применявшееся до сих пор *расчленение самой способности рассудка* с целью изучить возможность априорных понятий, отыскивая их исключительно в рассудке как месте их происхождения и анализируя чистое применение рассудка вообще» [10, A65/B 90]⁹].

10 Проблема синтетического первоначала - «рассудка как абсолютного единства» [A 67/B 92] - рассматривается обычно в отношении схематизма способности суждения, как того места, в котором «встречаются» разделенные пропастью рассудок и чувственность. Кант, однако, указывает нам и на то обстоятельство, что и форма чувственности, и форма рассудка сразу же (образно

выражаясь, еще до встречи друг с другом) имеют дело и с собственным единством, и с единством данности. При этом данность собственного единства, самоотнесенность как чувственности, так и рассудка, не заявляется Кантом напрямую, а, так сказать, вычитывается из хода первой Критики. Так, время как форма внутреннего чувства ни в коем случае, на наш взгляд, не должно пониматься как форма *для ощущений*, как это зачастую делает читатель, исподволь приписывая времени именно эту задачу. Время как форма потому и названо Кантом формой созерцания, а не формой ощущения, что оно дает единство и возможность схватывания уже синтетически единым в себе моментам формального в восприятии, и поэтому «первой» данностью, непосредственно схватываемой временем, выступает *единство* многообразного ощущений в созерцании, уже синтетически структурированное временным образом. Тем самым можно понять, почему время как форма внутреннего чувства «оформляет» не собственно дискретные и случайные ощущения, но их единство для схватывания. В то же время, на стороне понятия, суждение как таковое также всегда уже имеет дело с данностью, которой оказывается представление представления о «некотором, пока неопределенном предмете» [A69/B 94]. Это представление, рассмотренное формально, есть представление о единстве функции.

¹¹ «Так как только созерцания направлены на предмет непосредственно, то понятие относится не к предмету непосредственно, а к какому-то другому представлению о нем (все равно, созерцание оно само или уже понятие). Итак, суждение есть опосредствованное познание предмета, стало быть, представление представления (*Vorstellung einer Vorstellung*) предмета.» [A 68/B 93].

¹² Именно взаимопредоставление (со стороны чувственности, это априорное предоставление суждению многообразного, единого в созерцании; со стороны рассудка - априорное предоставление единства функции деятельности в представлении) и обеспечивает схематизацию априорного синтетического суждения (основоположения). Тем самым, как это ни парадоксально - на эту парадоксальность «данности до» опыта, или «предданности», как можем сказать уже мы, исходя из контекста феноменологии, указывает сам Кант - действие синтеза обуславливает некоторая уже имеющаяся данность: «...от одного обстоятельства я не мог все же отвлечься в вышеприведенном доказательстве, а именно от того, что многообразное для созерцания должно быть *дано* еще до синтеза рассудка и независимо от этого синтеза; но как - это остается здесь неопределенным» [B 145]. Важно, конечно, отметить, что данность представления о единстве носит известный характер дискретности. Здесь становится понятной интерпретация собственно формальной структуры восприятия как самоаффицирования и многочисленные указания Канта на то, что «мы имеем в опыте дело только и только с тем, что сами уже вложили в опыт». Но, с другой стороны, возникают вполне правомерные вопросы. Не получается ли так, что обе данности взаимно учреждают друг друга, причем так, что одна с необходимостью предполагает другую? При этом предданность единства многообразного ощущений в созерцании как бы «генетически» предопределяет структуру интенциональности действующего рассудка? Или: не являются ли обе эти данности - предданность чувственности (единство многообразного) и предданность суждения (единство функции) - одной и той же данностью? Ведь

если не приписывать времени статуса квази-категории, или же не предполагать того обстоятельства, что Пространство и время, возможно, понимаются Кантом как некие единичные понятия¹⁰, в синтезе которых уже участвует рассудок, взаимообусловленность единства многообразного для созерцания и синтеза апперцепции объяснить затруднительно. За правомочность такого рода рассуждения выступают как замечания самого Канта, так и одна из наиболее трудно поддающихся интерпретации проблем кантовской философии. Это - проблема первоначального синтеза.

