

© 2012 г. П.В. Павлов

УДК 141

## ФЕНОМЕНОЛОГИЧЕСКОЕ ПОНИМАНИЕ ИСТИНЫ

Известно, что в западной философии XX в. (вопреки господству позитивизма и сциентизма) об онтологическом понимании истины как «*истинном бытии*» говорится прежде всего в феноменологии Э. Гуссерля, «фундаментальной онтологии» М. Хайдеггера, который определил истину как «открытость», «разомкнутость» бытия, а также в «герменевтической онтологии» его последователя Х.-Г. Гадамера. Между тем, само понимание истинного бытия в феноменологии оказывается принципиально отличным от *классического* понимания и отнюдь не является бесспорным. Феноменологическая методология не лишена особых трудностей и те результаты, к которым она пришла в своем понимании сущности истины, бытия и мышления отнюдь нельзя назвать окончательными. Чтобы прояснить это, никак нельзя обойти вниманием гуссерлевское понимание истины.

Как известно, начиная с «Логических исследований», Э. Гуссерль заявляет себя страстным сторонником объективности истины в противовес психологизму и релятивистским концепциям в логике и философии. В этой связи он подвергает основательной критике ряд современных ему учений, основной порок которых он усматривает (и, надо сказать, усматривает вполне обосновано и справедливо) в релятивизме и субъективизме, суть которых состоит в отрицании *объективной истины*. Вскрывая несостоятельность этих учений, носящих по большей части эмпирико-позитивистский характер, Гуссерль верно показывает, что признание относительности истины с необходимостью влечет за собой и признание относительности самого мира. «Истина и бытие... явно коррелятивны. Нельзя релятивировать истину и удержать объективность бытия», – резонно замечает он [1, с. 152]. Здесь, как мы ви-

дим, Гуссерль определенно связывает истину и бытие, подчеркивая тем самым «онтологический» аспект истины.

Надо сказать, что в этом пафосе, направленном против субъективизма и утверждающем объективность и универсальность истины, состоит несомненная заслуга Гуссерля. Заслуга, которая вполне справедливо подчеркивалась его современниками. Так, в предисловии к русскому изданию «Логических исследований» С. Франк подчеркивал: «Принципиальный объективизм Гуссерля приобретает... широкий культурно-философский смысл, как одинокий, но сильный протест как бы самого научного духа против распространяющихся влияний скептического и субъективистического умонастроения, грозящих пошатнуть доверие к научной истине и поколебать ее самодовлеющее значение» [2, с. 8].

В противовес эмпиризму и психологизму Гуссерль категоричен в утверждении *универсальности* истины, независимой ни от психологии отдельных индивидов, ни от человечества в целом. Вот наиболее показательный гуссерлевский пассаж: «Что истинно, то абсолютно, истинно “само по себе”; истина тождественно едина, воспринимают ли ее в суждениях люди или чудовища, ангелы или боги. Об этой истине говорят логические законы, и все мы, поскольку мы не ослеплены релятивизмом, говорим об истине в смысле идеального единства в противовес реальному многообразию рас, индивидов и переживаний» [1, с. 137]. Истина провозглашается вечным, вневременным «идеальным бытием», отличным от реальных эмпирических фактов. Каким же именно образом постигается (*познается*) истина как вневременное «идеальное бытие»?

Именно для прояснения способа познания истины Гуссерль вводит свое знаменитое понятие «идеации». Универсальность истины постигается особым актом *идеации* – непосредственным интеллектуальным созерцанием (интуицией) или «усмотрением сущности» (*Wesensschau*), как будет выражаться Гуссерль позднее. В акте идеации мы непосредственно созерцаем родовую *сущность* вещи, ее «идею». Как пишет Гуссерль, «...истина есть идея, мы переживаем ее в акте идеации, основанной на наглядном представлении (это есть, здесь, конечно, акт непосредственного усмотрения)...» [1, с. 149]. При этом Гуссерль, пытаясь отмежеваться от критикуемого им психологизма, настоятельно подчеркивает, что «переживание» истины принципиально отлич-

но от восприятия многообразного эмпирического содержания, «всплывающего» и «исчезающего» в потоке психических переживаний. Это особое «переживание» истины, считает философ, представляет собой не что иное, как *очевидность*. Вот одно из гуссерлевских определений очевидности: «*Переживание совпадения мыслимого с присутствующим, пережитым, которое мыслится, – между пережитым смыслом высказывания и пережитым соотношением вещей – есть очевидность, а идея этого совпадения – истина*» [1, с. 216]. По сути критерием истины становится *очевидность*, и такая постановка вопроса, несомненно, роднит Гуссерля с Декартом (у которого как раз и обнаруживается идея интеллектуальной интуиции). И соответственно акцент переносится на исследование универсальной сущности сознания.

