

ложений чистого рассудка. — В кн.: Кантовский сборник. Калининград, 1982, вып. 6, с. 19—21.

<sup>10</sup> Ленин В. И. Конспект «Науки логики». — Полн. собр. соч. 2-е изд., т. 29, с. 83.

<sup>11</sup> См.: Benneth J. Kant's Analytic. Cambridge, 1966, p. 164.

<sup>12</sup> См.: Broecken (Klaß) R. Der Amphibolien-Kapitel der Kritik der reinen Vernunft. Der Übergang der Reflexion von der Ontologie zur Transzendentalphilosophie. Diss. Köln, 1970, S. 13.

Л. А. КАЛИННИКОВ

### «Критическая» рефлексия как гносеологическое средство

Роль рефлексии в процессе познания — одна из весьма сложных и важных гносеологических проблем. В последнее время интерес к ней растет в связи с выдвиганием на первый план проблем герменевтики. Для диалектико-материалистической гносеологии рефлексия и саморефлексия в качестве проявления активности субъекта в процессе познания — хотя и не новая, но никак не ставшая еще традиционной тема.

В этой небольшой статье хотелось бы отметить несомненную заслугу Канта в выделении «методологической» рефлексии по поводу использующихся гносеологических средств, как способа усмотреть истину в процессе познания и избежать возможных ошибок. Часто весьма легко соглашаются с Гегелем в его упреке Канту: последний-де не замечает логического круга в своей постановке вопроса<sup>1</sup>, каковой явно себя обнаруживает, если продолжить рассуждения хотя бы еще на один шаг: «...желать познавать до того, как познаем, так же несуразно, как мудрое намерение того схоластика, который хотел научиться плавать прежде, чем броситься в воду»<sup>2</sup>. Сам Гегель, обнаружив этот гносеологический, или, что то же, методологический, круг<sup>3</sup>, ничего против него не имеет: в абсолютном смысле, поскольку имеет место, с его точки зрения, абсолютное тождество бытия и познания, средства познания и результаты познания тождественны. Однако в относительных актах познания (промежуточных актах) круг постоянно размыкается и оказывается моментом более сложного, спиралеподобного, движения познания, при котором то, что только что было результатом, само становится средством — и в таком виде дает новый результат...

У Канта же как раз в абсолютном смысле нет никакого круга, поскольку он постоянно разрывается самостоятельным по отношению к миру организованного опыта аффицируемым вещами в себе материалом: предмет познания не может быть признан полностью результатом примененных познавательных средств. В кантовской гносеологии, как пишет А. С. Кармин, «двуслойное» строение предмета познания отражает двойственность источников его «объективного» существования. Его пер-

вый, «поверхностный», слой — это заданное действием вещей в себе на нашу чувственность существования явлений, а другой, «глубинный», слой — закономерная связь, установление которой в предмете есть дело рассудка»<sup>4</sup>. Признавая на уровне одного «слоя» абсолютную нетождественность объекта и субъекта, бытия и мышления, Кант не признает наличия здесь абсолютного круга и различает (даже противопоставляет в известной мере) рефлексию как «предварительную (пропедевтическую) критику разума» (3, 692) полученному на ее основе знанию — «метафизике природы и нравов». Таким образом, нельзя отрицать наличия кругового движения познания, но нельзя эту черту познания абсолютизировать (как это сделал Гегель, как это делают современные философы-герменевтики).

Необходимо отметить, что во всем грандиозном замысле Канта рефлексии как средству самоотчета индивида в событиях своей душевной жизни отводится определяющее место. Многоуровневая система априорных трансцендентальных способностей души, согласно намерениям и замыслу Канта, предстает в двух функциях. Первая функция — это безотчетно — подсознательное, феноменологическое по философской сути организующее воздействие указанных способностей на сам по себе неопределенный, бесформенный объект (мы можем и не знать, например, как работает физиология и биохимия пищеварительных органов, снабжая организм необходимой для него энергией). Кант писал, что «ведь обычно мы учимся познавать наши силы только благодаря тому, что мы их испытываем. Природа, следовательно, связала назначение наших сил с представлением об объекте *еще до знания нашей способности*» (курсив мой.— Л. К.) (5, 136).

Вторая же функция — это самоотчет субъекта, осуществляемый с помощью процедур философской «критики», в том, какие способности и на каком своем уровне использованы в том или ином акте познания. Точно ориентироваться как в мире чувственной природы, так и в мире сверхчувственной природы<sup>5</sup> мы (в качестве субъектов познания) сможем только в случае этой постоянной рефлексии над своими познавательными действиями.

Поэтому уместно, как нам кажется, выдвинуть тезис о наличии у Канта *многоуровневой* системы рефлексивного использования познавательных способностей, без которой фактически невозможно осуществить качественного различия познавательных сил, составляющего одно из важнейших приобретений «критической» философской системы.