¹³ Понятие синтеза Кант интерпретирует как понятие связи и соединения. Нам кажется здесь важным упомянуть о том, что связь и единство не являются, во-первых, синонимами, а во-вторых, не являются взаимоопределяющими понятиями для Канта. Простое соединение, связь, которую осуществляет воображение, связывает и разнородные представления: так можно соединить разнородные понятия в одном представлении - например, понятие треугольного и благого, в результате чего получается благой треугольник или треугольное благо. Можно связать два однородных, но разнородных представлений, например, лошадь и человека, и получить представление о кентавре. Можно попытаться связать два однородных, одновидовых, но индивидуально различных понятия, например, круга и квадрата, в одном представлении и «представить» треугольный квадрат и квадратный треугольник. Очевидно, что во всех этих случаях не осуществлен предварительный анализ (который сам всегда предполагает действие принципа тождества - закона противоречия) тех понятий (т.е. собственных определений того, что есть треугольник, благо, лошадь и т.д.), которые воображение способно «слепо» соединить. Единство представления о кентавре держится на единстве самой формы представления, единстве рассудка как функции, «познание» же, как единый акт осознающего понимания, требует непротиворечивости и отношения к условиям опыта. Таким образом, можно сказать, что хотя всякий синтез держится на единстве, на самоидентичности функции, эта самоидентичность не есть то аналитическое тождество, которое свойственно самому определению понятия. Два понятия могут быть также и диалектически связаны: в свою очередь и здесь единство представления (например, о бессмертии души или же о ее субстанциальности) будет единством рассудочного действия, а не единством содержания понятий.

¹⁴ Положение о трансцендентальном единстве самосознания, разумеется, указывает на рефлексивный характер этого положения в отношении субъекта, определенную интенциональную структуру этого акта, структуру объективации, которая впервые делает нечто объектом для сознания. В то же время Кант отмечает особую структуру модальности этого первого основоположения. Этот особый характер отмечает «необходимость возможности» праединства сознания. Тем самым Кант как бы говорит: я не утверждаю непрерывности объективации сознанием внутреннего чувства, единство трансцендентальной апперцепции просто должно всегда иметь возможность формально дать состояться акту познания. Это объединение долженствования и возможности, постулат «аподиктической возможности непрерывности сопровождения», открывает универсальный горизонт предметного определения [13]¹¹ и, собственно, впервые

обосновывает сам опыт - как в отношении непрерывности возможности познания, так и в отношении единства опыта в дискретном акте познания. Как мы пытаемся показать, во втором издании «Критики чистого разума» Кант не стремится приблизить нас к интерпретации первичного сознания как чего-то подобного «пассивному синтезу» или абсолютному первичному самоконституирующемуся потоку субъективности у Гуссерля. Однако при попытке противопоставить учение о трансцендентальной апперцепции, как «аподиктической возможности сопровождения Я мыслю», и учение об апперцепции как «неизменном сознании (unwandelbares Bewußtsein)», «численное единство (numerische Einheit) которого лежит а priori в основании всех понятий так же, как многообразие пространства и времени лежит в основании созерцаний чувственности» [А 107], в первом издании, мы сталкиваемся с существенной проблемой, поскольку первое издание, на взгляд многих кантоведческих и практически всех феноменологических интерпретаций, позволяет интерпретировать понятие апперцепции как внутренне взаимосвязанное с трансцендентной данностью.

15

Сопоставление понятий рефлексии у Канта и Гуссерля

¹⁶ Когда Кант говорит - «это должно быть так, чтобы «я мыслю» могло сопровождать все мои представления», постановка вопроса, на первый взгляд, отвечает гуссерлевской тематизации такого модуса сознания как «я могу». Однако, поскольку категории представляют собой «расчленение одной функции» и как таковые могут быть проинтерпретированы как модусы действия (Handlungen) анонимного «Ich fungiere» (к которому направлена предельная феноменологическая рефлексия), их дедукция, по Канту (на наш взгляд, и по Гуссерлю), основывается на «принципе» первоначального синтеза.

¹⁷ С одной стороны, рефлексия как всякий акт сознания необходимо переживается, однако характер рефлексивного переживания Гуссерль отграничивает от всех прочих на основании того, что в рефлексии мы имеем дело с уже свершенным редуктивным актом, который является, по мнению некоторых интерпретаторов, как бы вплетенным в событие рефлексии. Также исключительной характеристикой рефлексивного акта выступает его абстрагирующий и аналитический характер.