Итак, Гуссерль утверждает объективность и абсолютность истины. На первый взгляд, получается, что здесь он следует классической философской традиции. И вместе с тем гуссерлевское понимание истины существенно иное, нежели в этой традиции (начиная с Платона и заканчивая Гегелем). И связано это отличие прежде всего с совершенно *иным* пониманием соотношения мышления и бытия. Этот пункт расхождения как раз и станет предметом нашего исследовательского интереса.

Гуссерль, как уже отмечалось, связывает проблематику универсальности истины, ее очевидности с поиском универсальных структур сознания, но как раз в исследовании сознания (которое по сути и составляет суть феноменологии) коренится важнейшее расхождение с классической философской рефлексией. В отличие от гегелевской диалектики (и классической античной философии), основным принципом которой являлось *единство мышления и бытия*, предполагающее вместе с тем их *содержательное, конкретное различие*, Э. Гуссерль в основу своей феноменологии полагает принципиальное, *кардинальное различие сознания и бытия*. Сознание никогда не совпадает с вещью; в отличие от бытийного мышления, существо сознания заключается в интенциональности, направленности на предмет. Сознание, по Гуссерлю, – всегда «сознание о» (*Bewusstsein von*); направленность на предмет – *значение предмета*, никогда, впрочем, не-тождественное самому предмету. И эта не-тождественность идеального значения предмета самому предмету принципиально существенна для понимания феноменологического хода мысли. Для

феноменологии важна не сама вещь как таковая, а важны способы ее *данности* в сознании.

Различие интенционального сознания и объекта имеет силу для всей феноменологии как ее основной принцип и по сути восходит к принципиальному различию *психических* и *физических* феноменов, который провел непосредственный предшественник гуссерлевской феноменологии Ф. Brentano (у которого Гуссерль также позаимствовал понятие интенциональности сознания). Конечно, Гуссерль пытается уйти от Brentановского «психологизма», однако для обоих мыслителей центр исследовательского внимания перемещается на способы данности предмета в сознании, на *явления* предмета, тогда как сам предмет (объект сам по себе) по сути предается «забвению». «В феноменологии... тематизация сознания проводится за счет забвения проблемы объекта... Отделить психические феномены от физических (Brentано) или выделить сферу горизонтно функционирующей интенциональности, представить сознание как жизнь, как внутреннюю темпоральность... становится возможным только за счет “умерщвления” объекта...» [3, с. 187].

Бытие, согласно феноменологии, необходимо иметь в виду только как «коррелят сознания», как данность, соответствующую определенному модулю сознания: как воспринятое, вспомняемое, ожидавшееся, сфантазированное, оцененное и т.д. По сути дела, у Гуссерля сфера сознания ограничивается собственными феноменами, оторванными от реального бытия, интенциональными переживаниями (смыслами, значениями), которые и оказываются «самими вещами», безразличными к реальному миру предметов.

Впрочем, нередко «обаяние» гуссерлевской феноменологии усматривают как раз в том, что она обращается к непосредственной данности опыта сознания, делает значимым богатство и многообразие его переживаний, феноменов. По сути, каждый феномен сознания (именно сознания, а не богатство явлений действительного мира) в свете феноменологии оказывается важным, значимым. Получается, что все феномены сознания, данные с очевидностью (коль скоро в них можно «высмотреть» «сущность», «эйдос»), становятся одинаково «истинными» и равноценными. Описание этих феноменов как раз и оказывается первостепенной задачей в деле «научного познания сущности сознания», в прояснении того, «что «есть» сознание во всех своих различных образованиях» [4, с. 684].

