

М.В. Клёцкин

**ОНТОЛОГИЧЕСКИЕ ОСНОВАНИЯ
ЦЕННОСТНОЙ ДЕТЕРМИНАЦИИ
НАУЧНОГО ПОЗНАНИЯ**

монография

Mikhail V. Kletskin

**Ontological foundations of the value determination
of scientific knowledge
(monograph)**

Moscow, BIBLIO-GLOBUS, 2017

Москва
БИБЛИО-ГЛОБУС
2018

УДК 111
ББК 87.1
К48

Рецензенты:

Филатов Тимур Валентинович – доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой философии ФГБОУ ВО «Поволжский государственный университет телекоммуникаций и информации».

Фаритов Вячеслав Тависович – доктор философских наук, профессор кафедры философии ФГБОУ ВО «Ульяновский государственный технический университет».

Научный консультант – **Бурлина Елена Яковлевна**, доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой философии и культурологии ФГБОУ ВО «Самарский государственный медицинский университет».

Клёцкин М.В.

К48 Онтологические основания ценностной детерминации научного познания: монография / М.В. Клёцкин. – М.: БИБЛИО-ГЛОБУС, 2018. – 290 с.

ISBN: 978-5-907063-01-3

DOI: 10.18334/9785907063013

ISBN: 978-5-907063-01-3

© М.В. Клёцкин, 2018

© Оформление, дизайн обложки

ООО Издательский дом «БИБЛИО-ГЛОБУС», 2018

Содержание

Введение	9
Глава 1. СТАНОВЛЕНИЕ ПРЕДСТАВЛЕНИЙ О ЦЕННОСТНОМ БЫТИИ	30
§1. Ценностная рефлексия в философии античности	30
§2. Формирование парадигмы ценностного бытия в философии Нового времени	39
§3. Аксиологический этап развития философии	50
Глава 2. ОНТОЛОГИЧЕСКИЕ ОСНОВАНИЯ ЦЕННОСТНОГО ОТНОШЕНИЯ	66
§1. Становление концептов «бытие» и «сущее» в античности	66
§2. Психологический аспект осуществления ценностного отношения	80
§3. Бытийная представленность сущего	95
3.1. Различение сущего-самого-по-себе и бытия	96
3.2. Ценностный аспект становления материального бытия	106
3.3. Онтологические основания философии истории в концепциях Гегеля и Хайдеггера	111
§4. Знак, сущность и сущность	121
4.1. Сущность	123
4.2. Сущность	127
Заключение	132
Глава 3. ЦЕННОСТНЫЙ АСПЕКТ ОНТОЛОГИИ КВАНТОВОЙ МЕХАНИКИ	134
§1. Основоположения онтологии квантовой механики. Спор о вероятностном характере квантовой механики и понятие потенциальности	134

§2. Бытие физических объектов познания	146
§3. Принципы структурирования физического пространства	154
§4. Объективность и объектность познания сущего	160
Заключение	171
Глава 4. ЛОГИКА ИНТЕРПРЕТАЦИИ СУЩЕГО	174
§1. Сущностные основания логической системы Аристотеля	174
§2. Некоторые замечания к онтологии аналитической философии	185
§3. Герменевтика как логика сущего	196
Заключение	211
Глава 5. ЦЕННОСТНЫЙ АСПЕКТ НАУЧНОГО ПОЗНАНИЯ.....	215
§1. Ценностное отношение в научном познании	215
§2. Релятивизм в науке и ценностное отношение	231
§3. Роль ценностного отношения в структурировании научного познания	242
Заключение	256
Список литературы	264

Предмет исследования – осмысление места категории «ценностное отношение» в структуре научного познания. Проанализирована взаимосвязь категорий «значимость», «ценность», «истина», «смысл научного познания» и предложена праксеологическая модель их объединения. Обосновывается утверждение о том, что знание всегда значимо и выражает ценностное отношение познающего индивида. На основании проведённого анализа утверждается, что реализация ценностного отношения в процессе познания происходит через различение, когда каждый элемент наличного бытия сравнивается с другими и существует для учёного как истинный всегда в перспективе его использования. Также утверждается, что пространственные представления не предзаданы, а конституируются самим человеком в процессе жизнедеятельности как наиболее удобная структура оперирования физическими объектами. Лишившись опоры на истинное знание законов природы и общества, научное познание неизбежно скатывается в релятивизм, когда научная рациональность подменяется социологией познания. Ценностное отношение фундирует, наряду с сущим, инвариантность «объективной» истины для разных учёных сообществ.

Ключевые слова: сущее, пространство, бытие, ценностное отношение, квантовая физика, мышление, физическая сущность, аналитическая философия, логика, истина, смысл, существование, материя, небытие, ничто, релятивизм, объективность, научная рациональность, аксиология, практика, значимость, различение.

**ONTOLOGICAL FOUNDATIONS OF THE VALUE
DETERMINATION OF SCIENTIFIC KNOWLEDGE**

Contents

Introduction	9
Chapter 1. FORMATION OF THE IDEA OF VALUE BEING	30
§1. Value reflection in Ancient philosophy	30
§2. Formation of the paradigm of value being in modern philosophy	39
§3. Axiological stage of the development of philosophy	50
Chapter 2. ONTOLOGICAL FOUNDATIONS OF VALUE RELATION...66	
§1. Formation of the concepts "being" and "entity" in antiquity	66
§2. Psychological aspect of the realization of value relation	80
§3. Being representation of entity	95
3.1. Distinction between being-most-in-itself and being	96
3.2. Value aspect of the formation of material being	106
3.3. Ontological foundations of the philosophy of history in the concepts of Hegel and Heidegger	111
§4. Sign, essence and the thing in itself	121
4.1. Essence	123
4.2. The thing in itself	127
Conclusion	132
Chapter 3. VALUE ASPECT OF THE ONTOLOGY OF QUANTUM MECHANICS	134
§1. Fundamentals of the ontology of quantum mechanics. The dispute about the probabilistic nature of quantum mechanics and the potentiality concept	134

§2. Being of physical objects of knowledge	146
§3. Principles of structuring the physical space	154
§4. Objectivity and objectiveness of cognition of existence	160
Conclusion	171
Chapter 4. LOGIC OF INTERPRETATION OF BEING	174
§1. Essential foundations of the logical system of Aristotle	174
§2. Some remarks on the ontology of analytic philosophy	185
§3. Hermeneutics as the logic of being	196
Conclusion	211
Chapter 5. VALUE ASPECT OF SCIENTIFIC KNOWLEDGE	215
§1. Value attitude in scientific knowledge	215
§2. Relativism in science and value relation	231
§3. Role of the value relation in the structuring of scientific knowledge	242
Conclusion	256
Bibliography	264

This research work deals with the comprehension of «value relation» category in the structure of scientific knowledge. It analyses the relationship between such categories as «significance», «value», «truth», «meaning of scientific knowledge», and suggests praxeological model for their integration. We prove the statement that knowledge is always significant and expresses the value relation of the individual cognition. On the basis of the analysis we argue that the implementation of the value relation in the cognitive process occurs through differentiation, when each element of being is compared with the others and exists for the scientist as true, always in the perspective of its use. We also argue that spatial representations are not pre-given, but are constituted by the person himself in the process of life as the most convenient structure for physical objects handling. Deprived of support to the true knowledge of the laws of nature and society, scientific knowledge is inevitably slipping into relativism, when scientific rationality is replaced by the sociology of knowledge. Value relation substantiates, along with the entity, the invariance of the «objective» truth for different scientific communities.

Keywords: entity, space, being, value relation, quantum physics, cognition, physical essence, analytic philosophy, logic, truth, sense, existence, matter, nothing, relativism, objectivity, scientific rationality, axiology, practice, significance, differentiation.

Введение

Современная наука динамично развивается под влиянием новых цивилизационных запросов, оказывающих решающее воздействие на идеалы и целеполагание научного сообщества. Философские концепции, обосновывавшие взаимосвязи науки и ценностей современной культуры, предложили во второй половине XX столетия целый ряд фундаментальных и принципиально новых онтологических оснований для анализа науки и ее места в обществе. Вот что пишет Н.И. Кузнецова о лидерах новой методологии в отечественной философии: «В Москве под руководством Г.П. Щедровицкого возник Московский методологический кружок, в Минске – семинар, где лидером был В.С. Стёпин, в Новосибирске – семинар М.А. Розова. Все они примерно одинаково понимали свои задачи – работать надо на конкретном материале истории науки, а также по возможности обсуждать методологические проблемы, которые фиксируются самим научным сообществом» [159, с. 24]. В названных научных центрах, а также в зарубежных философских школах (Т. Кун, И. Лакатос, М. Полани и др.) кристаллизовалась и развивалась новая парадигма современной науки. Анализ содержания и структуры ценностей науки, поиск бытийного основания процесса оценивания, уяснения роли ценностных предпосылок познания подводят нас к формированию нового взгляда на науку и ценностного отношения индивида к сущему.

Современную парадигму научного познания В.С. Стёпин определяет как «постнеклассическую» [255, с. 33]. Этот тип характеризуется особым состоянием научной деятельности, отличной от предыдущих типов глубиной рефлексии по отношению к самой научной деятельности, поскольку «учитывает соотнесенность получаемых знаний об объекте не только с особенностью средств и операций деятельности, но и с ценностно-целевыми структурами. Причем эксплицируется связь внутринаучных целей с вненаучными, социальными ценностями и целями» [257, с. 188]. В постнеклассической

науке соединяются идеи классического эволюционизма и системного подхода. При этом радикально меняется структура идеалов и норм науки. Всё чаще на передний план выдвигаются междисциплинарные, в том числе и аксиологические, проблемно-ориентированные исследования. Идеалом научной теории всё чаще становится не аксиоматически-дедуктивная система, а теории, основанные на применении методов аппроксимации, использовании компьютерных программ, исторической и социально-культурной реконструкции (ранее используемой только в гуманитарных науках). «Трансформируется идеал ценностно-нейтрального исследования. Объективно истинное объяснение и описание применительно к “человекообразным” объектам не только допускает, но и предполагает включение аксиологических факторов в состав объясняющих положений. Возникает необходимость экспликации связей фундаментальных внутринаучных ценностей (поиск истины, рост знаний) с внеучеными ценностями общесоциального характера» [252, с. 289]. Классическая наука не изучала деятельностную природу и социокультурную детерминацию научного познания. Она ограничилась только самым абстрактным уровнем описания познавательной деятельности – ее представляли разделенной на объект исследования и на субъект, осуществляющий познавательную деятельность. Все, что определяет и конституирует связь субъекта с объектом, что превращает природную сущность в предмет исследования, не анализировалось. Постнеклассическая наука преодолевает эту ограниченность классической науки. Научная рациональность рассматривается в социальном контексте, как определяемая доминирующими в культуре ценностями и способами обращения с сущим. С этой точки зрения ценностно-целевые структуры познания и их структурирование становятся особым предметом анализа. Научные знания рассматриваются прагматически – как средства познания, инструменты, с помощью которых мы получаем истинное знание об окружающем мире.