«Рефлексия,— пишет Кант,— есть осознание отношения данных представлений к различным нашим источникам познания, и только благодаря ей отношение их друг к другу может быть правильно определено. ...Все суждения и даже все сравнения нуждаются в *рефлексии*, т. е. в различении той познава-

тельной способности, к которой принадлежат данные понятия» (3, 314). Но именно в этом и заключается вся сущность философии как *критики* разума. Критика разума играет пропедевтическую роль по отношению к «эмпирической философии», которая рассматривается Кантом как «знание разума, основанное на эмпирических принципах» (3, 685), т. е. метафизика природы. Такова же роль критики и в отношении метафизики нравов, основанной на не менее очевидных для разума принципах. Основоположник классической немецкой философии пишет, что «разложение всего нашего трансцендентного знания на его элементы (как изучение нашей внутренней природы) само по себе имеет немалое значение, а для философа составляет даже долг» (3, 592). «Чрезвычайно важно,— не устает повторять философ эту задушевную мысль,— *обособлять* друг от друга знания, различающиеся между собой по роду и происхождению, и тщательно следить за тем, чтобы они не смешивались со знаниями, которые обычно связаны с ними в применении» (3, 686). Не отдавая себе отчета, для каких целей и какие познавательные способности используются в том или ином случае, познающий субъект неизбежно увязает, согласно Канту, в трясине логической неразберихи и путаницы паралогизмов и амфиболий, как это случилось, например, с Лейбницем и его последователями. Если отвлечься от субъективно-идеалистических трансцендентализма и априоризма относительно первой функции познавательных способностей, такая рефлексия вполне соответствует реальной практике научного мышления, играя в нем все более важную роль по мере усложнения познавательных средств.

Самый фундаментальный рефлексивный акт применения способностей души (высший уровень рефлексии) выражается в том, что пользующийся ими субъект имеет возможность осознать, какие из трех универсальных способностей и как применяются в том или ином случае. «Способности души могут быть все,— пишет Кант в «Первом введении в критику способности суждения»,— сведены к следующим трем:

*Способность познания.*

*Чувство удовольствия и неудовольствия.*

*Способность желания.*

Однако в основе применения всех этих способностей всегда лежит познавательная способность, хотя и не всегда познание...» (5, 152). Если этих способностей не различать, что, с точки зрения Канта, в области философии постоянно и делается, поскольку провоцируется лежащей в основе всех трех способностей способностью познания,— то возникают особые паралогизмы и амфиболии, которые заключаются, главным образом, в смешении принципов и понятий природы и принципов и понятий свободы, а соответственно и объектов эмпирических и надэмпирических. Эти ошибки нельзя полностью



отождествлять с ошибками неразличения «сказанного с условием» от «сказанного без условия», хотя они часто сопровождаются именно такими ошибками.

Рефлексивное различение этих способностей души опирается на «чувство присущей разуму потребности, выделяющееся в качестве остатка»<sup>6</sup> в случаях, когда познающий субъект выходит за пределы опыта. Это-то чувство и помогает субъекту и говорит ему, что «можно вполне избежать какого бы то ни было заблуждения, если не брать на себя дерзость судить о чем-либо, не располагая всем необходимым для производства данного суждения»<sup>7</sup>. Это «чувство» можно отождествить с *Naturanlage* — природным дарованием, «естественной склонностью»<sup>8</sup> к метафизике, которое, как только оно актуализируется, должно быть немедленно подвергнуто критической рефлексии.

Абсолютизация гносеологического момента («способности познания»), иными словами, гносеологизация сознания, берущая в европейской философии начало у Сократа, добро и красоту подчинившего и растворившего без остатка в истине, и еще больше утвердившаяся в новоевропейской философии XVII—XVIII вв., поскольку развивающаяся буржуазия нуждалась в научных знаниях и считала науку средством, способным разрешить все социальные противоречия и беды,—усилиями Канта была поколеблена, по крайней мере, на некоторое время, прежде чем в философии XX столетия не была окончательно разрушена<sup>9</sup>. Сам мыслитель писал по этому поводу: «Правда, философы, заслуживающие, впрочем, всяческой похвалы за основательность своего образа мыслей, объявили это различие лишь мнимым и стремились свести все способности к одной только познавательной способности. (Тут, по всей вероятности, имеются в виду такие философы, как М. Мендельсон, Ф. Г. Якоби, И. Г. Гаман.— Л. К.). Однако можно очень легко показать, и с некоторых пор уже поняли,—осторожно замечает он,— что подобная попытка внести единство в это многообразие способностей, попытка, предпринятая вообще-то в подлинно философском духе, тщетна» (5, 110). Конечно, последние слова могли быть отнесены Кантом лишь к небольшой группе его непосредственных учеников и сторонников, таких как К. Л. Рейнгольд, или И. С. Бек, или И. Г. Фихте в ранний период своей деятельности, до создания системы наукоучения. В наукоучении с этой идеей Канта о специфических качественных способностях души фактически было покончено: Фихте подчинил их все практическому разуму (или способности желания). Однако это был шаг, все еще соответствующий интенциям Канта, исходившего из идеи примата практического разума над теоретическим. Как пишет П. П. Гайденко, «в отличие от докантовского рационализма (а отчасти — в отличие и от Канта) (тут следовало бы сказать, что не отчасти, а весь-