¹⁸ В этом смысле самоопределение рассудка (апперцепция), по Канту, само по себе не рефлексивно (в контексте объективной абсолютной рефлексии), а просто-напросто дано как факт, факт уже связанности представлений, выступающий условием опыта¹². Трансцендентальная рефлексия имеет дело с обоснованием вопроса о правомочности критической философии и, как указывают многие интерпретаторы, просто обозначает метод и условия возможности самой этой философии [14, S. 108-109]¹³, и в этом отношении не имеет дела с временным процессом. Третья сфера рефлексии - рефлектирующее суждение вкуса, - имея дело с «техникой природы» обосновывает единство опыта посредством *целеполагания*, но при этом, дедуцируя непрерывность и тождественность эстетического субъекта, не может служить основанием ответа на вопрос: как возможен непротиворечивый переход (в рамках одного метода и

одного начала рассуждения) от метафизики к физике, перенесение одних и тех же правил заключения из царства свободы - в царство природы.¹⁴

¹⁹ Если проследить кантовский ход, выводящий читателя к тому месту двусмысленности, посредством которого Кант открывает тему трансцендентальной рефлексии, то можно заметить, что оно следует за открытием самого принципа связи и функции синтеза, как основания сферы рассудка самой по себе. Соответственно, трансцендентальная рефлексия имеет своим продуктом собственно отвлеченное от содержания расчленение представления и таким образом явно не отвечает за самоидентичность субъекта. Именно здесь можно понять, почему это состояние является дискретным и лишено качества непрерывной спонтанности, которым обладают основоположения. Действительно, трансцендентальная рефлексия может быть проинтерпретирована как критическая установка трансцендентально-философствующего и, если с чем и связана в горизонте Критики, так это со способностью суждения, которая, как известно, в качестве способности выносить умозаключения, также отчасти случайна. То, что философия интерпретирует как проблему рефлексивной самотождественности сознания вообще, у Канта обозначено как объективное единство самосознания, основанием которого служит трансцендентальная апперцепция.

²⁰ С другой стороны, гуссерлевский ход также начинается с простого общего опыта восприятия (можно даже говорить о том, что знаменитая проблема противопоставления первой и второй редакции также представлена у Гуссерля и обозначается как противопоставление поздней феноменологии ранней) [15, S. 161]¹⁵.

²¹ То, в чем состоит действительно радикальное изменение всего способа тематизации тождественности сознания самому себе, у Гуссерля есть перенесение анализа рефлексии и саморефлексии во временной горизонт [15], [16], [17], [18]¹⁶. Гуссерль говорит о рефлексии в терминах временного дистанцирования. «Временное растяжение Я» и есть, по Гуссерлю, собственное поле рефлексии. Нельзя сказать, что временной анализ самонаблюдения и самого события акта сознания впервые открывает именно феноменология¹⁷, однако анализ времени у Гуссерля представляет, на наш взгляд, одно из наиболее удивительных предприятий в философии.

²² То, что пространство, которое открывается в амфиболии рефлексивных понятий, можно сопоставить с проблемным полем события акта редукции в феноменологии - достаточно очевидно. Действительно, проблема²¹ самой возможности редуктивного акта, а также специфической настроенности сознания в его интересе к предельному различению и, следовательно, «волевой оттенок», который имеет место в акте феноменологической редукции - в противовес случайному событию редукции содержания представления, которое возможно и имеет место в так называемом психологическом опыте сознания, - является характеристикой и акта рефлексии у Канта. Гораздо сложнее, однако, обстоит дело с сопоставлением так называемого «атрибутивного» использования рефлексии - когда речь идет об открытии Кантом рефлексивной способности суждения,

которая противопоставляется определяющей способности рефлексии, и о том отношении, которое имеет трансцендентальная рефлексия к такого рода способности суждения.