Прояснение структуры ценностной детерминированности науки является одной из важнейших задач в условиях постоянно меняющейся парадигмы научного познания, поскольку без осознания ценностно-целевых установок мышления упорядоченное и прагматичное достижение истинных знаний становится, на наш взгляд, невозможным. В связи с этим возрастает роль изучения и социокультурной обусловленности научных ценностей. «Внутри гносеологии и философии науки ныне сосуществуют две различные ориентации <...> одна ориентация сохраняет истину в качестве своего регулятива <...> другая ориентация делает акцент на социокультурной обусловленности познания и его регулятивов, рассматривает истину лишь в рамках социокультурного контекста определенной эпохи и определенного научного сообщества» [211, с. 10]. Представления о социальных ценностях науки и ответственности учёного, сами модусы понимания миссии научного познания кардинально меняются в постнауке XX–XXI вв. в сравнении с классической научной парадигмой XVIII–XIX веков. Растёт глобальная зависимость и ответственность современной науки в выборе ценностей [120, 155, 244, 271].

Актуальность исследования состоит в описании форм и динамики изменения онтологических оснований ценностной детерминации научного познания и целей науки, в герменевтической экспликации ключевого понятия аксиологии – понятия «ценностное отношение». Рост интереса в науке и обыденной жизни к ценностной проблематике обусловлен разрушением традиционных ценностей культуры (семьи, патриотизма, истины, религии и т.д.). Основная причина происходящей «переоценки ценностей» сокрыта в господствовавшей в позитивизме XIX века «бесценностной» парадигме научного познания. В радикальных разновидностях позитивизма истинным и ценным считалось то, что рационально и верифицируемо по образцу естественных наук. Например, религия, художественное искусство, гуманитарные науки и т.п. с точки зрения крайнего позитивизма лишены ценности, поскольку они не поддаются расчёту.

Но ценностный дискурс постепенно проникал и в позитивистскую философию, поскольку она нуждалась в ценностном и прагматическом обосновании. В XIX веке произошла «секуляризация мысли, выдвижение на первый план субъективных актов оценки, релятивизация и субъективизация истины, отказ от анализа предметности как таковой, безотносительно к человеческой субъективности, ее потребностям и способам удовлетворения этих потребностей, акцент на иных, чем истина регулятивах познания вообще и научного познания, в частности» [211, с. 10]. Появилась необходимость разработки современной философской теории ценности в качестве альтернативы классическому способу представления ценностных проблем как субъект-объектной дихотомии. При переходе к системе ценностей «техногенной» цивилизации происходит неожиданное возрождение доклассического мировоззрения в новой форме. «Его чертами оказываются антропоцентризм (роль и ответственность человека в эволюционном процессе), интердисциплинаризм (взаимосвязь наук как источник критической философской рефлексии), культуроцентризм (центральное положение культуры по отношению к политике и экономике). Все это занимает место старого мировоззренческого классицизма с его субъектоцентризмом, наукоцентризмом, логоцентризмом» [145, с. 17–18].

Актуальными вопросами аксиологии научного познания являются: 1) этика научного сообщества и творческой деятельности учёного; 2) историко-культурные исследования развития науки; 3) онтологический анализ науки в контексте цивилизации и культуры. Оценивая сущности действительного бытия, индивид остаётся верным своим потребностям и социальному воспитанию. В этом смысле ценность позволяет человеку сохранять свою индивидуальность, изменяя мироокружное сущее. В широком смысле ценность может быть определена как материальное условие реализации потребности в практике, как ориентир деятельности личности и общества. Учёный-практик ищет не абстрактную созерцательную истину, а соответ-

вия знания целям и потребности изменения сущего, которое становится понятным как оформленная в действительность целостность ценностных отсыланий. Истина, рассматриваемая в социокультурном аспекте, всегда ценностна. «Коль скоро истинность высказываний удостоверяется соответствием их нормам научности, а это соответствие, по определению, и есть ценностное отношение, то истина и ценность, по существу, диалектически связаны и неотделимы друг от друга» [298, с. 214]. С изменением знаний о сущем меняются способы его использования, и, следовательно, значения различаемых индивидом сущностей, то есть их ценность для индивида. Обогащение знаний о мире во время научных революций происходит не путём простого накопления фактических знаний, а путём перестройки всей системы знаний и смены ценностных установок учёных при обращении с сущим. При смене научных парадигм меняются онтологические принципы и идеалы познания, меняется форма осознания процесса достижения адекватности знания своему предмету. «Мы всегда должны быть готовы изменить эти [фундаментальные научные] представления, т.е. изменить аксиоматическую базу физики, чтобы обосновать факты восприятия логически наиболее совершенным образом» [311, с. 136].

Содержание понятий «ценность» и «ценностное отношение» в научном познании будет проанализировано в следующих аспектах: а) онтологическом, когда будет рассмотрена природа ценностного отношения и процесс формирования ценностного бытия; б) гносеологическом, когда ценностное отношение выступает необходимым фактором процесса познания, определяющим его направление, внутреннюю взаимосвязь и избирательность; в) праксеологическом, поскольку познание и само существование человека подчинены задачам практического освоения и изменения сущего. Ключевыми понятиями, образующими содержание концепта «ценностное отношение», являются: сущее-само-по-себе, неосознанное и осознанное бытие, практика, потребности, сущность, знак, цель, смысл, значи-

мость, ценность, необходимость, действительность, возможность, истина. Приведённая схема анализа ценностного отношения обусловила структуру нашей монографии.

В первой главе анализируется история развития аксиологической теории от абстрактного и во многом ещё лишь этически осмысленного концепта «блага» к содержательно наполненному пониманию ценности в её генетической связи с практическим отношением человека к мироокружному существу. Во второй главе проясняются онтологические основания ценностного мироотношения индивида, психологический аспект осуществления ценностного отношения. Рассматриваются исторические концепции Гегеля и Хайдеггера и онтологические основания их понимания временности, продемонстрирована конституирующая роль потребностей в формировании ценностных представлений различных исторических эпох. Эксплицируется ценностная составляющая семиотики познания. В третьей главе, опираясь на сформулированные ранее онтологические и ценностные различия, мы обзораем проблемы квантовой механики, вызывающие наибольшие споры в среде физиков и философов, в частности споры о роли «наблюдателя» и его ценностных установок в процессе физического познания и структурировании пространственно-временного континуума, о вероятностном характере квантовой механики, а также об онтологической интерпретации квантовой действительности. В четвёртой главе выявляется связь фундаментальной онтологии и модальной логики (герменевтики), проводится критический обзор оснований современной аналитической философии. Кроме того, предложено новое понимание аристотелевского онтологического концепта «сути бытия» и доказывается фундированность действительности истины потребностями практического преобразования бытия индивида. В пятой главе показана противоречивость смыслов, вкладываемых в понятия «субъективность» и «объективность». Осмысляются причины и последствия когнитивного релятивизма в научном познании и в философии науки. Исследуется

взаимосвязь категорий «объективность», «истина», «научная рациональность». Утверждается, что ценность научных теорий, идеалов, концептов определяется, прежде всего, их использованием в познавательной практике. Обосновывается утверждение о том, что «социологический поворот» в осмыслении научной рациональности является одной из разновидностей релятивизма.

Степень разработанности проблемы. Феномен ценностного отношения индивида к миру в той или иной форме обсуждается на протяжении всей истории философии. Можно выделить следующие основные подходы в понимании ценности и ценностного отношения:

а) *объективистский*, представляющий ценность как нечто, существующее независимо от индивида и познаваемое в процессе освоения человеком окружающего мира. К этому направлению относятся объективно-идеалистические, политэкономические, этико-культурологические концепции: 1) ценность как вневременная объективная сущность, имеющая трансцендентный характер и происхождение (Платон, Г. Лотце, М. Шелер, Н. Гартман, Н.А. Бердяев, Н.О. Лосский, С.Л. Франк, В. Франкл и др.); 2) ценность как социокультурный феномен, выражающий направление и суть развития общества (В.Г. Белинский, Г. Зиммель, Г. Маркузе, Л.Н. Столович, А.А. Ивин, В.С. Степин, М.А. Розов и др.); 3) ценность как продукт реализации материальных и духовных потребностей индивида, осуществляющихся под влиянием прежде всего экономических факторов (Т. Гоббс, Дж. Локк, К. Маркс, С.Ф. Анисимов, П.Р. Леиашвили и др.);

б) *субъективистский*, рассматривающий ценность как исключительно духовный по своему генезису феномен: 1) фундируемый интеллектуальными и нравственными особенностями индивида, продукт его рациональной деятельности и эмоционально-волевого развития (И. Кант, Д. Юм, Д. Дьюи, В.П. Тугаринов, Ф. Ницше, Р.Б. Перри, Дж. Сантаяна и др.); 2) понимаемый прежде всего как результат реализации биологических и психических потребностей индивида (А. Шопенгауэр, Ю. Вейденгаммер, З. Фрейд, Э. Фромм и др.);

в) точка зрения, в соответствии с которой ценность *рождается* в субъективно-объективном или объективно-субъективном *отношении*: 1) ценность как переживание субъектом объекта (В. Виндельбанд, Г. Риккерт, Ф. Brentano, Э. Гуссерль, И. Хейде, Р. Ингарден и др.); 2) ценность как объективный ориентир в процессе деятельности субъекта, как способ самореализации индивида в особом *отношении* с миром (М. Вебер, Ж.-П. Сартр, А. Маслоу, М.С. Каган, О.Г. Дробницкий, Г.П. Выжлецов, В.П. Тугаринов и др.); 3) ценность как значимость, как выражение истолкованности мира индивидом (М. Хайдеггер, Э. Левинас, Д. фон Гильдебранд, Ж.-П. Сартр и др.).

Классические парадигмы ценностной рефлексии представлены: в античных учениях о Благости (работы Платона, Аристотеля, стоиков); в работах М. Монтеня, Т. Гоббса, Дж. Локка, в которых ценность является выражением сущностных потребностей человека; в рационалистических концепциях, выражающих негативное отношение ко всем ценностным понятиям научного познания (Р. Декарт, Б. Спиноза); в сенсуализме Д. Юма; в учении об априорном существовании «доброй воли» у И. Канта; в праксеологических концепциях Я. Фриза, Г.В.Ф. Гегеля; в экономической теории ценности К. Маркса; в работах А. Шопенгауэра и Ф. Ницше, где был провозглашён приоритет практически-ценностного отношения к окружающему миру; в понимании ценностей как значимостей в работах Г. Лотце, в гедонистических и психологических концепциях А. Дёринга, О. Кюльпе, З. Фрейда, Г. Гёффдинга; в прагматических учениях Ч. Пирса, Д. Дьюи, фон Визера, В. Богрова; в работах классика американской аксиологии Р. Перри; в понимании ценности как результата реализации особого отношения индивида к миру (Р. Эйслер, И. Хейде); в неокантианстве В. Виндельбанда и Г. Риккерта; в интуитивистских учениях М. Шелера и Н.О. Лосского; в аналитической философии Б. Рассела. Особое место в контексте современной философии ценностей принадлежит Э. Гуссерлю, Ж. Деррида и М. Хайдеггеру, которые разработали оригинальную концепцию природы ценности и оценивания.