ма существенно отличаясь от Канта.— Л. К.), он [Фихте] целиком укоренил сознание человека в его *воле*, т. е. в *практически-нравственной* сфере, и лишил теоретическую способность человека — способность знания — всякой самостоятельности»<sup>10</sup>.

Непосредственно к этому уровню рефлексии примыкает трансцендентальная рефлексия рассудка, которая призвана распознавать, «сравниваются ли представления друг с другом как принадлежащие к чистому рассудку или к чувственному созерцанию...» (3, 334). Относительно рефлексии более высокого уровня роль трансцендентальной рассудочной рефлексии заключается в том, что, отделив феномены от ноуменов, она ноумены передает в распоряжение этой более высокой рефлексии, которая устанавливает, какой смысл имеют данные ноумены: абсолютно негативный, поскольку им ничто не соответствует в действительности, регулятивный, поскольку они могут быть использованы для систематизации рассудочного знания, или практический. Ведь ноумены в системе «критической» философии представляют два их вида: абсолютно бессодержательный вид и вид ноуменов содержательных<sup>11</sup>.

Трансцендентальной рефлексии рассудка предлежит система эмпирической рефлексии его, состоящей из аксиом созерцания, антиципаций восприятия, аналогий опыта и постулатов эмпирического мышления вообще (3, 236). Субъективно-идеалистический априоризм — только одна сторона деятельности рассудка, при которой рефлексия как бы находится в тени. Кант пишет о роли рефлексии в актах определяющей способности суждения, противопоставляя ее рефлектирующей способности суждения, где рефлексия выходит на первый план, следующее: «В отношении всеобщих понятий природы, только среди которых вообще возможно то или иное понятие опыта (без особого эмпирического определения), рефлексия имеет уже свое предуказание (Anweisung) в понятии природы вообще, т. е. в рассудке, и способность суждения не нуждается в особом принципе рефлексии, а схематизирует рефлексию а priori и применяет эти схемы к каждому эмпирическому синтезу, без которого не было бы возможно ни одно суждение опыта. Способность суждения действует здесь в своей рефлексии так же, как определяющая способность, и ее трансцендентальный схематизм служит ей также правилом, под которое подводятся данные эмпирические созерцания» (5, 116—117).

Вторая сторона деятельности рассудка заключается в возможности самоотчета: рассудок осознает, что та или иная сфера знания строится с помощью каркаса аксиом, антиципаций, аналогий, постулатов в соответствующем наборе их. Без этого самоотчета не избежать различного рода ошибок.

Здесь имеет место естественно полученная в ходе аналитического разложения синкретически целостного знания ситуация его строения как бы (тут вполне применимо кантовское als

об — как если бы) по принципу от абстрактного к конкретному<sup>12</sup>, фактически тождественная движению мысли от простого к сложному, от менее содержательного к более содержательному в условиях синтетического сложения элементов, найденных в предшествующем анализе.

Не меньшее значение имеет рефлексия и по отношению к чувственному созерцанию и его формам.

Таким образом, повсеместно, в глобальном плане проводящаяся рефлексия — это не что иное, как попытка строго определить гносеологические условия возможности того или иного вида знания (в ситуации, когда эти виды знания — факт действительности), начиная от знания о чувственной природе и кончая знанием о природе сверхчувственной. Современные гносеологические и методологические исследования, выделяя различные основания изучаемых научных теорий: гносеологические, логические, языковые, фактуальные, следуют в этом отношении по пути, впервые проложенному Кантом. Идея относительности знания, определяемой использованными познавательными средствами, дает возможность отличать предмет научного знания и изучаемый объект, проводить относительное различие между ними. У Канта же имеет место феноменологическое их отождествление, с одной стороны, и агностицистское противопоставление — с другой, и вместе с тем, попытка преодолеть агностицизм при опоре на самостоятельные возможности практического разума, качественно отличного от разума теоретического, и на рефлексивную способность суждения в ее регулятивном применении, т. е. на телеологическую способность суждения.