²³ На наш взгляд, прояснить кантовское понимание трансцендентальной рефлексии и его отношение к способности апперцепции можно с помощью попытки истолковать это понятие в контексте аристотелевского учения об уме.¹⁸ Ум божественный, согласно Аристотелю, есть не способность, а всегда уже деятельность - в противном случае «непрерывность мышления была бы затруднительна». Ум человека потому и представляет собой проблему, что невозможно ответить на вопрос, почему мы «не мыслим всегда», но если мыслим, то мыслим всегда последовательно и непрерывно. Мышление мышления у Аристотеля в этом смысле аналогично кантовскому «состоянию» трансцендентальной рефлексии, которое в общем ряду опыта сознания выступает как событие дискретное и случайное, однако как акт представляет собой действительную деятельность («энтелехиальную энергийность»), согласную с необходимыми и самодостовверными принципами мышления. При этом именно состояние трансцендентальной рефлексии является состоянием собственно различения душой (*Gemüt*) своих способностей, т.е. собственной формальности, а также состоянием предельно свободным от «иного» - всякое содержание заранее редуцируется и именно редукция ощущения как такового (как общего обозначения всякой чувственной материи) является условием события акта трансцендентальной рефлексии. Нам также важно, что Кант, как и Аристотель, специально подчеркивает отсутствие «способности» к трансцендентальной рефлексии, последняя есть именно состояние, в которое можно «впасть», а можно и не «впасть». Также важно - и здесь, на наш взгляд, открывается возможность гораздо более продуктивного сопоставления кантовского понимания «самоотнесенности» мышления с самим собой - что именно трансцендентальная рефлексия открывает изначально диалектичное в себе различие материи и формы, причем здесь следует учитывать, что понимание формы как сущности для Канта было неким само собой разумеющимся традиционно «установленным» фактом и, тем самым, рассуждение о субстанциальности рефлектирующего акта вовсе не являлось для Канта неправомерным. По меньшей мере можно сказать, что, открывая возможность различия формального и именно в отношении себя самой, душа (*Gemüt*) имеет дело с собой как с сущностью. Характерным здесь, однако, является то, что это «открытие собственной субстанциальности» является не конститутивным, не определяющим, а именно различающим, и именно это различие, на наш взгляд, и дает возможность понимать трансцендентальную рефлексия как метод трансцендентальной аналитики. Этот различающий характер и противопоставляет трансцендентальную рефлексия - способности апперцепции.

Примечания:

1. Ср. в этой связи с: [[1], *Liedtke M.* Der Begriff der Reflexion der Kant. In: Archiv für Geschichte der Philosophie 48 (1966)]. Имеет смысл кратко изложить некоторые положения этой работы, поскольку она представляет собой сжатое описание понятия рефлексии в школе Вольфа, рассматривает влияние последней на развитие Кантом понятия рефлексии в докритический период (См. также: [[2], *Liedtke M.* Der Begriff der reflektierenden

