

*Окороков В. (Днепропетровск)*

## **ОЧЕВИДНОСТЬ КАК ФУНДАМЕНТАЛЬНАЯ ПРОБЛЕМА «ЧИСТЫХ НАУК» (ДЕКАРТ И ГУССЕРЛЬ У ИСТОКОВ СОЗНАНИЯ)**

Там, где в средневековом мышлении царило сомнение, способное стать основой философского учения, но не науки, Декарт возводит систему очевидностей, ибо понимает, что это единственный путь к новой науке, которая, вслед за математикой и логикой, должна подчиняться требованиям не эмпирии (чувственности), а теории (разума). Последовательно пройдя в своем сознании этапы построения практически всех известных ему наук, Декарт заключает, что единственный движитель научного мышления — это ясность и отчетливость, а потому и все научное содержание человеческого сознания должно основываться на очевидностях. Эмпирические факты всегда были признаком бытия мира, который не дается человеку со всей достоверностью, одни лишь «очевидности» являются признаком бытия сознания, сомневаться в бытии которого не приходится в силу того, что вместе с ним исчезнут и все возможные атрибуты мышления.

В этой связи Декарт заключает, что идеи лишь тогда очевидны, когда они ясны и отчетливы. Но в этом случае и путь к очевидности должен основываться на умственном интуитивном действии. Иначе говоря, в век «развитой науки» и окрепшего разума интуиция становится важнейшим средством, методологическим основанием точного (научного) познания, в отличие от предшествующей эпохи, когда роль такого основания отводилась вере, а доверие к «примитивному» разуму почиталось за ошибку. В поисках ответа на запросы «новой науки и философии» Декарт создает правила «очевидности» и применяет их к традиционному знанию с целью проверки его на наличие столь же ясной и очевидной истины, что и открывшаяся ему. Если нет других истин, кроме метафизических, то его теория неверна, но если «правила» приведут к другим истинам, то это открывает новый путь движения науки.

Следуя открытым принципам, Декарт находит новое фундаментальное правило («я мыслю, следовательно, я существую»), которое является уже не просто утверждением, а несет в себе печать чистой интуиции. Открытие этого онтологического правила позволяет ему заключить, что его предположения относительно очевидностей сознания верны, а значит верен и новый метод «нау-

ки». Традиционные мышление и наука не выдержали давления в поле «картезианских скобок»; результатом такой простейшей «очистки» и явилось «открытие» рационализма. Декарт фактически конституирует сущность бытия «научного» мышления, связывает ее с очевидностью и проводит демаркацию между традиционным и новым знанием. Рациональность и явилась границей новой «науки». «Самопрозрачность» я — вот основа картезианства.

Всякое мышление принадлежит только «мышлению как таковому» — оно субстанциально, а, следовательно, делает гораздо позже вывод Гуссерль, беспредпосылочно. И постольку, поскольку все, связанное с мышлением, принадлежит этой субстанции, то для характеристики «утверждений» достаточно лишь одного: чтобы они в поле такой «абсолютной самоочевидной субстанции» выглядели ясно и отчетливо. Поэтому все виды знания должны стремиться к ясности и отчетливости. Методологическое сомнение и есть процесс демаркации научных (ясных и отчетливых) и ненаучных конструкций. В этом смысле Декарт выдвинул подлинно неопозитивистский принцип. С другой стороны, только после открытия картезианского измерения могло возникнуть экзистенциальное сознание, ибо проявления последнего (например, страх и ужас) являются очевидными (ясными и отчетливыми) только в картезианском измерении. Может быть поэтому следующим шагом становления картезианской мысли стали *Мысли* Паскаля?

Поиск очевидных оснований для новой (аналитической) математики позволяет Декарту по аналогии выстраивать основания любой науки. Все науки в картезианском измерении становятся очевидными, так как построены в соответствии с принципами математики, которая раскрывается как наука о самых глубинных принципах бытия мира. «В вещах, — пишет Декарт, — я постигаю ясно и отчетливо, по крайней мере то, что постигается в предмете чистой математики» [2, с. 64]. Это, вероятно, одно из первых отчетливо выраженных проявлений метафизики присутствия.