<sup>1</sup> А эту постановку Гегель красноречиво описывает в § 10 «Малой логики»: «Одна из главных точек зрения критической философии состоит в том, что прежде чем приступить к познанию бога, сущности вещей и т. д., должно подвергнуть исследованию самое *способность познания*, чтобы убедиться, может ли она нам дать познание этих предметов, следует-де познакомиться с *инструментом* раньше, чем предпринимать работу, которая должна быть выполнена посредством него; если этот инструмент неудовлетворителен, то будет напрасен потраченный труд». — Гегель. Энциклопедия философских наук. Ч. 1. Логика. М. — Л., 1929, с. 27.

<sup>2</sup> Там же, с. 27—28.

<sup>3</sup> Нарский И. С. отметил, что «идея «круга» в понимании появилась впервые задолго до Гадамера, во «Введении» к «Феноменологии духа» Гегеля» (см.: Нарский И. С. Современная буржуазная философия: два ведущих течения начала 80-х годов XX века. М., 1983, с. 72). Более точно, это идея «круга» в познании, но любые формы герменевтических кругов берут начало в этом универсальном гносеологическом «круге»: ведь понимание — неперменная сторона познания.

<sup>4</sup> Кармин А. С. Проблема субъекта и объекта в кантовской теории познания. — В кн.: Кантовский сборник. Калининград, 1983, вып. 8, с. 48.

<sup>5</sup> Необходимо здесь обратить внимание на то, что не только чувственная, но и *сверхчувственная* природа не составляет трансцендентного мира, а принадлежит «природе в самом общем смысле слова» (4(1), 362). Кант самым решительным образом возражает против идеи *гетерономии* воли, т. е. такого положения вещей, когда *что-то другое* (4(1), 274) заставляет волю



поступать определенным образом согласно закону. Моральная свободная воля самодостаточна, она сама себя детерминирует и не нуждается ни в чем постороннем как детерминирующем факторе. *Мир свободы*, или *сверхчувственный мир, умопостигаемая природа*, в подлинном смысле слова есть *causa sui*. Никакого отношения к надприродному, трансцендентному в традиционном теологическом смысле здесь нет и в принципе не должно быть. Кант употребляет выражение «*умопостигаемый субстрат*», наряду с «чувственным субстратом» (5, 154), постоянно подчеркивая этот посюсторонний характер интеллигибельного мира свободы.

<sup>6</sup> Кант И. Что значит ориентироваться в мышлении? — В кн.: Кантовский сборник. Калининград, 1982, вып. 7, с. 111.

<sup>7</sup> Там же, с. 112.

<sup>8</sup> См.: Киссель М. А. «Критика чистого разума» как первый опыт философии науки. — Вопросы философии, 1983, № 10, с. 116.

<sup>9</sup> Гипертрофия аксиологии и праксеологии на основе их иррационалистической интерпретации и, напротив, всяческое уничтожение гносеологии стали рассматриваться историками философии как специфический показатель перехода буржуазной философии от этапа ее классического развития к современному периоду общего кризиса и почти всеобщей реакции. См., например: Мамардашвили М. А., Соловьев Э. Ю., Швырев В. С. Классика и современность: две эпохи в развитии буржуазной философии. — В кн.: Философия в современном мире: философия и наука. М., 1972.

<sup>10</sup> Гайденко П. П. Философия Фихте и современность. М., 1979, с. 131.

<sup>11</sup> См. Калинин Л. А. Постулаты практического разума в свете кантовской философии истории. — В кн.: Кантовский сборник. Калининград, 1983, вып. 8, с. 19—22.

<sup>12</sup> См.: Киссель М. А. «Критика чистого разума» как первый опыт философии науки, с. 114.

А. Ф. КУДРЯШОВ

### Вклад И. Канта в разработку категорий сущности и явления

Общезвестны слова Маркса о том, что «если бы форма проявления и сущность вещей непосредственно совпадали, то всякая наука была бы излишня»<sup>1</sup>. Любой материальный объект как бы удвоен на явление и сущность, и такое удвоение выступает как объективное основание разделения всего научного и философского знания на описательный и объяснительный компоненты. «Описание объекта есть познание его со стороны явления (так называемый феноменологический подход), а объяснение — познание со стороны сущности (так называемый нефеноменологический подход)»<sup>2</sup>. Развитие научного знания приводит к открытию все новых и новых сущностей, позволяющих объяснить известные и предсказать неизвестные явления. В тесной связи с этим развиваются и философские представления о категориях сущности и явления. Пожалуй, любой крупный философ так или иначе обращался к анализу этих категорий, хотя зачастую и называл их другими именами. Не мог пройти мимо них и Кант, несмотря на то, что в «критике чистого разума» термин «сущность» вообще не используется. Кант анализирует соотношение сущности и явления в терминах априор-