Общие вопросы онтологии и конкретно структурирования ценностного бытия индивида исследовались в работах Парменида, Платона, Аристотеля, Г.В.Ф. Гегеля, Ф. Ницше, М. Хайдеггера, Х.-Г. Гадамера, А.Л. Доброхотова, А.В. Ахутина, А.Г. Чернякова, А.М. Гагинского, И.В. Дёмина.

Психологический аспект осуществления ценностного отношения рассматривался в работах З. Фрейда, В. Гейзенберга, Ж. Деррида, М. Полани, Э. Кассирера, В.П. Тугаринова, С.Л. Рубинштейна, С.Н. Шпильрейн, А.Ю. Агафонова.

В сфере аксиологического и онтологического анализа научных теорий необходимо отметить труды Н. Бора, М. Борна, В. Гейзенберга, А. Эйнштейна, Т. Куна, И. Лакатоса, Р. Рорти, П. Фейерабенда, М. Полани, Дж. Гибсона, В.И. Ленина, В.А. Фока, В.П. Визгина, В.А. Лекторского, М.А. Розова, В.С. Стёпина, Л.А. Микешиной, И.Т. Касавина, А.П. Огурцова, Е.А. Мамчур, Ю.С. Владимирова, А.Ю. Севальникова, Н.С. Автономовой.

Логические системы интерпретации сущего и научного познания представлены в трудах Аристотеля, Г. Фреге, Б. Рассела, Л. Витгенштейна, Р. Карнапа, У. Куайна, Я. Лукасевича, С. Крипке, А.А. Ивина, В.О. Лобовикова, Е.В. Орлова.

Социокультурные факторы реализации ценностного отношения представлены в трудах С.С. Аверинцева, В.П. Барышникова, Е.А. Бурлиной, В.С. Библера, Г.П. Выжлецова, П.П. Гайдено, О.Г. Дробницкого, И.Т. Касавина, В.А. Конева, В.А. Лекторского, В.М. Розина, А.В. Смирнова, Г.П. Щедровицкого, В.К. Шохина.

В 1960 году в Советском Союзе вышла в свет книга В.П. Тугаринова «О ценностях жизни и культуры», в которой ценность была представлена как специфический феномен культуры, нуждающийся в марксистской интерпретации. Для нас важно различие автором ценности и оценки, которое впоследствии легло в основу становления концепта «ценностное отношение»: «Ценность есть реальное

или желаемое явление (факт или идеал), а оценка – отношение к этому явлению <...> зачисление в ценности или отказ в этом зависит от характера указанного отношения: от положительной или отрицательной оценки» [266, с. 3]. Помимо определения «оценки» через родовое понятие «отношение», в этой цитате фактически утверждается, что ценностью является *любое* явление бытия индивида. Эту мысль в 1967 развивал О.Г. Дробницкий: «Материальный предмет или действия человека – явления двойного порядка: природное и вместе с тем социальное. Да, наряду с материально-естественным миром есть ещё "мир иной" <...> мир общественного бытия человека, "надстраивающийся" над бытием природы» [128, с. 312]. В 1964 году была защищена кандидатская диссертация В.В. Василенко «Ценность и оценка», а в Ленинграде вышел сборник статей «Проблема ценности в философии». В 1965 и в 1985 гг. в Тбилиси были проведены всесоюзные симпозиумы по теории ценности.

Особое место концепт «оценки» занимал в эстетике М.М. Бахтина: «Всякое явление мы как-то осмысливаем, то есть включаем его не только в сферу временно-пространственного существования, но и в смысловую сферу. Это осмысление включает в себя и момент оценки» [61, с. 406]. Хронотоп художественного произведения всегда включает в себя ценностный момент. Только абстрактное мышление отделяет ценностную компоненту бытия от живого процесса познания или эстетического освоения мира. Наиболее эмоционально-ценностно окрашенные предметы и события бытия индивида становятся доминирующими в конкретную историческую эпоху хронотопами как художественных произведений, так и освоения мира в целом, в том числе и научного освоения. В России наиболее известными продолжателями традиций философии М.М. Бахтина являются С.С. Аверинцев, В.С. Библер, Е.Я. Бурлина, Н.Д. Тamarченко и др. [45, 66, 80, 94, 261].

Однако ценностной проблематике в философии СССР не отводилось хоть сколь-нибудь значимое место. Вне внимания ученых

оказался анализ онтологических оснований процесса оценки, кроме, конечно, социально-политических. Понятие ценности лишалось тем самым *определённого* содержания, и всё больше представлялось как, по преимуществу, этическая или эстетическая категория; при этом резко разделяются суждения о фактах и суждения о ценностях, материальное как предмет естествознания и должное как предмет этики. Учение о ценностях считалось приемлемым только в эстетике и этике. Лишь в 1994 году было издано первое в постсоветской отечественной философии исследование истории аксиологии – книга Л.Н. Столовича «Красота. Добро. Истина. Очерк истории эстетической аксиологии». В 1996 г. вышла книга Г.П. Выжлецова «Аксиология культуры» [95], в 1997 г. увидел свет лекционный курс М.С. Кагана «Философская теория ценности» [139]. И.И. Докучаев, продолжая традицию Санкт-Петербургской культурологической школы М.С. Кагана, рассматривает ценности как основание для моделирования обобщающего образа культуры, выявления её исторических типов [126]. Характеристика идеалов научного исследования, называемая «аксиологической моделью», а также эвристическая роль аксиологии в философии науки составляют предмет исследования А.П. Огурцова и Л.А. Микешинной [201, 212]. О.А. Музыка исследует особенности ценностно-оценочного фактора в рамках изменения приоритетов современной науки в контексте социальной синергетики [204].

В качестве альтернативы противоположности между объективизмом и субъективизмом в понимании ценностей морали Л.В. Максимов предложил теорию «квазиобъективности» – компромисс, основанный «на выявлении тех сущностных свойств морального сознания, которые могут быть квалифицированы как "объективные" только в определенном специфическом отношении и при определенной трактовке самого понятия объективности. Признание таких – "квазиобъективных" – свойств вполне совместимо со многими субъективистскими интерпретациями морали» [185, с. 29]. Если общезначимые (квазиобъективные) признаки морали действительно при-

сутствуют, то это не доказывает правоту этического объективизма, отрывающего мораль от человека. Также весьма перспективной, на наш взгляд, является разработанная Г.Н. Кузьменко [160, с. 17] классификация базовых аксиологических моделей в социально-философском знании: а) пантеистическая модель, которая представляет субъект ценностного отношения как безлично-природную или умопостигаемую божественную субстанцию (мистические учения Средних веков, пантеистические учения эпохи Возрождения, Б. Спиноза, Ж.-Ж. Руссо, А. Шопенгауэр, Г. Шеллинг); б) монотеистическая модель, которая представляет субъект ценностного отношения как волю надмирного божественного Абсолюта (Ф. Суарес, В.С. Соловьев, П.А. Флоренский, Тейяр де Шарден); в) атеистическо-материалистическая модель, которая обнаруживает субъект ценностного отношения в природе или обществе (механистические учения французских и немецких материалистов XVIII-XIX вв., К. Маркс, В.И. Ленин, Л. Альтюссер, Г. Маркузе, В. Райх); г) экзистенциальная модель, которая исходит из представлений об уникальности жизни человека, составляющей природу ценностного отношения (С. Кьеркегор, Н.А. Бердяев, Ж.-П. Сартр, М. Хайдеггер, К. Ясперс); д) позитивистская модель, которая состоит из двух элементов: ценностно-позитивного субъекта ценностного отношения и ценностно-нейтрального объекта ценностного отношения. Позитивисты ставят под сомнение научность онтологии, так как относительно ее предмета невозможно достоверное знание (О. Конт, Дж. Милль, Э. Мах, Ч.С. Пирс, Р. Карпач, Б. Рассел, Л. Витгенштейн). Каждая из указанных моделей позволяет с новой стороны представить природу и реализацию ценностного отношения, выделить новые и уточнить уже имеющиеся аксиологические концепты. И вместе с тем эти модели демонстрируют *социокультурную обусловленность* и определённую *парадигмальную независимость* ценностных представлений различных исторических эпох.

Нерешённые проблемы классической аксиологии (абсолютны или относительно ценности, каковы способы бытия ценностей, каким образом происходит становление ценностного бытия, чем обу-

словлена динамика ценностей и др.), а также незавершённость имеющихся определений ценности указывают на то, что необходимо выявить возможности постнеклассической философской парадигмы для нового обоснования аксиологии. Такое обоснование должно стать опытом самопознания индивида, в результате которого выяснятся онтологические условия развития и воспроизводства ценностного (в самой своей сути) бытия человека в целом и научного познания в частности.

Объектом исследования является формирование ценностного бытия индивида и роль ценностного отношения в этом процессе.

Предметом исследования являются онтологические основания ценностной детерминации научного познания.

Цель исследования состоит в том, чтобы на основе анализа генезиса ценностного бытия создать фундаментальный ценностный нарратив познавательного отношения человека к сущему, представив это отношение как одну из форм практического освоения сущего; раскрыть онтологические и семиотические основания, проясняющие ценностные аспекты функционирования современной науки.

Исходя из поставленной цели, мы выделяем следующие задачи исследования:

1. Выявить типологические характеристики философии ценности, её исходные онтологические и методологические презумпции; выделить основные критерии различия трёх типов аксиологической рефлексии: античность, Новое время, «аксиологический этап»;

2. Провести сравнительно-типологический анализ аксиологической проблематики, присущей различным этапам развития научного познания; обосновать критику (преодоление) декартовской метафизики в неклассической философии;

3. Рассмотреть основные смыслы фундаментального различения сущего и бытия в контексте аксиологической и психологической

рефлексии; прояснить онтологические основания формирования структуры ценностного бытия; выявить формы семиозиса, соответствующие различным стадиям осуществления ценностного отношения;

4. Осуществить эпистемологический анализ факторов формирования ценностей, раскрывая знаковую природу ценностного бытия; проанализировать основные трактовки понятия «ценностное отношение» в контексте постнеклассической парадигмы философии; доказать тезис о том, что продуктивное концептуальное осмысление проблемы истинности научного познания возможно только путём преодоления методологической дилеммы «объективность – субъективность»;

5. Эксплицировать ценностные смыслы в онтологии квантовой механики и установить характер их интерпретации в господствующей картезианской парадигме научного познания; проиллюстрировать преодоление бесценностной интерпретации научного познания в философии Нового времени конкретными трактовками онтологического статуса и проблематики квантовой механики в исследовательской литературе XX века;

6. Формализовать герменевтические основания реализации ценностного отношения; прояснить эвристический потенциал проводимого в герменевтике Аристотеля различения между понятиями «возможное бытие» и «необходимое бытие» для логической интерпретации генезиса ценностного бытия;

7. Раскрыть методологические проблемы исследования ценностей в теории научного познания и предложить наиболее эффективные подходы к гносеологическому анализу ценностей и ценностного отношения.