Декарт одним из первых в мировой философии в поисках очевидных оснований осмелился совместить математику и логику. И если первая задавала «образцы очевидностей», то вторая являлась основой для разработки самого рационального метода, то есть как раз и явилась в картезианском измерении той «наукой», которая создавала «правила» демаркации очевидного (научного) и ненаучного.

Декарт находит также новые условия для усиления позиций теоретического мышления. Пока мышление не было спроецировано на бытие (или наоборот), человек не мог выйти за пределы объективных «сущностей», приходящих в сознание извне (будь — то божественное или материальное). Европейская метафизика, основанная на тождестве мышления и бытия, не знала, собственно, что

есть бытие и что есть сознание. Лишь в Новое время Декарт открыл условия «бытия мысли» через анатомию человеческого существования («я мыслю, следовательно, существую»). Самоосуществление «я» привело в дальнейшем к детальному анализу условий бытия разума и к его дифференциации; а рациональность явилась спутником онтологического прояснения мысли, которое репрезентировало себя прежде всего в ясном и отчетливом (самоочевидном) «слое мышления». Смысл и сопутствующее ему понимание оказались заложниками онтологии, ибо формировались с этого момента в рамках имеющейся схемы мышления, базирующейся на ясности и отчетливости самоочевидных понятий. Декарт потому и явился основоположником философии Нового времени, каковым его признают, практически, все современные философы, что впервые отчетливо указал на необходимость поиска аподиктических оснований онтологического мышления; фактически же, он открыл его априорный слой (всегда в дальнейшем опирающийся на самоочевидности).

В свою очередь, рациональность по существу сформировала условия власти дискурса, ибо уже в картезианской транскрипции в неявной форме обозначилась роль языка (как «дома самоочевидностей»). Это явление Хабермас назвал «тотализацией мышления», начинающего формировать новые дискурсы как проявления таких «тотальностей» и новые типы рациональности.

Фактически, рационализация есть завершающая фаза структурирования мышления как такового (мышления в себе) в соответствии с науками или, точнее, в соответствии с иерархией самоочевидностей. «Еще со времен Т. Гоббса, — пишет К.-О. Апель, — речь идет о рациональности как основе для теоретического и практического разума» [1, с. 61]. Она — источник самопрояснения, в котором всем видам деятельности человека ставятся в соответствие определенные процедуры мышления. «Опытные науки Нового времени и ставшая автономной мораль доверяют рациональности лишь своего собственного образа действий и его метода» [8, с. 101]. Картезианская рациональная трансформация мышления заключается в том, что происходит экспликация метода поиска точных оснований для механистических наук на «науки о духе», вследствие чего ранее «божественные» науки вдруг обретают человеческую почву под собой.

Недаром плодами картезианского открытия воспользовались прежде всего представители Просвещения. И религия, и мораль, и право, и этика, ранее неизменно опиравшиеся на божественные «сущности», обрели статус естественных, то есть описываемых посредством разума, тождественного действительности. Фактически, до Декарта «науки о духе» выступали как данность, не требующая рациональных усилий, их «предметом» была вера, и по-

этому они ускользали от разума. Просвещение, по-своему модифицирующее интенцию «я мыслю, следовательно, я существую», начинает понимать ее в когнитивной плоскости: «науки ориентированы (мыслятся) в самом сознании, следовательно они существуют», то есть они естественны.

Но Декарт, охваченный азартом все новых научных открытий, не обратил внимания на то, что вводимое наукой в слой очевидностей рано или поздно становится догматикой и часто мешает дальнейшему продвижению науки, поэтому необходимо понять, как «очевидности» превращаются в догмы. Эта проблема превышала его силы, так как не был конституирован трансцендентальный мир, а позитивизм не успел показать свою «изнанку», точнее наука еще не проявилась в своей негативной форме, когда, с одной стороны, эмпирические факты противоречат теории, а, с другой, — открытия теории не подтверждаются на практике. Эту проблему решил Гуссерль. Он уже четко себе представлял, что есть система общеобязательных знаний («чистых наук»), которая приковывает мышление к априорному слою, и попытался продумать самоочевидность их оснований.