На трансцендентально-феноменологическом этапе своего творчества Гуссерль (под влиянием неокантианства) будет говорить о «чистом сознании» или «чистом Я», трансцендентальной субъективности как абсолютном истоке смыслополагания. Трансцендентальное *его* у «позднего» Гуссерля по сути оказывается абсолютным бытием, конституирующим «все смысловые значения» и при этом принципиально отличным от действительного мира. Чтобы выявить это одинокое трансцендентальное «Я», мир «умерщвляется», «выводится из игры» в ходе *трансцендентально-феноменологической редукции*. Однако в результате этой процедуры мир, по замыслу Гуссерля, должен «воскреснуть» в качестве коррелята одинокого «Я» (трансцендентального *его*) в качестве «*ноэмы*», феномена, смыслового единства. Мир как смысловое единство конституируется в актах «чистого сознания» – и таким феноменологическим путем Гуссерль пытается построить своеобразную *онтологию*.

Но в том-то все и дело, что эта «онтология» не тождественна «онтологии» Платона, хотя в гуссерлевской феноменологии и усматривали возрождение «платонизма», особенно в связи с феноменологическим учением о сущности. Так, например, Г.Г. Шпет пишет: «Гуссерлевское решение вопроса о “сущности”, эйдосе... приближает нас в известном смысле к Платону» [5, с. 28]. Однако совершенно очевидно, что мир платоновских «эйдосов» – это абсолютное и истинное бытие, никоим образом не зависящее от сознания. У Гуссерля же все наоборот: *его* «эйдосы», «идеальные сущности», «значения» (несмотря на все заявления об их объективности) коренятся, в конечном счете, в опыте «чистого» сознания, в трансцендентальной субъективности.

И здесь как раз и высвечивается основная сложность, противоречивость гуссерлевской феноменологии, *его* понимания соотношения истины и действительности, «связи вещей» и «связи истин». *С одной стороны*, Гуссерль претендует вернуться «к самим вещам», к вещам как они есть «сами по себе». *С другой стороны*, сама вещь (предмет, мир, бытие) оказывается результатом конституирующей деятельности сознания, трансцендентальной субъективности. Парадоксальность гуссерлевского хода мысли состоит в том, что, в общем-то, признавая «трансцендентность» бытия по отношению к сознанию, он утверждает, что это бытие тем не менее возможно только в опыте сознания. «То обстоятельство, – пишет Гуссерль в “Картезианских размышлениях”, – что бытие мира... *трансцендентно* сознанию и с необходи-

мостью остается трансцендентным ему, ничего не меняет в том, что только в жизни сознания... конституируется всякая трансцендентность, и что только эта жизнь... несет в себе неотделимый от нее смысл, заключенный в слове "мир", а также в выражении "этот действительно сущий мир"» [6, с. 398]. Действительное существование мира оказывается неотделимо от «трансцендентальной субъективности, конституирующей смысл и действительность бытия» [6, с. 398].

И это понятно: как уже не раз подчеркивалось, по сути феноменологию интересует не сама вещь, не сама действительность, а смыслы, феномены сознания, идеальные значения, которые и подменяют саму эту действительность, объективную реальность. Она, эта реальность, оказывается феноменом сознания, а отнюдь не «самой вещью», в ее независимости от сознания.

Соответственно этому весьма двойственным представляется и гуссерлевское понимание истины. С одной стороны, Гуссерль страстно утверждает (особенно в «Логических исследованиях») объективность и абсолютность истины, ее независимость от субъекта и человечества в целом, неоднократно говорит об истине самих вещей, об истинной действительности, «истинно сущих предметах». Но с другой – самой *решающей* – стороны, истина оказывается укорененной в интенциональности сознания, в очевидности «одинокиментальной жизни». Как пишет Гуссерль, «истина или истинная действительность предметов может быть почерпнута только из очевидности, и что только благодаря ей *действительно* сущий, истинный, обладающий правомерной значимостью предмет... имеет смысл для нас со всеми своими определениями, которые имеют место при его истинном так-бытии. Отсюда, из самой нашей трансцендентальной субъективности, происходит всякая правомерность; всякая мыслимая адекватность возникает как выполняемое нами подтверждение, как осуществляемый нами синтез и обретает в нас свое последнее трансцендентальное основание» [6, с. 395]. И в этом решающем аспекте Гуссерля интересует отнюдь не истина самих вещей, а истинность идеальных значений, укорененных в «чистом» сознании.