2. «Называть кантовские заметки “рефлексиями” означает противоречить кантовскому использованию этого термина, и при этом, уж точно, пополнять путаницу в отношении этого понятия» ([2], *Liedtke M.* Der Begriff der reflektierenden Urteilkraft in Kants Kritik der reinen Vernunft. Hamburg, 1964, S. 208]).
3. Приведем здесь в качестве пояснения цитату из словаря античности (E.de Jong): «Рефлексия. Акт, в котором сущее обратно относит себя на себя самое, в собственном смысле луча света. Оптическая рефлексия истолковывается и духовно. В философском отношении это обратное отношение может пониматься либо в широком смысле, к примеру, как обратное движение (reditio) к субстанции (S. th. I, 14,2: “redire ad essen tiam suam nihil aliud est quam rem subsistere in se ipsa”) или же в собственном смысле как акт духа, который имеет в качестве объекта сами акты духа (intentiones secundae) - интеллектуально (Bonaventura. Collat. de septem donis, VIII. 20: “omnis substantia intellectualis est sciens et rediens supra se reditione completa”) или же волонтактивно (voluntativ) (“potentiae immateriales reflectuntur super sua objecta; quia intellectus se intelligere, et similiter voluntas vult se velle, et diligere”) Thomas v. Aquin. I Sent. d. 17, a.5, ad 3m: cp. S.th. II-II, 24. 2) ... И то, и другое способно проникать друг в друга. Идея (когнитивной) рефлексии имеется уже в аристотелевской концепции *noesis noesos* и в неоплатоническом понимании *epistrophe pros heauton*, которое предполагает имматериальность духа. У Фомы рефлексия является: основанием познания единичного, основанием интеллектуального акта, основанием истины. Она обосновывает логику, познание душою самой себя, возможность свободы, имматериальность и бессмертие души.
- 4.
5. См., напр.: [[8], *Хайдеггер М.* Кант и проблема метафизики. Пер. с нем. О. В. Никифорова. М., 1997. Параграфы 11 и 12].
6. См., напр.: [[9], *Bassman H.* Ergebnisse einer Systemanalyse des Schematismus-Kapitels aus der «Kritik der reinen Vernunft». IX Internationaler Kant Kongress. Berlin, 2000]: «Поскольку схемы суть рефлексированные во время функции рассудка, схематизм есть ничто иное как некая рекурсивность категориальных действий рассудка во времени».
7. *Прим. ред.*: Указание на «Критику чистого разума» будем давать в международной пагинации А/В, там, где это делает автор, по изданию [[10], *Кант И.* Критика чистого разума // Кант И. Сочинения на русском и немецком языках. М.: Наука, 1994 – 2006. Т. 2. Ч.1, 2
8. Сравни с немецким текстом: «Wenn wir von allem Inhalte eines Urteils überhaupt abstrahieren, und nur auf die bloße Ver standesform darin Acht geben, so finden wir. daß *die Funktion des Denkens* in demselben unter vier Titel gebracht werden *könne* deren jeder drei Momente unter sich enthält» [[10], *Кант И.* Критика чистого разума // Кант И. Сочинения на русском и немецком языках. М.: Наука, 1994 – 2006. Т. 2. Ч.1, 2, А 70/В 95] (курсив мой – *Ю.О.*). «Если мы отвлечемся от всякого содержания суждения вообще и обратим внимание на просто форму рассудка в нем, то мы найдем, что *функция мышления* в этом суждении может быть выведена под четырем титулами, каждый из которых содержит в себе три момента» [[10], *Кант И.* Критика чистого разума // *Кант И.* Сочинения на русском и немецком языках. М.: Наука, 1994 – 2006. Т. 2. Ч.1, 2, А 70/В 95] (перевод и курсив мой). Во всех вариантах русских переводов в этом месте стоит «функции мышления», а «суждение вообще» Канта превращается зачастую в «суждения вообще»: «Если мы отвлечемся от всякого содержания *суждений* *вообще* и обратим внимание на одну лишь рассудочную форму *суждений*, то мы найдем, что *функции мышления* в них можно разделить на четыре группы, из которых каждая содержит три момента» [[11], *Кант И.* Критика чистого разума, пер. с нем. Н. Лосского, под редакцией Ц. Г. Абраканыя и М. И. Иткина. М., 1994, с. 81] (курсив мой). Ср. эту же цитату в переводе Лосского: «Если мы отвлечемся от всякого содержания *суждения* *вообще* и обратим внимание только на чистую рассудочную *форму суждений*, то мы найдем, что *функции мышления* в них могут быть разделены на четыре группы (Titel), из которых каждая содержит в себе три вида (Momente)» [[12], *Кант И.* Критика чистого разума. Перевод Н. Лосского, с вариантами переводов на русский и европейские языки. М., 1998, с. 113].
9. [[10], *Кант И.* Критика чистого разума // Кант И. Сочинения на русском и немецком языках. М.: Наука, 1994 – 2006. Т. 2. Ч.1, 2, А 65/В 90
10. «Пространство, время и все части их суть *созерцания*, следовательно единичные представления с тем многообразным, которое они в себе содержат (см. трансцендентальную эстетику): стало быть, не просто понятия, через которые одно и то же сознание содержится во многих представлениях: напротив, многие представления в одном представлении, стало быть, они сложны, и, следовательно, единство сознания находится в них как *синтетическое*, но все же первоначальное. Эта *единичность* их очень важна в применении» [А 138, примечание].
11. См.: [[13], *Kopper J.* Reflexion und Determination. Kantstudien, 108 (Erganzungshefte). W.d.G., 1976].
12. [[14], *Zeidler K.W.* Grundriss der transzendentalen Logik. Cuxhaven, 1992, S. 108109] Очевидно, что вообще говорить о рефлексивности самосознания у Канта можно только специально оговаривая терминологию, поскольку собственно самосознание как рефлексию эксплицитно рассматривают, конечно, уже Фихте и Гегель.
13. Однако вряд ли можно говорить о том, что Кант использует термин «рефлексия» в качестве родового определения особых «представлений» или же обозначает им сам критический метод. Правомерно сказать, что

рефлексия, как оператор многих интерпретаторов, зачастую используется просто как одно из возможных обозначений самого намерения Канта, но исключительно имплицитно.