После того как Дильтей развел естественные и исторические науки, важнейшим условием существования человека становится понимание. Доказательные науки не учили и не могли научить «понимать» сознание; даже психология, которой Гуссерль первоначально (до критики Фреге) отдавал предпочтение, — всего лишь объяснительная наука, построенная на фактах. Осознав, что единственным средством, которое может помочь разобраться в проблемах «чистых наук», являются сами эти науки, а, вернее, анализ того, как они являются сознанию, Гуссерль сумел пойти дальше Декарта.

Скрытой мотивацией беспредпосылочности, возведенной Гуссерлем в ранг одного из важнейших условия бытия новой философии (феноменологии), является проблема значимости очевидностей для нашего мышления. За понятием «очевидность» скрывается тот огромный разрыв, который образовался между эмпирическим и теоретическим знанием, точнее, тут скрыта древняя проблема образования знания. Ее разрешение открывает путь к проблеме абсолютности, идеальности и бессмертия. Гуссерль считал, что нашел путь к пониманию проблемы очевидности, вот почему уже в *Логических исследованиях* он говорит «от имени Бога»: «Только наука может решать, и ее решение несет на себе печать вечности» [4, с. 171]. Если исходить из самого сознания, самоочевидного для себя, то можно сделать вывод: нет другого подхода к разрешению проблемы аподиктичности и трансцендентальности, этих скрытых параметров, сопутствующих солипсизму. Ведь и согласно коммуникативной философии в «другом» мы

видим только его сознание, а поворот к посылкам социума лишь ведет к поиску нового бога. Следовательно, феноменология движется по пути, хорошо известному истории философии.

Скрытой посылкой феноменологии, претендующей на беспредпосылочность, является очевидность. В этом аспекте Гуссерль фактически *начинает* построение своей теории в точности как Декарт. Он, как и Картезий, первоначально исследует границы математической очевидности, но уже при *конституировании* ее границ значительно с ним расходится. Декарт на основе «правил» пытается разметить глубину ясных и отчетливых утверждений, тогда как сама граница очевидностей в его теории еще очень прозрачна. Гуссерль идет гораздо дальше и на основе предельных редукций сознания пытается провести демаркацию очевидного и обыденного. В рамках феноменологической науки очевидно то, что выдержало испытание процедурой «эпохе».

Когда у Гуссерля возник «внутренний» спор между логикой и психологией по поводу легитимации границ сознания, то, первоначально склонявшийся в пользу второй, он, под давлением аргументации Фреге, изменил свои взгляды. Этот внутренний спор о первичности посылки мышления решился в пользу логики. После этого Гуссерль повел последовательный процесс «очищения» логики от всего, размывающего ее очевидность: натурализма, психологизма, истории и т.д., словом, всего, несущего в себе зерно релятивизма. В критике натурализма устранялись именно те моменты, «которые способны подвергнуть опасности достижение абсолютной очевидности» [9, с. 16]. Релятивность, ставшая к началу XX в. внутренней проблемой естествознания и культуры в целом, проникла и в истоки философии, ибо к этому времени не осталось ни одного «метафизического начала», достаточно ясного и очевидного, чтобы на него можно было перенести бремя «чистоты философии».

Углубившись в проблему «чистоты логики», Гуссерль отчетливо начинаеt понимать, что вся система наук построена по принципам «очевидностей». Следовательно, по этим принципам должна быть построена и предельная беспредпосылочная наука философия; в таком виде она становится феноменологией или «наукой о строгости и чистоте очевидностей». При построении этой науки Гуссерль понимает, что без «критерия чистоты очевидностей» ее не построить. В то же время история показывает: то, что было очевидным для науки ранее, в настоящее время таковым не кажется. «Очевидность» лишь очень хрупкий инструмент в руках науки, с которым та явно не справляется. «Границы аподиктической очевидности заданы границей нашего знания, поэтому следует искать нечто настолько самоудостоверяющее, что его совершенно невозможно отрицать.

Гуссерль предложил реализовать эту феноменологическую интенцию «через описание феноменов», которые предстают сознанию после осуществления «эпохе», т.е. после заключения в скобки наших философских воззрений и убеждений, связанных с нашей естественной установкой» [7, с. 369–370]. Гуссерль реализовал мечту столетия послетрансцендентального мышления, наиболее отчетливо выраженную Махом в принципах «экономии мышления» и «описательности как идеала наук». Он разработал «строгие», «научные» принципы описания очевидностей и назвал такую постановку проблемы беспредпосылочностью. Формулу начертал еще Пирсон: необходимо воздерживаться от суждений до тех пор, пока не будут найдены последние аподиктические и неопровержимые данные. Свои данные феноменологи находят в сознании; существование сознания, как учил Декарт, является непосредственно очевидным.