В «Логических исследованиях» Гуссерль говорит о том, что для психологизма «истина сводится к переживаниям сознания, и, следовательно, несмотря на все разговоры об объективной истине, исчезает настоящая ее объективность...» [1, с. 148]. Однако этот же самый упрек можно адресовать и самому

Гуссерлю. Он, конечно же, подчеркивает принципиально не-психическую сущность интенциональных переживаний, в коих обнаруживается очевидность истины. Однако указания на то, что в этих переживаниях открывается универсальная, объективная истина ничего не меняют в том, что *так понятая* «объективность» весьма проблематично связана с «настоящей» реальностью, объективной действительностью самой по себе, которую Гуссерль все время стремится «заклЮчить в скобки», «редуцировать».

Эта «редукция» действительности и замыкание в сфере «чистого» сознания конституирует (в качестве предпосылки) всю феноменологию, на что особое внимание обратил, например, Ж. Деррида. Феноменология, показывая он в своей «ранней» работе «Голос и феномен», *изначально* противопоставляет идеальную сущность и реальность, трансцендентальную субъективность и мир, *выражение* и *указание*, стремясь полностью редуцировать второй момент этих отношений. Анализируя проблему знака в феноменологии Гуссерля – проблему «выражения» и «указания», – Деррида отмечает, что выражение – это то, что относится к идеальному значению (смыслу), отношение к «идеальному объекту», тогда как указание – это отношение к реальности вещей. Однако, отмечает французский деконструктивист, в феноменологии чистота выражения-смысла может осуществляться лишь в монологе, безмолвном голосе «одиноким ментальной жизни». По словам самого Гуссерля, выражения «функционируют с полнотой значений именно в одинокой ментальной жизни, где они больше не служат для указания на что бы то ни было» [7, с. 36].

Чтобы обеспечить «полноту значений», Гуссерль редуцирует указание, которое не принадлежит истине идеального. Но тем самым вместе с указательным знаком феноменологический метод редуцирует саму действительность, сами реальные вещи. Будучи лишенной связи с реальностью, «одинокая ментальная жизнь» остается в сфере собственного воображения, собственных «репрезентаций» и смыслов. Ведь в монологе, справедливо указывает Деррида, можно лишь «репрезентировать» себя, но ничего не сообщать, ни на что не указывать.

Итак, в феноменологии идеальные значения по сути оказываются «пустыми», лишенными какой-либо реальной, конкретной связи с подлинной объективной действительностью. И здесь, безусловно, существеннейшее, *карди-*

нальное отличие гуссерлевской философии от классической философской мысли. Здесь же и ключ к метаморфозам самой феноменологии, ее превращению из апологии «строгой науки» в иррациональный постмодернистский дискурс. Так, например, Ж. Делез сознательно строит свою причудливую «логику смысла», свою «идею» «сингулярностей» и «событий» именно на гуссерлевском понимании феномена как «бесстрастной ноэмы», лишенной связи с действительностью. Фундаментальную значимость трансцендентальной феноменологии он усматривает в том, что феноменологический метод Гуссерля заменил прежние универсальные сущности («идеи»), восходящие к Платону и Гегелю, «чистыми» смыслами, принципиально отличными от реальности. И это очень хорошо, полагает Делез, у которого в «полном соответствии с требованиями метода феноменологической редукции» «сингулярности» выступают как «безличное и до-индивидуальное трансцендентальное поле» [8, с. 142], как поток анонимных «трансцендентальных событий», полностью замещающих действительность реального мира.

Все это, конечно, принципиально отлично как от античной классической философии, так и от Гегеля. Впрочем, согласно весьма экстравагантной мысли А. Кожева, высказанной им в известных лекциях о «Феноменологии духа», гегелевская феноменология по сути тождественна гуссерлевской феноменологии. Гегелевский метод, утверждает он, является «*феноменологическим* в гуссерлевском значении термина» [9, с. 556]. Кожев имеет в виду, что Гегель, как позднее и Гуссерль, только созерцает и описывает феномены и «сущности» сознания. В интерпретации Кожева метод гегелевской «Феноменологии духа» оказывается чисто описательным и созерцательным в смысле гуссерлевской «идеирующей абстракции».