Теоретико-методологические основы исследования. Исследование является продолжением проведённого нами ранее философского анализа аксиологической проблематики научного познания в контексте как становления, так и последующего функционирова-

ния естественнонаучных теорий. Вместе с тем в данном исследовании предлагаются принципиально новые методы решения, а именно: отход от дескриптивной методологии исследования проблематики ценность – наука и осуществление историко-онтологического исследования генезиса форм осуществления ценностного отношения. В качестве нормативно-методологического основания исследования мы использовали принципы, сформулированные в работах М. Хайдеггера и современных отечественных философов науки и культурологов (А.В. Ахутин, Е.А. Бурлина, В.А. Конев, В.А. Лекторский, Е.А. Мамчур, Л.А. Микешина, А.П. Огурцов, В.С. Стёпин и др.), требующих помещения вопроса об основаниях научного познания в контекст конкретно-исторического способа открытия истины сущего или в социально-культурный контекст (традиция отечественной гносеологии). Согласно первому принципу, мы стремились выяснить становление онтологической структуры ценностного бытия и места в ней научного познания, в частности, на примере проблематики онтологии квантовой механики. Следуя второму принципу, мы попытались дополнить типологическое исследование методов и целей естественнонаучного познания праксеологическим (функциональным), содержание которого расширяет рамки традиционной рациональности в вопросах аксиологии науки. За основу исследования нами принята схема периодизации истории науки Нового времени на классическую, неклассическую и постнеклассическую эпохи.

В исследовании применены: системный, структурно-функциональный, деятельностный, антропологический, нормативный подходы в сочетании с диалектическим и историческим методами. Системный подход применяется для обобщения результатов онтологического и семантического исследований концепта «ценность» и для выявления природы и основных видов связей между различными уровнями реализации ценностного отношения. Структурно-функциональный подход использован для описания ценностных структур в научном познании, функций элементов этих структур с целью

обеспечения полноты знаний об объекте исследования. Деятельностный подход даёт возможность представить научное познание в контексте ценностных установок социальных субъектов, выявить внутреннюю динамику ценности объектов познания в контексте жизнедеятельности. Антропологический подход позволяет ввести в философский анализ ценного отношения человеческое и психологическое измерение. Нормативный подход основан на учёте социальных норм и институтов в формировании ценностных представлений. Диалектический и исторический методы применяются для описания качественных изменений ценностных представлений во времени вместе с изменением социальных отношений и культурных парадигм.

Научная новизна исследования состоит в следующем:

1. Предложена оригинальная интерпретация концепта «благо» в философии античности. Проведено и обосновано положение, что в аксиологический этап развития философии постепенно формируется представление об оценке как моменте практики, в ходе которой складывается значимое знание о конкретном предмете.

2. Обоснована необходимость преодоления декартовской метафизики в неклассической философии. Предложена методология целостного рассмотрения проблемы роли и места ценностного отношения в системе оснований научного познания, включающая онтологический, гносеологический и праксеологический аспекты; выявлены конститутивные характеристики праксеологической философии ценностей.

3. Показаны и систематизированы основные трактовки фундаментального различения сущего и бытия, и установлено, что именно трактовка фундаментального онтологического различия во многом обуславливает содержательную и методологическую специфику той или иной конкретной версии аксиологии. Разработана оригинальная семиотическая модель выражения становления ценностного бытия, включающая и интегрирующая аристотелевский концепт «сути бытия».

4. В контексте исследования онтологических оснований научного познания понятия «ценности» и «ценностное отношение» эксплицируются в качестве обеспечивающих единство смысло-целевых и онтологических представлений учёного. Проанализированы основные подходы к концептуализации феноменов «ценности» и «ценностного отношения» в постнеклассической науке.

5. Разработаны основные подходы к концептуализации термина «истина» в эпистемологии и продемонстрирована ценностная составляющая в процессе становления истины физического познания.

6. Выявлено значение разработанной Аристотелем герменевтики (фундаментальной онтологии) для логической интерпретации проблем научного познания и становления ценностного отношения. Раскрыт эвристический потенциал аристотелевского концепта «сути бытия»; обоснована необходимость различения между «сутью бытия» и её определением.

7. Представлены аксиологические и онтологические этапы становления базовых современных естественнонаучных теорий. Показано, что изменения ценностных ориентиров в эпоху постмодерна меняют понимание принципов научной рациональности и онтологии научного познания.

Положения и выводы, сформулированные в исследовании:

1. Реконструкция системной взаимосвязи ценностного отношения и гносеологии показывает, что основной вектор их сопряжённости – это движение от представлений о единстве блага и истины в философии античности к разрыву между ними в классической науке Нового времени и, далее, движение к восстановлению их единства на основе праксеологической интерпретации, в которой бытие человека имеет сущностную характеристику *ценностного бытия*. Ценность вещи определяется её ролью в трудовой или познавательной деятельности, результатом которой и есть истина, открывающая подлинную значимость (ценность) вещи. В аксиологический этап развития философии постепенно формируется представление об

оценке как моменте практики, в ходе которой складывается значимое знание о конкретном предмете, а наличное бытие предстаёт как «ценностно бытийствующее» (*wertseiend*).

2. Стратегии исследования ценностного бытия в постнеклассическом контексте направлены на критику классической метафизики и попытку её преодоления. Методология ценностного анализа предполагает учёт социальных, исторических и гносеологических факторов и позволяет тем самым рассматривать развитие науки и познавательную деятельность во взаимосвязи и взаимообусловленности с ценностными установками господствующей научной парадигмы. Фундаментальное противоречие бытия и сущего разрешается в становлении бытия. Ставшее наличным бытие есть осознание и представление сущего в подручном виде. Истина, с этой точки зрения, – разрешение противоречия между желанием и действительностью – воплощение желания (бессознательного или сознательного) в бытии. То есть истина есть результат деятельности, она устанавливается в практике, бытийствует, а не задана как что-то само-сущее. Сущее в целом становится познаваемым и используемым в практике; оно *о*-сваивается и *при*-сваивается через потребление. В основе познания лежит ценностное отношение, точнее – познание опосредует реализацию ценностного отношения.

3. В различных версиях онтологии неклассического типа различие сущего и бытия получает различные и даже несовместимые друг с другом интерпретации, показаны ценностные формы и векторы указанного различия. Обоснована необходимость выделения в эпистемологии осознанной и неосознанной сфер мышления. Термин «сущее-само-по-себе» описывает *всё* непознанное, неоформленное, понятийно бессодержательно существующее, которое, однако, может формировать (и формирует) содержание мышления. Образ окружающего мира создаётся и структурируется сознанием, однако свойства, делающие сущность пригодной, определяются скрытым от сознания (но раскрывающимся в ходе познания мира) особым видом бытия сущего, который называли «материальным». Материя, стано-

вещь, являющаяся материалом, приобретает определённую пригодность (или непригодность) для чего-либо, то есть чем-то ценным. Как материал деятельности материя – это *возможность* осуществления потребности, становящаяся в практике действительностью, обладающей способностью (материей) новых изменений. Всё действительное является сознанию как знак, несущий смысл, а именно ценностный смысл предназначения. Знак также является материалом для познания сущего в целом и универсальным типом соотносительности сущего и сущности. В познании сущее представлено как целостная сущность и различается на: а) нечто сущее-само-по-себе; б) «суть бытия», сущность; в) сущность – понятие, служащее подлежащим в суждении и вообще основой познания. Сущность есть непосредственное и изначально бессознательное мышление сущей-самой-по-себе вещи, её непосредственное бытие до всякого осознания и служащее основанием этого осознания.

4. Ценностная значимость – результат осознания значения объекта для практики. Понятийная форма, в которой сознанию является сущая вещь, становится значимой видимостью, то есть знаком, имеющим смысл и ценность. Движение сущего-самого-по-себе независимо от наблюдения или даже бытия индивида, но его бытийная представленность в сознании определяется ценностной природой бытия индивида. Сущее бытийноразмерно представлено сознанию в образе пространственно-временного континуума, физические свойства которого хоть и существуют независимо от индивида, но есть всегда в форме, пригодной для использования. Современное естествознание постепенно отказывается от абсолютизации объективности научного познания, что мы наблюдаем на примере развития квантовой физики. Учёный становится не пассивным наблюдателем и «зеркалом», отражающим сущее, а субъектом познания, понимаемого теперь как деятельность, имеющая определённую цель и ищущая способы реализации этой цели. При этом объективность, понимаемая как действительное бытие сущего, остаётся фундаментом установления истинности научного познания.

5. Сознание всегда определённым образом подготовлено к восприятию: оно перспективно, ценностно и нацелено на результат. Пространственные представления не заданы априорно, а конституируются самим человеком в процессе жизнедеятельности как наиболее удобная структура оперирования физическими объектами. В квантовой механике физическое сущее структурируется особым образом, и на основе опытных данных создаётся его математическая модель. До познания существует неопределённое сущее. Сущее не дано непосредственно в действительности, но как энергия присутствует в каждой познанной природной сущности, фундирует её существование как чистая возможность, реализуемая сознанием в действительность бытия. Неверно отождествлять потенциальное бытие и вероятность. Вероятность – это лишь количественная мера возможности какого-либо явления, причём вычисление вероятности опирается не на возможный, а на уже имеющийся, актуальный опыт. Вероятностна не материя или частица, вероятностно наше знание об их существовании.

6. Исходным основанием логики является понимание бытия (в том числе и действительного) как истинствования сущего, а небытия – как лжи. Судится истинность высказываний о бытии, но не само бытие, являющееся непосредственным истинствованием. Определение истинности или ложности силлогизмов исходит из тезисов силлогизма (посылок), в которых полагаются бытие или небытие рассматриваемых сущностей (терминов) и определения сути бытия этих сущностей. Истина показывает сущее в аспекте необходимости его изменения, то есть в ценностном аспекте. Предлагаемая нами схема соотношения ключевых понятий онто-логики выглядит так: сущее-сущность-знак-значение-сущность. Поскольку сущее фундирует долженствование и необходимость действительного бытия, то именно сущее является конечным основанием полагания ценностей.