Естествен и дальнейший ход гуссерлевской мысли: если само сознание очевидно, то, стало быть, важно обнаружить с чем оно работает. Безусловно, его предметом не являются вещи и факты, ведь это область материи (и Бога). Они лишь «являются» нашему сознанию. И здесь Гуссерль делает важный вывод, который был всегда очевиден для религии, но вовсе не очевиден для науки. Модусы такой явленности сознанию суть эйдетические сущности. Ведь наука как правило отмежевывалась от религии и стремилась иметь дело с вещами. За метафорой Гуссерля «назад к вещам» скрывается открытие важнейшего свойства очевидности сознания: вещи всегда являются ему только в виде «сущностей», ведь и само оно способно оперировать лишь сущностями. Феноменология — наука о сущностях, а не о вещах. Остается только одна проблема, проблема трансформации «естества» вещи (мира) в «чистую сущность» для сознания, то есть проблема эйдетически чистого (достоверного и непогрешимого) усматривания вещи.

Важнейшую задачу феноменологии Гуссерль увидел в предварительном «очищении» вещи (раз уж она попала в поле «зрения» мышления) от исторической «шелухи» псевдонаучных знаний, привнесенных в нее в тот период истории человечества, когда оно еще не знало правильного (феноменологического) пути усмотрения вещи, проще говоря, не знало о естественной очевидности сознания. Соответственно, оно не знало о возможности в соответствии со своей сущностью понимать весь мир сквозь призму «строгих» инструментов науки (без очевидных сущностей нет науки), кстати говоря, это уже хайдеггерианская версия феноменологии; и о том, что очевидность может быть только предметом описания, так как сознание не знает других «инструментов» работы с сущностями. Стало быть, задача феноменологии — подобрать правильные инструменты для работы с «очевидностями». «Если

[...] размышление о смысле познания должно иметь в качестве результата не просто мнение, но, в соответствии с выдвигаемым здесь строгим требованием, основанное на очевидности [...] знание, тогда это размышление должно осуществляться как чистая сущностная интуиция данных на основе показательных переживаний мышления и познания» [3, с. 39].

Неизбежным следствием феноменологии, построенной на очевидности, остается проблема солипсизма. Гуссерль и сам понимал, что это важнейшая для феноменологии проблема, но ведь даже в конце XX в. никто из философов не может поручиться за то, что есть иные (несолипсистские) пути к «чистым наукам», таким как логика, математика и метафизика.

Хайдеггер, сопоставляя картезианское и гуссерлианское понимание очевидности, находит, что послекартезианская «забота о достоверности» искажает позитивные приобретения феноменологии Гуссерля в трех аспектах: 1) в аспекте самой интенциональности; 2) в аспекте трактовки очевидности; 3) в аспекте определения феноменологического исследования как очевидного [9, с. 20]. Он считал, что «категориальное созерцание» (созерцание очевидностей) и интенциональность — величайшие открытия Гуссерля, так как они открывают путь к радикальному переосмыслению «сущности» самого бытия.

Хотя Хайдеггер отдает должное феноменологическому чутью Гуссерля, считая, что именно он довел очевидность до логического завершения и вместе с тем до предельной «высоты», в то же время, по его мнению, ее использование для решения проблем философии уже несвоевременно. Исследовательская ориентация феноменологии Гуссерля (а ранее и философии Нового времени) направляется «приоритетом пустой и при этом фантастической идеи достоверности и очевидности» [9, с. 13]. Таким образом, Хайдеггер стремится уйти от традиции «достоверности» и преодолеть беспредпосылочность очевидности, в русле которой развивалась вся философия Нового времени. Базируясь на приоритете теоретического, Гуссерль, по мнению Хайдеггера, искажает понятие «очевидности», так как понимает под ней лишь совпадение подразумеваемого и схватываемого в себе самом, но при этом опирается только на очевидность схватывания и определения. Границы схватывания и задают границы очевидности.