Но в том-то и дело, что гегелевская *феноменология духа (сознания)* – прямая противоположность гуссерлевской феноменологии. И эта противоположность коренится в принципиально различном понимании сущности сознания и его отношения с бытием, миром. Для Гуссерля сознание вращается в своих собственных интенциональных переживаниях, довольствуясь интуитивной очевидностью, тогда как у Гегеля сознание, преодолевая непосредственную достоверность (которая на деле отнюдь не оказывается истинной), восходит к *целостности мира*, вбирает его в себя и становится абсолютным знанием. Гуссерль в поисках истинного знания и абсолютного бытия *редуцирует* мир,



заклучает его в «скобки», для Гегеля же *абсолютное знание как истинное бытие* обретаётся в результате того, что сознание в своем восхождении преодолевает свою ограниченность, вбирает в себя все богатство мира, в том числе богатство мировой истории и культуры.

В гегелевской феноменологии сознание выходит за пределы своей субъективности и через многообразие культурных и исторических форм «объективного духа» приобщается к абсолютному знанию, абсолютной истине, представленной в искусстве, религии и философии. В гуссерлевской феноменологии объективный мир, включая мир истории и культуры, подлежит редукции, которая приводит, в конечном счете, к «одиноким ментальной жизни», солипсизму «чистого» сознания.

У Э. Гуссерля, несомненно, намечается определенная интенция на поиск истины как «истинного бытия» (особенно на начальном, «эйдетическом» этапе его феноменологии), однако, в конечном счете, этот поиск завершается тем, что истина (как и бытие) оказывается укорененной в интенциональных переживаниях трансцендентальной субъективности. Однако истина (если вспомнить справедливую гегелевскую формулу) есть все-таки *целое*, которое невозможно редуцировать лишь к переживаниям «чистого» сознания.

## ЛИТЕРАТУРА

1. *Гуссерль Э.* Логические исследования // Гуссерль Э. Логические исследования. Картезианские размышления. Минск, 2000.
2. *Франк С.* Предисловие русского редактора издания // Гуссерль Э. Логические исследования. Картезианские размышления. Минск, 2000.
3. *Молчанов В.* Предпосылка тождества и аналитика различий // Логос. 1999. № 11-12.
4. *Гуссерль Э.* Философия как строгая наука // Гуссерль Э. Логические исследования. Картезианские размышления. Минск, 2000.
5. *Шпет Г.Г.* Явление и смысл. Томск, 1998.
6. *Гуссерль Э.* Картезианские размышления // Гуссерль Э. Логические исследования. Картезианские размышления. Минск, 2000.

7. *Деррида Ж.* Голос и феномен и другие работы по теории знака Гуссерля. СПб., 1999.
8. *Делез Ж.* Логика смысла. М.; Екатеринбург, 1998.
9. *Кожев А.* Введение в чтение Гегеля. СПб., 2003.

## L I T E R A T U R E

1. *Gusserl' E.* Logicheskie issledovaniya // Gusserl' E. Logicheskie issledovaniya. Kartezianskie razmyshleniya. Minsk, 2000.
2. *Frank S.* Predislovie russkogo redaktora izdaniya // Gusserl' E. Logicheskie issledovaniya. Kartezianskie razmyshleniya. Minsk, 2000.
3. *Molchanov V.* Predposylka tozhdestva i analitika razlichii // Logos. 1999. <sup>1</sup> 11-12.
4. *Gusserl' E.* Filosofiya kak strogaya nauka // Gusserl' E. Logicheskie issledovaniya. Kartezianskie razmyshleniya. Minsk, 2000.
5. *Shpet G.G.* Yavlenie i smysl. Tomsk, 1998.
6. *Gusserl' E.* Kartezianskie razmyshleniya // Gusserl' E. Logicheskie issledovaniya. Kartezianskie razmyshleniya. Minsk, 2000.
7. *Derrida Zh.* Golos i fenomen i drugie raboty po teorii znaka Gusserlya. SPb., 1999.
8. *Delez Zh.* Logika smysla. M.; Ekaterinburg, 1998.
9. *Kozhev A.* Vvedenie v chtenie Gegelya. SPb., 2003.