14. См. работы А. С. Чернова. На одном из своих выступлений он отмечал, что возможность и объяснение такого перехода Кант так и не сумел обозначить, хотя до конца жизни пытался реализовать это свое намерение, что и отражается в его «послечритических физических» рукописях.

15. «Каким способом, однако, *имплицитно* дано то, что я представляю льва? Очевидно тем, что я обращаю к льву, что он мне противопоставлен, он видится (мой взгляд направлен на него) и т.д. Однако при этом не является необходимым то, чтобы акт восприятия “рефлектировался”. В чем здесь разница? Не одно и то же - обращать внимание на льва и, в свою очередь, на явление льва, специально обращать внимание на явление восприятия льва и, в свою очередь, на восприятие, на подразумевание того, будто лев предстает мне в таком-то и таком-то способе явления. Тогда “рефлектирование” означало бы только внимание. Однако во всяком прочем способе простого схватывания, в отличие от различающего внимания, непросто представляется лев, но одновременно и восприятие льва. И это, пожалуй, необходимость» [[15], *Husserl E. Texte zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins* (1893-1917). Hamburg. 1985, S. 161].

16. См. по этому поводу: [[16], *Mertens K. Zwischen Letztbegründung und Skepsis. Kritische Untersuchungen zum Selbstverständnis der transzendentalen Phänomenologie Edmund Husserls*. München, 1996], а также перевод И. Б. Микиртумовым третьей главы из второй части этой работы в альманахе «Метафизические исследования», №7; [[17], *Beils K. B. Transzendenz und Zeitbewußtsein. Zur Grenzproblematik des transzendental- phänomenologischen Idealismus*. Bonn, 1987]; [[18], *Held K. Lebendige Gegenwart. Die Frage nach der Seinsweise des transzendentalen Ich bei Edmund Husserl, entwickelt am Leitfaden der Zeitproblematik*. Den Haag: Nijhoff, 1966]; и работу М. Мерло-Понти «Феноменология восприятия» [[19], *Мерло-Понти М. Феноменология восприятия* / Пер. с франц. под ред. И.С. Вдовиной, С.Л. Фокина. М: «Ювента», «Наука», 1999].