Такая «очевидность», несомненно, является лишь предельной интуицией самого Гуссерля и проходит по границе его видения и понимания сущности теоретических наук. Господство теоретического в феноменологии, «то есть внимающего и созерцающего познания природы, мотивируется заботой о достоверности» [9, с. 21]. Гуссерль, ратуя за беспредпосылочность, незримо проводит поиск оснований «философии как строгой науки»: «По самому своему

существо, поскольку она направляется на последние начала, философия в своей научной работе принуждена двигаться в атмосфере прямой интуиции» [4, с. 174].

Хайдеггер, явно разочаровавшись в возможностях феноменологии по «теоретическому» обоснованию «очевидности», попытался перенести решение этой сложной для трансцендентального мышления проблемы в другую плоскость. Для него «подлинный вопрос об очевидности в фундаментальном смысле начинается только с вопроса о специфической очевидности подступа к бытию и размыкания сущего» [9, с. 21]. То есть феномен очевидности — это вовсе не удел «мышления», а свойство бытия. Лишь тогда, когда сознание сумеет приблизиться к бытию, оно и само может претендовать на очевидность; до этой границы оно лишь подменяет свою теоретическую интуицию очевидностью и впадает в самообман. Поэтому Хайдеггер ищет ее дотеоретические основания. Видимо, продумывание Гуссерлем проблемы очевидности в той же плоскости, приводит и его в поздних работах к поиску дотеоретической основы очевидности, к «жизненному миру». Но даже в последнем своем сочинении, в *Кризисе европейских наук...*, он не был уверен, что проведена достаточная работа по защите очевидностей сознания. Поэтому, как феноменолог, Гуссерль постоянно отшлифовывал «слой очевидности», чтобы ни у кого не возникло сомнений относительно прочности фундамента феноменологии.

Но и сам Гуссерль понимал, что мы идем от очевидности к очевидности, и очевидность может быть заблуждением. И это естественно связано с наличием полагаемого и подразумеваемого в интуиции, то есть она изначально содержит в себе элемент «человеческого», который не может быть аподиктическим. Для характеристики максимы «назад к вещам» Гуссерль в *Картезианских медитациях* разрабатывает принцип эвиденции, который включает не только достоверность, но и (причем, в буквальном значении) усмотрение в смысле рефлексивного видения (или умышленное созерцание самой вещи). На стадии умышленного усмотрения и возникает неявная подмена очевидного подразумеваемым, ибо язык, без которого не может быть мышления, всегда включает историческую транскрипцию («понятийную пыль веков»). Гуссерль стремился до предела уменьшить роль этого последнего фактора и свести к минимуму воздействие человека и истории.

Удивительным свойством любого из современных мыслителей, претендующих на «спасение» философии, является тот факт, что каждый из них преимущественно разрабатывает ту из первооснов (категорий), которая кажется ему наиболее очевидной и достоверной. Все они картезианцы, но каждый в своей плоскости интерпретации познания. Сфера очевидности, по заветам Декарта, становится заложницей индивидуальной «игры» гениев на «доске

всеобщности и необходимости». «Казалось бы, при рассмотрении бытия сущего, в котором интенциональность находит свою основу, будет прояснено свойство рассматриваемого сущего (Dasein) — интенциональность. Однако если Гуссерль, последователь Brentano, оставил, согласно Хайдеггеру, нерассмотренной бытийную основу интенциональности, то сам Хайдеггер парадоксальным образом оставил нерассмотренной саму интенциональность» [6, с. 22].

Каждый из них считал, что именно его очевидная интуиция не требует коррекции и, следовательно, что бы он ни писал, опираясь на свою очевидность, это несомненно, верно. Поэтому, критикуя Гуссерля за преувеличение роли чистого сознания, Хайдеггер, в свою очередь, неоправданно приуменьшил роль последнего, уделив ему место лишь в сфере «поправок» к бытию. Другой экзистенциалист, Сартр, так много говорил о ничто, что в его «тотальности» растворилось время. Таким образом, видимость преодоления метафизического подхода в XX в. сменяется трансцендентальной и диалектической «игрой» вокруг метафизических понятий (прежде всего, у Хайдеггера и Сартра). Вероятно, осмысление этого постметафизического процесса заставило Деррида трансформировать деструкцию в деконструкцию. Отмечая относительно жесткую направленность «игры» деконструктивистов, В. Молчанов отмечает: «Деконструкция ведь тоже в некотором роде “строгая наука”» [5, с. 19].