7. Современная наука все более тяготеет к тому, чтобы стать системой, имеющей определяющее ценностно-гуманистическое измерение. Значимость объекта познания существует как результат

реализации ценностного отношения. Внепроцессуальное понимание «ценности» или «значимости» фетишизирует эти понятия, придаёт им трансцендентный, внебытийный статус. Выделяясь сознанием из бытийного универсума в процессе различения, объект познания приобретает определённое содержание, выражающее его *значимость* в процессе осуществления практического отношения. Значимость, таким образом, выражает то, чем сущность является по своей истине для индивида. Значимость вещи становится существенным содержанием её понятия, в том числе и в науке. Через самореализацию в практике человек познаёт смысл и истину своего существования. В «ценностях» индивид раскрывает свою самость. Суждения связывают факты и понятия в направлении, нужном для достижения определённого результата, другие многочисленные понятия отбрасываются как несущественные. Это ещё одна сторона ценностного отношения в познании – избирательность. Реализация ценностного отношения в процессе познания происходит через различение. Именно в этом процессе происходит «овременение» и «опространствление» действительности. Научная деятельность имеет в своей основе ценностное отношение, что, казалось бы, привносит в науку элемент релятивизма. Но, говоря точно, это не релятивизм, а релятивность. Ценностное отношение релятивно, так как оно отношение, но эта релятивность не является основанием для релятивизма, поскольку наука всегда опирается на адекватное потребностям индивида знание сущего – на истинное знание.

Исследование философского знания о ценностном отношении является важным условием повышения качества философской теории познания. Оно обогащает понятийный аппарат философии науки, расширяет ее методологическую базу, увеличивает ее практический потенциал. Содержание и выводы работы могут быть использованы в разработке специальных курсов философской теории ценностей, по истории философии, философии культуры, философской и культурной антропологии, биоэтики, медицинской антропологии, отдельные темы – при подготовке общего вузовского курса философии.

Глава 1

СТАНОВЛЕНИЕ ПРЕДСТАВЛЕНИЙ О ЦЕННОСТНОМ БЫТИИ

Вся история западной метафизики
выступает как история полагания ценностей
[289, с. 103]

§1. Ценностная рефлексия в философии античности

Выросшая из религии и мифа античная наука, со всеми своими фундаментальными понятиями, несёт отпечаток господствующих в античности эстетических, этических и юридических отношений. Фундаментальное ценностное понятие античности – «благо» – не было исключением и толковалось как «справедливость», «добро», «истина», «прекрасное». Первых европейских философов уже волновал вопрос: как и почему вещи становятся ценными и желанными для индивида? Ответ на этот вопрос сводился к интерпретации «блага».

Первые понятия, имеющие ценностный смысл, возникают в античной философии из представлений о естественном праве и справедливости. Например, в знаменитом фрагменте книги Анаксимандра говорится об «ущербе», «возмездии»: «А из каких [начал] вещам рождение, в те же самые и гибель совершается по роковой задолженности, ибо они выплачивают друг другу законное возмещение неправды [ущерба] в назначенный срок времени» [277, с. 127]. Об этом говорит и этимология слова «ценность». В словаре Фасмера указывается, что слово «цена» восходит к древнеиранскому слову, обозначающему «возмездие, месть, наказание», так же как и соответствующее древнегреческое слово [269, с. 298]. То есть «цена» – это «наказание» за что-то, за что мы должны «платить цену». За что? Чтобы получить что-то желаемое? Если рассуждать таким образом,

то «обладать ценностью» для индивида означает нести наказание за обладание этим предметом. Чтобы осуществить свои потребности, человеку необходимо заплатить определённую цену. Тяжесть наказания («возмездия») определяет ценность предмета.

Существительное «ценность» (αξία) исторически вторично по отношению к прилагательному «ценный» (αξιός), так как ещё в древности произошло абстрагирование ценных вещей от формирующего их «ценность» ценностного отношения индивида к действительности. Как у объективных идеалистов существует сама по себе красота, отдельно от специфического эстетического отношения, так появилась и «сама по себе ценность» – «благо», существующая независимо от определяющего её ценностного отношения. Точка зрения, чрезвычайно удобная для навязывания определённых идеологических установок (в том числе и в науке).

Задолго до Платона и Аристотеля обыденное понимание «блага» воспроизвёл известный итальянский поэт и философ Эпихарм (ок. 540–450 гг. до н. э):

«Добро – это вещь, [существующая] сама по себе,
а кто Ее познает, изучив, тотчас [сам] становится добрым,
Подобно тому как флейтист – тот, кто научился игре на флейте,
Танцор – кто танцу, плетельщик – кто плетенью,
И точно так же все, что тебе угодно в том же роде:

Сам он не будет уменьем (τέχνα), но умельцем (τεχνικός)»[277, с. 262].

Политическая этика полиса проецировалась на фундаментальные знания об устройстве природы. Право гарантировало (по аналогии) не только исполнение гражданских законов, но и истинность высказываний. «Вначале слово "аксиома" означало "честь", "ранг", "высокое положение", "репутацию", а затем "достоинство" вещей

и, наконец, у Аристотеля, то, что принимается за рациональное основоположение – первопринципы в математике (Метафизика 1005a20) и в философии (Метафизика 1001b7)» [1, с. 172]. Упорядочивающий хаос «Ум» в философии Анаксагора, по свидетельству Аристотеля, также руководствуется стремлением реализации «блага»: «Анаксагор считает благо движущим началом, ибо движет [по его мнению] ум» [51, с. 318].

Сократ также отстаивал единый подход к этическим и когнитивным феноменам. Он же впервые ставит вопрос о нахождении и определении общих понятий. Его философия имела дело не с бытием самим по себе, не с подменой его чувственной видимостью, как у софистов, а с бытием человека и «человеческим» смыслом фундаментальных философских понятий. У всех прекрасных явлений есть то общее, что делает их таковыми, и это, по словам Сократа, есть целесообразность. Вообще, благо всегда осуществлялось через реализующее телос (конечную цель) действие: «Благое и прекрасное – это не одно и то же (первое всегда выражено в действии, между тем прекрасное бывает и в вещах неподвижных [таких как числа])» [51, с. 326]. Цель («телос») как осуществление блага связывает воедино все философские представления, будучи их общим принципом («архэ») и смыслом («логос»).

В гедонистической этике Демокрита и его последователей эпикурейцев были заложены основы *психологизма* в понимании ценностей. Психологизм – учение, утверждающее, что предметы имеют ценность потому, что вызывают в психике индивида некоторые переживания, например: 1) чувства удовольствия-неудовольствия; 2) различные желания; 3) или даже «чувство ценности». Важнейшей ценностной категорией учения античных материалистов была категория «удовольствия». Демокрит, например, считал, что удовольствие есть состояние, соответствующее природе живого организма, а страдание – состояние, чуждое этой природе. Удовольствие и страдание служат критериями для решений человека относительно того,

к чему следует стремиться и чего следует избегать; соответственно ценно всё, что способствует достижению чувства удовольствия. В психоанализе этот тезис античных материалистов вызывает возражения: хотя наши действия бессознательно определяются именно принципом удовольствия, однако развитие индивида предполагает страдания и «деструкцию». Мы иногда стремимся к страданиям и саморазрушению ради удовлетворения сущностных потребностей. Несмотря на опасность для жизни, деструкция (например, прежнего уютного образа жизни), как этап осуществления инстинкта размножения «идет, однако, рядом с чувствами наслаждения, потому что происходит растворение в подобном любимом (= в любви)» [307, с. 220]. Удовольствие от войны и прочих проявлений деструкции, по мнению С.Н. Шпильрейн, возбуждается бессознательными комплексами, связанными с разрушающим компонентом инстинкта размножения. Негативно окрашенные ценности играют, таким образом, важнейшую роль в деле сохранения человеческого рода, поэтому не менее ценны, чем «положительные» ценности, связанные с чувством удовольствия. «А большинство обманывается явно из-за удовольствия, ведь оно, не будучи благом, кажется таковым. Итак, удовольствие выбирают, принимая его за благо, а страдания избегают, считая его злом» [54, с. 104].

Гипостазирование «блага» служило основой системы объективного идеализма Платона, который, совершенно в духе античного мироотношения, рассматривал Благо как высшую универсальную идею, фундирующую действительность и служащую исходным пунктом её понимания: «Благо не есть сущность, но по достоинству и силе – стоит выше пределов сущности», и поэтому «без идеи блага все человеческие знания, даже наиболее полные, были бы совершенно бесполезны» [219, с. 317]. Благо имеет столь высокий статус прежде всего потому, что у Платона представляет собой понятие, отразившее и вобравшее в себя содержание еще слабо дифференцируемых форм сознания индивида, имеющих изначально ценностное содержание.

Именно в философии Платона бытие впервые становится *ценностным*. Действительно, Платон понимает бытие как *idea*, но высшая из всех идей есть *agaton* (благо). «Мысля по-гречески, *agaton* (благо) – то, что делает пригодным, что наделяет сущее годностью и способностью быть сущим» [289, с. 158]. Всякая единичная вещь наличного бытия причастна благу и существует именно через эту причастность. Бытие имеет основанием благую цель (*αγαθόν*) и есть воплощение «высшей» ценности – блага. «У Платона высшая из всех идей – и вместе существо их всех – есть агатон – то, что *делает пригодным*» [289, с. 158]. В диалоге Платона «Горгий» благо связывается с «достоинством» (значимостью) вещей: «У всех действий цель одна – благо и все прочее должно делаться ради блага, но не благо – ради чего-то иного <...> Стало быть, благу следует подчинить все остальное, в том числе и удовольствия, но никак не благо – удовольствиям... Но достоинство [= ценность] каждой вещи, будь то утварь, тело, душа или любое живое существо, возникает во всей своей красе не случайно, но через слаженность, через правила того искусства, которое ей присуще» [220, с. 348]. Люди всегда искали «смысл» и «цель» окружающего их мира, чувствовали его имманентность как его «ценность» для себя. Ценность и цель постепенно становились взаимосвязанными категориями. «Существо ценности состоит *во внутренней* связи с существом цели» [289, с. 71].

«Видность» (образность, «белый свет») – это один из атрибутов наличного бытия, в котором сущее раскрывается индивиду, осуществляющему своё предназначение – телос. «Эйдос [«видность» (образность) – это один из атрибутов наличного бытия] определяется из глубины *телоса*» [123, с. 128]. Уже у Гераклита активная роль в порождении видимого мира принадлежит «от всего отдельному» логосу, то есть мысли, которая вынуждена овеществиться, различиться. На этой стадии целеполагания формируется «объект оценки», который суть любое явление сознания. Без целеполагания (на бессознательном уровне – «интенции») никакое становление и формирование

явления невозможно. На стадии различения бытие сущего становится вещественным, оно говорит («вещает») о себе.