17. Так, например, Анценбахер проводит интересное сопоставление философии Фомы Аквинского с феноменологией Гуссерля. На его взгляд, общим для обоих является то, что оба философа понимают сознание как «вечный» гераклитовский поток феноменов, которые суть реальные исполнения эмпирически-сингулярного субъекта; для обоих очевидно различие субъекта и сознания; оба понимают *cogito*, из которого исходит философия, как некую светскую (*mundane*) фактическую действительность. [[20], *Anzenbacher A. Die Intentionalität bei Thomas von Aquin und Edmund Husserl*. München, 1972, S. 95 и сл.]. Отсюда Анценбахер достаточно четко показывает, что учение об интенциональности Фомы Аквинского, когда тот ставит вопрос о том, является ли сознание потенцией, хабитусом или актом также приводит к постановке проблемы саморефлексии, причем согласно Аквинату: 1. Сознание определяется как рефлексия. Оно есть в строгом и собственном смысле актуально исполненный рефлексивный акт 2. Как *terminus aquo* сознание в качестве рефлексии предстает как хабитус, знание (*scientia. notitia*), причем в модусе произвольности. 3. Как *terminus ad quem* сознание в качестве рефлексии выполняет партикулярный акт. Сознание т. о. есть рефлексивное применение произвольного знания к частному акту. Анценбахер указывает, что само имя «сознание» (*conscientia*) обозначает именно применение (аппликацию) знания (*scientia*) на нечто. «Тем самым у Фомы полагается различие сознания (в узком смысле) и осознания всеобщего смыслового содержания сознания (в широком смысле)» [[20], *Anzenbacher A. Die Intentionalität bei Thomas von Aquin und Edmund Husserl*. München, 1972, S. 4345]. При этом автор работы указывает на то, что Фома, так же, как и Гуссерль, пытается рассмотреть рефлексивную структуру сознания посредством временного анализа: «В каком смысле внутри *memoria*, т.е. внутри непосредственного имманентного восприятия, чувственность (в специальном смысле чувственности) играет дополнительную роль? Фома отвечает на этот вопрос, проводя различие между рефлексивным воспоминанием и рефлексивным настоящим, - между меморативной и ретенциальной рефлексией» [[20], *Anzenbacher A. Die Intentionalität bei Thomas von Aquin und Edmund Husserl*. München, 1972, S. 44]. Причем в конечном счете у Фомы первичная прарефлексия восприятия (как нечто подобное структуре прарефлексивного пассивного синтеза субъективности у Гуссерля) оказывается основанием тождественности субъекта: «Ясно, в чем состоит методологическое значение *cognitio habitualis*. Эта хабитуально-прарефлексивная самоданность субъективности не есть, как отчетливо утверждает Фома, некое “как” вот-происходящего, соотношенное с видом акта, определенным хабитусом, и вообще не есть какое-либо сущее, которое не было бы *самой* субъективностью, вот-происходящим, оно есть сущность самой субъективности, сущность духа, и причем всецело на уровне *cognitio particularis*. Но это значит: сущность эмпирического, в простом *cognitio actualis* себя эксплицирующего сознания, конечной субъективности. Рефлексия, стало быть, заключается лишь в том, что она актуально производит только то, что хабитуально уже наличествует (*schon da ist*). Всякое рефлектирующее привнесение и опосредование заключено в некотором в-самом-себе-опосредованном предположении. Так что речь никоим образом не идет о том, что посредством рефлексии и рефлексивного анализа субъективность “онтифицируется”. что конституирующее понимается по роду конституирования. Бытие субъективности не превращается посредством рефлексии в нечто подобное сущему, субъективность есть именно прарефлексивно в себе опосредованное и само себя в этой опосредованности хабитуально презентующее, и исходя из этого никакая рефлексия не может быть не чем иным, как экспликативной идентификацией. Понимаемое под реальностью опосредованное, конституированное, фактически и есть душа и присущее ей сознание, насколько оно вообще есть сознание, реальность. Ибо опосредование, т.е. интенциональность, является прарефлексивно в самом себе опосредованным, и это прарефлексивное само-присутствие (*Selbst-Präsenz*) есть сущность субъективной реальности» [[20], *Anzenbacher A. Die Intentionalität bei Thomas von Aquin und Edmund Husserl*. München, 1972, S. 56]. С другой стороны, рассматривая феноменологию Гуссерля, Анценбахер отмечает: «...поскольку рефлексия, как имманентно направленный акт, всегда есть идентификация, поскольку она всегда ведет “к одному и тому же. идентичному самому себе Я” (Ландгребе), становится ясно, что множественные полюсы актов в себе очевидного суть одно и то же Я, что одно и то же Я проступает во всех этих актах.... что жизнь Я (*Ich leben*) в активности есть всецело не что иное, как себя-непрерывно-в-осуществляемом-отношении-раскалывание» [[20], *Anzenbacher A. Die Intentionalität bei Thomas*

von Aquin und Edmund Husserl. München, 1972, S. 85]. Анценбахер приходит к заключению, что, с одной стороны, у Гуссерля именно качество *интеративности* рефлексии «всегда новым образом ведет к переживанию идентичности я-субъекта и я-объекта, рефлектирующего и рефлектируемого акта», а с другой стороны, только то, что обозначается как прарефлексивный синтез, может быть условием «возможности "превращения" раскола Я в идентификацию» [[20], *Anzenbacher A.* Die Intentionalität bei Thomas von Aquin und Edmund Husserl. München, 1972, S. 86].

18. Мы не хотели бы здесь придерживаться интерпретации деления Аристотелем родов сущего согласно возможным родам «сказывания» о последнем исключительно в некоем «грамматологическом» аспекте. Даже если и возможно говорить о проблеме *категорий* в аспекте «основных модусов речи», то при этом нужно учитывать, что говоря о единстве высказывания, Аристотель особо подчеркивает, что это единство не является единством «порядкового характера», а имеет двоякий смысл: либо речь едина в отношении предмета определения, и тогда мы рассматриваем «сущностное» единство речи, либо она едина в отношении связанности речи в модусе какой-либо из категорий, с учетом временного определения. Таким образом, в обоих случаях аристотелевский анализ суждений имеет дело с проблематикой сущего и сущности.