Во всех этих постметафизических процессах очевидность превращается в размытую «метафизическую сущность» (типа Dasein), которая не несет уже аподиктической нагрузки (в силу размытости своих границ). На языке Деррида, это явление можно было обозначить как «прото-сущность», которая в границах очевидности содержит и саму сущность и все ее возможные трансформации. Но в таком случае основные метафизические константы (бытие, сознание, время, пространство, мир и т.д.), природа которых малопонятна сама по себе, расплываются в горизонте видимости, так как не ясно, в каком измерении осуществляются их преобразования. Все они исчезают в горизонте «прото-следов». Это и есть достоверная очевидность современной философии, которая на языке «классического мышления» всегда именовалась как «кризис». Кризис очевидностей — вот самое болезненное явление постметафизического мышления. А ведь «самоочевидности» всегда опирались на инвариантность относительно историко-философских преобразований.

Итак, либо такая инвариантность уже нарушена, либо современное мышление вступает в полосу нелинейности, в которой «аподиктические константы» настолько расслаиваются, что невозможно проследить глубину процесса их расщепления. В первом

случае необходимо пересмотреть «технику» Декарта — и это приговор «картезианской эпохе», во втором — важно обнаружить «сущность» процессов расщепления и перестроить в соответствии с ней «законы мышления» — это позволит спасти «классическую форму мышления» (по крайней мере отчасти). В соответствии с последним случаем важнейшей задачей современной философии становится соединение в «единую теорию» всех разрозненных аспектов познания: сознания и бытия, бытия и сущего, я и другого и т.д. И поскольку трудности такой единой теории весьма значительны, то задача настоящего момента состоит в том, чтобы понять смысл и соизмеримость ее отдельных фрагментов, например, мышления и бытия, то есть объединить теории Гуссерля и Хайдеггера.

#### ЛИТЕРАТУРА

1. **Апель К.-О.** *Обґрунтування етики відповідальності* // Ситниченко Л. А. *Першоджерела комунікативної філософії*. — Київ, 1996, С. 46—59.
2. **Декарт Р.** *Сочинения*: В 2-х тт. — М.: Мысль, Т.2, 1994.
3. **Гуссерль Э.** *Логические исследования* // *Логос*, 1997, № 9, С. 25—41.
4. **Гуссерль Э.** *Философия как строгая наука*. — Новочеркасск: Сагуна, 1994.
5. **Молчанов В.** *Одиночество сознания и коммуникативность знака* // *Логос*, 1997, № 9, С. 5—24.
6. **Молчанов В.** *Предпосылки и беспредпосылочность феноменологической философии* // *Логос*, 1999, № 10, С. 16—28.
7. **Реале Дж., Антисери Д.** *Западная философия от истоков до наших дней*. В 4-х тт. — С.Пб.: Петрополис, т. 4, 1997.
8. **Фурс В.** *Коммуникативно-теоретическая модификация философской рациональности в концепции Юргена Хабермаса* // *Философия эпохи постмодерна*. — Мн.: Изд. ООО «Красико-принт», 1996, С. 98—116.
9. **Херрманн Ф. фон.** *Понятие феноменологии у Хайдеггера и Гуссерля*. — Мн.: Пропилей, 2000.

*Пронякин В. (Дніпропетровськ)*

### ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНО-АНТРОПОЛОГІЧНІ ПІДВАЛИНИ КРЕАТИВНОГО МИСЛЕННЯ В МЕТАФІЗИЦІ І. КАНТА

У сучасній літературі, присвяченій Канту, виразно простежується тенденція до переоцінки значення його праць у історії європейської метафізичної думки. Так, дедалі частіше можна зустріти твердження, відповідно до якого головний смисл кантівської критики метафізичного розуму полягає не у запереченні (або «подоланні») метафізики, а лише у «обмеженні розуму сферою можливого досвіду» [див. **15**, с. 126], що кантівський апіоризм — не тільки гносеологічна, але й онтологічна, точніше