Бытие ценностно, поскольку является осуществлением имманентного ему телоса (обременено «заботой» по Хайдеггеру). Ценность – атрибут всякого предмета наличного бытия, всех вещей, так как душа воплощает в них свои имманентные потребности, создаёт их как орудия реализации телоса и оценивает их как такие орудия по их пригодности для достижения результата. Не человек, как основание целеполагания, существует для мира, а мир для человека, воплощающего своё сущностное предназначение. Бытие, следуя терминологии Хайдеггера, «подручно», да и сам индивид – лишь орудие осуществления предзаданного сущим телоса («блага»). Индивид «свободен» разве что в выборе средств для достижения необходимого результата, и то ограничен их наличием. Любой, даже *кажущийся* свободным и случайным, выбор всецело необходим, как это показал в своих работах Фрейд. В сознании бытие раскрывается, становится наличным, видимым, вещественным, так же как во сне в символической форме становятся видимыми бессознательные, требующие реализации потребности индивида (возможно, поэтому столь популярна метафора жизни как сна).

Итак, «благо» (объективизированная ценностная идея) делает все вещи «хорошими» (=«ценными»). Позднее, в диалоге «Государство» (505b-506b, 507b-509b) Платон показывает, что благо не может определяться не только через удовольствие и рассуждение, но даже через истину, подобно тому, как солнце – источник света – не может быть адекватно постигнуто через «солнцеобразные» вещи. «То, что придает познаваемым вещам истинность, а человека наделяет способностью познавать, это ты и считай идеей блага – причиной знания и познаваемости истины. Как ни прекрасно и то и другое – познание и истина, но если идею блага ты будешь считать чем-то еще более прекрасным, ты будешь прав. Как правильно было считать свет и зрение солнцеобразными, но признать их Солнцем было бы

неправильно, так и здесь: правильно считать познание и истину имеющими образ блага, но признать которое-либо из них самым благом было бы неправильно: благо по его свойствам надо ценить еще больше... Считай, что и познаваемые вещи могут познаваться лишь благодаря благу; оно же дает им и бытие, и существование, хотя само благо не есть существование, оно – за пределами существования, превышая его достоинством и силой» [218, с. 344]. Для раскрытия сущности блага важно, что в рассмотренных произведениях Платона: 1) «благо», хоть и неявно, связывается с категорией «цели»; 2) ценностное отношение «души» и «блага» объявляется одним из конституирующих начал бытия; 3) сформулированы критерии оценивания предметов наличного бытия, актуализирующие их потенциальную ценность. «К благу стремится любая душа и ради него все совершает; она предчувствует, что есть нечто такое, но ей трудно и не хватает сил понять, в чем же оно состоит» [218, с. 339].

Концепт «блага» (*αγάθων*) был также одним из центральных понятий философии Аристотеля. В.К. Шохин даже предлагает называть учение Аристотеля о благе «агатологией», дискурс которой «вполне сопоставим с дисциплинарной аксиологией, сложившейся более 23 столетий спустя» [306, с. 109]. Аристотель отмечал у предшествующих философов отсутствие анализа категории «блага»: «Они правы, утверждая, что благо есть начало, но в каком смысле оно начало, они не говорят, – как цель ли, или как движущее, или как форма» [51, с. 317]. Аристотель принципиально критиковал учение Платона, прежде всего за его идеализм, но идеалистическое учение Платона о Благе он воспринял некритически. Абстрактно понятое «благо» понималось им как причина и цель любой деятельности: «Благо <...> есть цель всякого происхождения и движения» [51, с. 70]. Хотя Аристотель во главу угла ставит сознание и наличное бытие предметов («предмет желания»), он при этом утверждает, что существует нечто «на деле прекрасное» и неподвижное, то есть нечто аналогичное платоновским идеям. «Имеется нечто, что движет,

не будучи приведено в движение; оно вечно и есть сущность и деятельность. И движет так предмет желания и предмет мысли; они движут, не будучи приведены в движение <...> предмет желания – это то, что *кажется* прекрасным, а высший предмет воли – то, что на деле прекрасно. Ведь мы скорее желаем нечто потому, что оно кажется нам хорошим, а не потому оно кажется нам хорошим, что мы его желаем, ибо начало – мысль» [51, с. 309]. Нельзя во всём согласиться с великим философом. На наш взгляд, Стагирит: 1) абсолютизирует категорию «блага», превращая её в подобие платоновской идеи; 2) не рассматривает вопрос происхождения самого «блага». Ведь если благо неподвижно и вечно, то оно не есть сущее, поскольку движение является свойством всего сущего. В случае понимания «блага» как общей цели действия «благо» становится пустой абстракцией – «идолом». «"Общезначимость" это "идол"» [289, с. 18]. Тезис о том, что «начало – мысль» верен, если под «мыслью» понимать единство сознания и неосознанного мышления. На этапе становления ценностного наличного бытия правильно всё же говорить, что нечто «потому кажется нам хорошим, что мы его желаем», хотя, в зависимости от аспекта рассмотрения ценностного отношения, правильным может быть и обратное положение. Онтологическим основанием тождества бытия и мышления является душа. «Они [постигаемое мыслью и ум] будут одно и то же, и мысль будет составлять одно с постигаемым мыслью» [51, с. 316]. В процессе мышления мысль и то, что мыслится, становятся одним и тем же. Подробно этот тезис будет проанализирован во второй главе.

Заслугой Аристотеля было формирование представления о целеполагании и практике как о моментах становления наличного бытия и раскрытия истины сущего. В наличном бытии («энергии») представлены в единстве как сущее само по себе, так и его понятийный образ – истинная бытийная представленность сущего, его целостная сущность, противостоящая «кажимости» как чему-то недосущему (смутному и непродуманному, имеющему образ лишь внеш-

ней оболочки вещей – «morphé»). Истинно суще бытие, а в качестве осознанного бытия – понятийный образ (эйдос) сущего, образованный в процессе практической реализации телоса и существующий как результат такой реализации – как «энтелехия». Каждая единичная вещь приобретает в этом процессе своё истинное понятийное бытие и *значение*, выражающее её суть в качестве энтелехии.

Стоик Зенон делит всё существующее на относящееся к «благу», «злу» и «неразличённому». Последнее делится на предпочитаемое («продвинутое» в наличное бытие) и, как следствие, обладающее «полной ценностью», и на «непродвинутое» («непредпочитаемое» вследствие противоречия природе индивида), поэтому ценностью не обладающее [278, с. 80–83]. Различается и ценно то, в чём нуждается индивид «соответственно природе». Это шаг вперёд в сравнении с философией Аристотеля, так как стоики «индивидуализируют» ценности, чётко показывают их связь с индивидуальными потребностями. Но стоики так и не избавились от абстрактности идеи «блага», они даже идут дальше – провозглашают дуализм «блага» и «ценности», радикально разводя их (как позднее сделал и Кант). Цицерон справедливо, на наш взгляд, критиковал стоиков за избыточность введения дуальности ценного/неценного наряду с благом/неблагом, ведь ничего не меняется, если богатство, могущество или здоровье называть не благом, а «предпочитаемым», поскольку говорящий вкладывает в эти характеристики один и тот же смысл [296, с. 170-171].

Оставаясь в рамках естественнонаучных представлений своей эпохи, античные философы исходили из существования чего-то неизменного – «перводвигателя», задающего движение космоса и определяющего телос (цель) деятельности. Часто этот «перводвигатель» персонифицировался в фигуре бога, объемлющего и благо, и истину, через сопричастие к которому к благу и истине причащался индивид. Не человек творил мир вокруг себя, а бог, природа или логос через

человека, вынужденного подчиняться силе необходимости вместо утверждения своей власти над природой. В этом состояла парадигма античной концепции «блага»: благо искали в так или иначе понятой природе, в боге, но не в себе. Средневековая христианская философия также не преодолела главный недостаток античной философии – деиндивидуализацию бытия.

§2. Формирование парадигмы ценностного бытия в философии Нового времени

Осознание ценностной природы бытия приходит только в Новое время, когда главной целью человека становится покорение и использование природы. Радикальный поворот к объяснению становления бытия исходя из сущностных потребностей человека произошёл в эпоху Возрождения, а олицетворяет его французский мыслитель М. де Монтень (1533–1592). Уже в названии главы XIV первой книги его «Опытов» формулируется новое понимание роли индивидуальных представлений в оценивании. Оно звучит так: «О том, что наше восприятие блага и зла в значительной мере зависит от представления, которое мы имеем о них» [203, с. 62]. Благо понимается уже не как нечто отдельное от бытия – сакральность блага растворяется в индивидуальности. Различие наших представлений об одних и тех же вещах доказывает, что эти представления складываются у нас не иначе, как в соответствии с нашими склонностями. Именно наше мнение и потребности присваивают вещам цену. «"Ценностью" (valeur) их называем не то, что они содержат [сами], но то, что мы вкладываем в них» [203, с. 78]. Большой заслугой Монтеня было и то, что он впервые стал терминологически различать оценивание, ценность и достоинство (значимость) вещей.

В эпоху Возрождения мировоззрение становилось во всех отношениях всё более антропоцентричным, и именно человек становился основанием оценивания явлений наличного бытия. В это же

время формировалась новая ценностная терминология, а старые термины наполнялись новым смыслом, поскольку зарождение капиталистических отношений потребовало переосмысления понятия стоимости и цены товара. Развитие политэкономии вообще существеннейшим образом повлияло на становление философской аксиологии. Гносеологическая переориентация пансциентистской философии в XVII в. низвела духовно-ценностные начала человеческой жизни с божественных высот до уровня товарно-денежных отношений в духе капитализма. Начатый эпохой Возрождения духовно-культурный процесс освобождения человека с целью сделать его центром мироздания на самом деле лишь превратил его в один из видов «вещей», подлежащих оценке. В условиях культа естественнонаучного знания неverifiedируемые ценностные суждения оказались лишними. Считалось, что ценности являются «идолами», искажающими истинную картину объективной реальности. Различие между пониманием ценностного отношения в античности и в Новое время точно, на наш взгляд, уловил С.С. Аверинцев: «"Благо"— это не "ценность" <...> здесь то же различие, как между равной себе "вещью" и пред-стоящим нашему созерцанию "предметом". Лишь техника, наука, философия и общественная практика эпохи капитализма заменили "вещь" – "предметом"... "Ценность" стоит под *оценивающим* взглядом субъекта» [44, с. 40].

Онтология новоевропейской философии и, как следствие, естественных наук впервые отчётливо проговорена в работах Декарта. Она характеризуется, прежде всего, исключением из философии (или игнорированием) ценностного отношения индивида к мироокружному существу. У Декарта, по словам Хайдеггера, «Бытие "субстанции" [сущего] характеризуется через ненуждаемость» [288, с. 113–114]. Тем самым теряется связующее звено между «протяжённой» и «мыслящей» субстанциями, которые с тех пор стали представляться как отдельно друг от друга существующие. В новоевропейской метафизике «во-первых, человек как *subiectum* [подле-

жащее] полагает и утверждает себя как средоточие сущего в целом, во-вторых, сущность сущего в целом постигается как представляемость (Vorgestelltheit) всего производимого и объяснимого» [292, с. 21].