Библиография:

1. Liedtke M. Der Begriff der Reflexion der Kant // Archiv für Geschichte der Philosophie 48, 1966. S. 207-216
2. Liedtke M. Der Begriff der reflektierenden Urteilskraft in Kants Kritik der reinen Vernunft. Hamburg, 1964.
3. Kant I. Gesammelte Schriften // hrsg. von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften. Berlin und Leipzig, 1923. Bd. XV.
4. Кант И. Прологомены ко всякой будущей метафизике, которая может появиться как наука // Иммануил Кант Собрание сочинений в 8-ми томах. Том 4. М.: Издательство «Чоро», 1994.
5. Kant I. Gesammelte Schriften // hrsg. von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften. Berlin und Leipzig, 1924. Bd. XVI.
6. Meier G. Fr. Vernunftlehre. Halle, 1752.
7. Meier G. Fr. Anfangsgründe aller schönen Wissenschaften, Halle 1748/49
8. Хайдеггер М. Кант и проблема метафизики. Пер. с нем. О. В. Никифорова. М., 1997.
9. Bassman H. Ergebnisse einer Systemanalyse des Schematismus-Kapitels aus der «Kritik der reinen Vernunft». IX Internationaler Kant Kongress. Berlin 2000.
10. Кант И. Критика чистого разума // Кант И. Сочинения на русском и немецком языках. М.: Наука, 1994 – 2006. Т. 2. Ч.1, 2.
11. Кант И. Критика чистого разума. Пер. с нем. Н. Лосского, под редакцией Ц. Г. Абраканяна и М. И. Иткина. М., 1994.
12. Кант И. Критика чистого разума. Перевод Н. Лосского, с вариантами переводов на русский и европейские языки. М., 1998.

13. Kopper J. Reflexion und Determination. Kantstudien, 108 (Erganzungshefte). W.d.G., 1976.
14. Zeidler K.W. Grundriss der transzendentalen Logik. Cuxhaven, 1992.
15. Husserl E. Texte zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins (1893-1917). Hamburg. 1985.
16. Mertens K. Zwischen Letztbegründung und Skepsis. Kritische Untersuchungen zum Selbstverständnis der transzendentalen Phänomenologie Edmund Husserls. München, 1996.
17. Beils K. B. Transzendenz und Zeitbewußtsein. Zur Grenzproblematik des transzendental- phänomenologischen Idealismus. Bonn, 1987.
18. Held K. Lebendige Gegenwart. Die Frage nach der Seinsweise des transzendentalen Ich bei Edmund Husserl, entwickelt am Leitfaden der Zeitproblematik. Den Haag: Nijhoff, 1966.
19. Мерло-Понти М. Феноменология восприятия / Пер. с франц. под ред. И.С. Вдовиной, С.Л. Фокина. М: «Ювента», «Наука», 1999.
20. Anzenbacher A. Die Intentionalität bei Thomas von Aquin und Edmund Husserl. München, 1972.

The concepts of apperception and reflection in Kant and the concept of reflection in Husserl

Yulia Orlova

Russian Federation

Abstract

The article considers reflection as a method and condition of the transcendental philosophy of Kant and Husserl. At the beginning, the author refers to Kant's predecessors who used the term reflection (Wolf, Baumgartner) and concludes that Kant, when referring to reflection, rather adheres to the tradition laid down by Leibniz. Based on the text of the "Critique of Pure Reason", the article argues that it is with the help of reflection that the formation of a priori categories and a priori synthetic principles can be explained. The author distinguishes between reflection and the transcendental unity of apperception and examines, within the framework of the phenomenological interpretation of the "Critique of Pure Reason", the role of this unity in the predilection of sensory diversity. The article shows the continuity in the understanding of reflection between transcendental phenomenology and Kant's philosophy. In Husserl's philosophy, reflection as a method is associated with reduction and contemplation. The author dwells on the features of the use of reflection in Husserl's studies, which include, first of all, the temporal language of description and the dependence of reflection on the phenomena to which it is directed.

Orlova Yulia Olegovna (1970 2011) – is a Russian philosopher, Ph.D., in 1998 - 2011 worked at the Department of Ontology and Theory of Cognition of the Faculty of Philosophy of St. Petersburg State University.

Keywords: reflection, method, consciousness, transcendental unity of apperception, Husserl, Kant

Publication date: 30.05.2023

Citation link:

Orlova Y. The concepts of apperception and reflection in Kant and the concept of reflection in Husserl // Studies in Transcendental Philosophy – 2023. – V. 4. – Issue 1-2 [Electronic resource]. URL: <https://transcendental.su/S271326680025802-2-1> (circulation date: 13.05.2024). DOI: 10.18254/S271326680025802-2