Декарт сделал онтологической основой познания (*подлежащим*, истинно представляющим сущее) субъекта – рационально мыслящего человека. Вместо парменидовского тождества бытия и мышления Декарт выделил мышление как основу и причину бытия индивида: «Я мыслю, следовательно, я есть» [Cogito ergo sum]. Как мы видим, здесь присутствует логическое следование – бытие следует из мышления. Причём мышление исключительно сознательное: «Под словом "мышление" я понимаю все то, что совершается в нас осознанно, поскольку мы это понимаем» [119, с. 316]. В философии Аристотеля таким подлежащим (субъектом) познания были единичные сущности наличного бытия, превращённые теперь Декартом в материал анализа и целенаправленной обработки. «До Декарта и даже еще внутри его метафизики сущее, поскольку оно – сущее, есть *sub-iectum* (υπο-κειμενον), под-лежащее, исходная пред-данность, сама по себе лежащая в основе и своих постоянных свойств, и своих переменных состояний... [Субъективность] возникает из того освобождения человека, когда он освобождает себя себе самому, от обязательности истины христианского откровения и от церковного учения переходя к самоустанавливающемуся законодательству» [290, с. 114]. Использование субъектно-объектной терминологии по отношению к философии античности вообще сильно искажает понимание сути античного мышления. Заметим, что термин «субъект» по отношению к человеку может корректно употребляться только в рамках новоевропейской философии, так как в античности этот термин обозначал отдельные сущности или материю.

Бытие, в свою очередь, стало интерпретироваться как «наличность», «отражённая» мыслящей субстанцией. Истинным познанием протяжённой субстанции (бытия) стало только непротиворечивое математическое познание, поскольку чувства могут дать исключи-

тельно «субъективную» картину «объективной» (и бесценностной) реальности. Вещи могут быть полезными или вредными, но к их истинному познанию эти чувства не имеют ни малейшего отношения. «Он [Декарт] как бы предписывает миру его "собственное" бытие» [288, с. 118]. А именно бытие, представляемое «точными науками», в которых все доступные атрибуты бытия выражаются математически. Декартова система координат, пожалуй, самый яркий пример продуктивности такого подхода к познанию физического мира.

Однако такая онтология показала в дальнейшем свою ограниченность. В науке шла постоянная борьба за возвращение ценностного понимания вещей как сущностей, употребляемых в деятельности. Томас Гоббс в десятой главе «Левиафана», названной «О могуществе, ценности, достоинстве, уважении и достойности», утверждал, что «ценность (value) или стоимость (worth) человека, подобно всем другим вещам, есть его цена, т.е. она составляет столько, сколько можно дать за пользование его силой, и поэтому является вещью не абсолютной, а зависящей от нужды в нем и оценки другого» [116, с. 66–67]. Другой английский философ Джон Локк начал использовать понятие «внутренней ценности вещей». «Внутренняя ценность любой вещи состоит в ее пригодности для обеспечения необходимыми условиями (necessities) или для служения удобствам (conveniences) человеческой жизни, и чем более она необходима для нашего бытия или содействует нашему преуспеванию, тем больше ее ценность» [177, с. 66]. Впоследствии эту «внутреннюю ценность» в политэкономии стали называть «потребительной стоимостью». Предмет становится полезным, когда осознаётся его значимость для потребления в деятельности индивида. Собственно говоря, значимость вещей и сводится к осознанию их полезности. Таким образом, английские эмпиристы осознали, что ценность вещей не существует отдельно от индивида, а рождается в каждый раз уникальном *отношении* между людьми и каждый раз полезна для конкретного человека, а не сама по себе.

Континентальные философы не остались в стороне от споров вокруг ценностной проблематики. Бенедикт Спиноза в «Этике», вполне в духе декартовского рационализма, выразил негативное отношение ко всем ценностным понятиям, так как они есть «человеческие предрассудки о добре и зле, заслуге и грехе, похвальном и постыдном, порядке и беспорядке, красоте и безобразном и прочем в том же роде» [250, с. 283]. Эти ценностные предрассудки мешают *истинному познанию* и достижению людьми своего счастья, поэтому Спиноза «развенчивает» такие «неподвижные» начала античной философии, как благо и зло: «Что касается до *добра и зла*, то они также не показывают ничего положительного в вещах, если их рассматривать самих в себе, и составляют только модусы мышления, или понятия, образуемые нами путем сравнения вещей друг с другом» [250, с. 395]. В этом *сравнении* и, следовательно, установлении *значимости* вещей и формируются представления о «добре». «Под *добром* я понимаю то, что, как мы, наверное, знаем, для нас полезно» [250, с. 396]. Цель познания, таким образом, состоит в определении пользы вещей в деле достижения «добра» и «счастья». Мы видим, что Спиноза, оставаясь в целом в рамках картезианской теории отражения, вносит в теорию познания новый важнейший фактор – стремление к счастью, выражаемое в осознании пользы вещей через их сравнение. Спиноза строил свою нравственность на эвдемонистическом начале, т.е. на искании человеческого счастья. Человек, говорил он, стремится к *наибольшему счастью*, и из этого стремления его разум выводит нравственные правила жизни. Но при этом человек *не свободен*, т.к. он может делать только то, что необходимо вытекает из его природы. Эта природа и определяет, в конечном счёте, полезность, а значит и ценность предметов, формируемую в сравнении их друг с другом. Спиноза, таким образом, сделал большой шаг в преодолении декартовского разделения бытия на «субстанции» и попытался найти место ценностной проблематике в своей онтологии.

В эпоху Просвещения всё больше философов обращались к исследованию «человеческой природы», видя основания оценивания предметов в чувствах, которые они вызывают у «субъекта». Например, Дэвид Юм утверждал, что полезность предмета связана с чувством удовольствия; а также с эмоциями, связанными с прошлым опытом. Поступки оцениваются в зависимости от непосредственного впечатления, которое они на нас производят, а не от их полезности. Такая сенсуалистская аксиологическая концепция, в соответствии с которой ценность непосредственно ощущается, не нашла много последователей. Ведь в случае её принятия придётся предположить физическое существование ценностей самих по себе или априорное существование некоей ценностной идеи в духе платонизма, что во время Юма считалось уже пережитком прошлого.

В философии Канта произошёл определённый регресс в понимании природы ценностного отношения. Своей задачей он видел «разработать наконец чистую моральную философию, которая была бы полностью очищена от всего эмпирического и принадлежащего к антропологии» [140, с. 156]. То есть задачей было – восстановить античное представление о субстанциональном «благае», но в новой форме – как априорный принцип деятельности субъекта. Первый раздел сочинения «Основоположение к метафизике нравов» начинается с постулата о том, что «нигде в мире, да и нигде вне его, невозможно мыслить ничего иного, что могло бы считаться добрым без ограничения, кроме одной только *доброй воли*» [103, с. 161]. «Полезность или бесплодность не могут ни прибавить ничего к этой ценности, ни отнять что-либо от нее» [140, с. 162]. Именно на основе этой постулированной, абстрактной доброй воли определяется истинная ценность поступков. Все ценностные суждения выводятся из этого «априорного» принципа: «Суждение вкуса основано на априорных основаниях» [141, с. 59]. Мало того, Кант воспроизводит и античное представление о воплощении «блага» как начала, осуществляющегося в природе: «В соответствии с трансцендентальными принципами

есть все основания предположить наличие субъективной целесообразности природы в ее частных законах для возможности и постижения человеческой способностью суждения и соединения отдельных опытов в систему» [141, с. 200].

В философии Канта «добрая воля» остаётся потусторонней абстракцией – «должным», противостоящим наличному бытию сущего. Преодоление этого противопоставления определило дальнейшее развитие аксиологической мысли. Впоследствии английский философ, основатель утилитаризма Иеремия Бентам назвал эту концепцию Канта «деонтологией» (от греч. δέον, род. падеж δέοντος, «нужное», «должное» + λόγος, «учение»). Деонтологическая позиция предполагает, что моральные действия должны совершаться из одного только чувства долга, без учета возможных последствий. В «Лекциях по истории философии» Гегель буквально не оставляет камня на камне от этического учения Канта. «Для определения *долга* (ибо вопрос в том, что именно является *долгом* для свободной воли) у Канта ничего другого не оказалось, кроме формы тождества <...>. В том-то и недостаток кантовско-фихтевского принципа, что он вообще формален; холодный *долг* есть последний непереваренный жесткий кусок в желудке, откровение, данное разуму» [102, с. 501]. «Суетность людей полагает, что у них есть в голове мнимый идеал, чтобы все критиковать. Мы – умные, мы имеем этот идеал внутри себя, но он *не существует* <...>. Такова последняя точка зрения; это высокая точка зрения, но в ней не идут дальше, не проникают до истины. Абсолютное добро остается *долженствованием*» [102, с. 504].

В критическом осмыслении философского наследия Канта рождалась современная аксиология. Немецкий философ Якоб Фриз впервые представил понятие «ценность» в качестве философской категории, связанной с категорией цели, но и отличной от неё. В своей книге «Новая или антропологическая критика разума» он пишет: «Ценность вещи и есть собственно то, что движет действующим ра-

зумом. Мы не только познаем существование вещей теоретически, но и придаем им ценность, и она движет нас к действию, поскольку мы стремимся осуществить то, что для нас имеет ценность» [20, с. 10–11]. Именно у Фриза впервые ценность и желание связывались с деятельностью как своим воплощением. Несомненной заслугой Фриза была и мысль о том, что понятие ценности объединяет в себе три способности души: познавательную, желательную и *деятельную*. Он даже дополнил категориальную систему Канта особыми «философско-практическими» расширениями: количество «расширялось» категорией *действия*, качество – подкатегорией *интереса*, а модальность – подкатегорией *решения*. Реальности, по мнению Фриза, соответствует *ценность*, отрицанию – *неценность*, ограничению – *порядок ценностей* [21, с. 152-153]. Тем самым Фриз определил ключевые аксиологические категории, да и целиком всю диспозицию процесса оценивания (включающую *действия* и *решения*), понятую в своей целостности только Гегелем (другие же философы изучали лишь отдельные её аспекты). Хотя Фриз ограничивался применением своей теории только в сфере этики, её логическое развитие привело далее к мысли, что всё наличное бытие ценностно, то есть представляет собой «*порядок ценностей*» как результат «ограничения» («различения», сказал бы Деррида).

Аксиологические представления Гегеля изложены в неявном виде, так как специально изучением вопроса о ценностях он не занимался, что не помешало ему, однако, с удивительной точностью показать суть и природу ценностного отношения. В «Феноменологии духа» немецкий философ предлагает совершенно новое для новейшей европейской философии понимание движущих сил познания и развития бытия. Самосознание индивида в наличном бытии выступает как вожделение, неосознанное ещё, но требующее реализации желание потребить, подчинить и т.д. Осуществить это желание возможно только через *труд*, через сознательную целенаправленную деятельность индивида. Труд подразумевает негацию наличного бы-

тия в процессе его использования. Только так возможно стать господином над наличным бытием. Действительность, изначально, – это поле деятельности для использования пригодного материала с целью реализации неосознанного вожеления индивида. Если пред-заданное положение вещей не удовлетворяет индивида, оно уничтожается («отрицается»), или с помощью «раба», осуществляющего волю господина, или самостоятельно.

Наличное «для-себя-бытие» индивида, требующее негации, но не изменяемое из-за рабского страха перед переменами, Гегель назвал «самостоятельным сознанием». Раб не решается что-то менять, он подавляет свою волю и подчиняется воле господина. «Поэтому *истина* самостоятельного сознания есть *рабское сознание*. Правда, это последнее проявляется на первых порах *вне* себя и не как истина самосознания... оно как *оттесненное* *обратно* в себя сознание уйдет в себя и обратится к истинной самостоятельности» [105, с. 102]. Раб испытывает абсолютный страх перед необходимостью действовать самостоятельно, перед истиной, страх за всё своё существо. Однако в какой-то момент инстинкт самосохранения (основанный на страхе смерти) заставляет принимать решение действовать, он заставляет отрицать имеющееся наличное положение дел, возвращаясь (но уже сознательно, через *труд*) к своей целостности, становясь господином. Труд «снимает» (отрицает) внешнюю предметность наличного бытия и создаёт новую, в которой бессознательные установки индивида, осмысляемые как ценностные и волевые, воплощаются в действительность.

«Освобождение» приходит с решимостью подчинить себе реальность, уничтожив её, пойдя для этого на смертельный риск. «Труд <...> есть *заторможенное* вожеление, *задержанное* (*aufgehaltenes*) исчезновение, другими словами, он *образует*. Негативное отношение к предмету становится *формой* его и чем-то *постоянным*, потому что именно для работающего предмет обладает самостоятельностью» [105, с. 103]. И ценностью, добавим мы. Мощь

бессознательного вожделения являет себя через героический пафос, страшную неведомую силу, толкающую к самоотверженным поступкам, к отречению от своего рабского Я, от устоявшегося индивидуального бытия. Другими словами, необходимость выживать заставляет сознание осваивать мир в соответствии с внутренними потребностями («вожделением»), заставляет трудиться, преобразовывая реальность и используя предметы наличного бытия для потребления. «Стихия, где вожделение и его предмет друг к другу равнодушны и самостоятельны, есть *живое наличное бытие*; удовлетворение вожделения снимает это бытие, поскольку оно принадлежит предмету вожделения» [105, с. 185]. Созданное в результате снятия бытие также со временем отрицается, и создаётся новое, ещё более совершенное – процесс, описываемый Гегелем как диалектический «закон отрицания отрицания».

В труде складывается знание о конкретном предмете, его «форма» – знание предмета как его значимость-для в ценностном отношении. Единичные вещи («сингулярности») становятся и существуют для сознания, прежде всего, как значимости. Наличное бытие всегда для чего-то пригодно и таким образом существует как ценностное. Оценивание – это момент практической деятельности: труд есть реализация ценностного отношения, реализация цели, имманентной самому бытию (онтологически единому с сущим). «Сознание теперь в труде, направленном вовне, вступает в стихию постоянства [наличное бытие] <...> работающее сознание приходит, следовательно, этим путем к созерцанию самостоятельного бытия *как себя самого*» [105, с. 103]. В труде раб становится господином, «растворяя» внешний мир в бессознательной самости своей души, реализуя вожделение и делая сущее понятным настолько, насколько это необходимо для удовлетворения вожделения и реализации ценностного отношения как «должного». Познание становится, таким образом, одним из аспектов труда как социальной формы реализации ценностного отношения.

Ценностное отношение, формируя структуру наличного бытия, проявляется как кантовское «долженствование». По мнению Гегеля, долженствование является внутренним основанием суждения, привносит в него «необходимость», отличающую истинные суждения от «мнений». Таким образом, оно становится критерием истины, хотя и не проявляется непосредственно. Истина, фиксирующая «согласие некоторого содержания с самим собой», осмысливается как *результат* осуществления должного. То есть основывается на осознании того, какими и для-чего должны быть вещи. В логическом анализе внешняя форма вещей становится ничтожной, обнажая суть их бытия. Это всецело ценностно ориентированный процесс познания сущего, образующий, для достижения «свободы» индивида, различные смысло-формы. В психологическом аспекте труд снимает психические препятствия для «текучности» энергии бессознательного. В наличном бытии («жизни», по одному из гегелевских определений) сознание отчуждено от бытия в качестве «различённого момента» и пытается возвратиться в своё единство с самим собой, снимая тем самым противоположность между мыслящей и протяжённой субстанциями. «Удовлетворение вожделения есть, правда, рефлексия самосознания в себя самого или достоверность, ставшая истиной» [105, с. 97].

Ценность вещи определяется, таким образом, ролью в трудовой деятельности, результат которой и есть истина, открывающая подлинную значимость (ценность) вещи. Человек утверждает себя в мире с помощью трудовой деятельности и одновременно индивидуализирует этот мир. Впоследствии эта глубокая мысль Гегеля легла в основу революционной теории марксизма и учения Ницше о сверхчеловеке и переоценке всех ценностей. Практическое отношение индивида к мироокружному сущему (моментом которого является ценностное отношение) порождает и преобразовывает структуру наличного бытия. Наука, как и другие формы мировоззрения, формируется в соответствии с ценностными установками, как одна из форм реализации стремления человека утвердиться в мире. Поэтому и ка-

кое-либо научное положение получает статус истины только тогда, когда способствует такому утверждению. Это, конечно, не единственный, но существенный критерий истинности познания.

Итак, в этом параграфе мы продемонстрировали, как декартовская онтология, загонявшая исследование ценностей в область гуманитарных наук, постепенно изживала себя в новоевропейской философии. Философам приходилось окольными путями восстанавливать статус ценностного отношения как ключевого момента освоения и познания сущего. Вопрос о ценностях постепенно становился философской темой, однако не находил, вплоть до Гегеля, своего удовлетворительного решения. Ценность оставалась долгое время интерпретируемой в парадигме онтологии картезианства, как «ценностная» характеристика наличного бытия вне процесса деятельности по преобразованию мира. Ценностное отношение «подвисало», оставаясь без онтологической основы. «Добавка ценностных предикатов ничуть не может дать новых разъяснений о бытии благ, но лишь опять предустанавливает для них бытийный род чистой наличности» [288, с. 121]. Гегель заложил основы новой онтологии, в которой практика (труд) стала основой структурирования бытия и покорения сущего. Эта онтология стала фундаментом так называемого «аксиологического поворота» в философии, который представляет собой теоретическое осмысление ценностного отношения как формы осуществления специфически человеческого способа жизнедеятельности – практики.

§3. Аксиологический этап развития философии

В философии Декарта «субъективность» стала основой познания истины, понимаемой как адекватность индивидуального представления наличному сущему. Это понимание заменило античное представление о самораскрывающейся истине (*αλήθεια*). Инструментом установления истины стало рассудочное мышление в понятиях

(рацио), которое всё чаще толковалось как мышление в ценностях, представляемых в качестве условий истинности бытия сущего. «Для Ницше сущность ценности заключается в том, что она предстает как условие. В таком случае "ценность" есть лишь иное наименование для "условия возможности" <...> Когда "условия" становятся расцененным и о-цененным, то есть ценностью? Только тогда, когда представление сущего как такового становится представлением, которое, безусловно, утверждается на себе самом и из себя и для себя определяет все условия бытия» [292, с. 204–205]. Ценностная идея в метафизике Нового времени становится фундаментальной.

Далее, на смену раннему новоевропейскому просветительскому образу природы как машины и храма приходит образ природы-лаборатории. «Именно этот образ [образ храма] должен расшифровывать другие, тоже встречающиеся в эту эпоху <...> Природа как храм, как иероглифическая книга премудрости божьей, как наставник и воспитатель человека» [56, с. 97]. Творение учит человека, говорит Р. Бойль, «инструктирует его, поскольку каждая страница этого огромного тома природы полна реальной иероглифики, где <...> вещи стоят вместо слов, их качества – вместо букв» (Цит. по [56, с. 199]). Напомним, что в русской общественной практике XIX в. подобный образ был востребован. Например, нигилист и «технократ» Базаров в «Отцах и детях» И.С. Тургенева выражает это мировоззрение словами: «Природа не храм, а мастерская, и человек в ней работник». Нигилизм указывает на отсутствие в бытии чего-то имманентно необходимого, на некоторую лишённость, которая требует сознательного действия по своей трансформации – своего отрицания (негации) в практике. Мир сущего становится лабораторией по своей переработке через целесообразную деятельность индивида. «Лаборатория – это субъект, рефлексивно и практически совершенствующий метод, т.е. себя как субъекта познания. Лаборатория – это вооружённый субъект, направленный на природу как на объект. Но лаборатория это и природа, предстоящая познающему субъекту в тео-

ретической картине» [56, с. 106]. В наше время безусловное господство техники и мышления в ценностях находит своё наиболее яркое выражение в идеях трансгуманизма.

Аксиологический поворот в философии начался с философии Артура Шопенгауэра. Именно в его работах впервые отчётливо был провозглашён приоритет воли – практически-ценностного отношения к действительности. Шопенгауэр считал, что создал принципиально новую философию, взяв за основу не познание, а желание, понимаемое как мировая воля. В его учении воля становится подлинной сущностью и внутренним содержанием мира в целом. «Воля как таковая свободна», а «человек – это совершеннейшее явление воли» [304, с. 278–279]. Первична воля, а знание – лишь орудие для преследующего свои цели человека, и он, если ценности противоречат его интересам, способен попросту отбросить им же сконструированные правила и нормы. В первую очередь человек делает то, что способствует его утверждению в бытии. В концепции Шопенгауэра допускается возможность самых различных теоретических описаний действительности, иногда несовместимых, но одинаково правомерных. Содержание и ценность теоретических моделей определяется не объектом, а личностными и социальными факторами, и исход теоретического соперничества (ввиду отсутствия каких-либо ограничивающих условий и правил) решается искусством убеждения: прав тот, кто сумел внушить свою точку зрения. Эта «линия Шопенгауэра» явно просматривается в целом ряде современных концепций философии науки, прежде всего в работах Фейерабенда и его последователей.

Выдающийся немецкий экономист и философ Карл Маркс не ставил целью создать философскую теорию ценности, он лишь схематично обозначил, следуя гегелевской концепции и даже используя её терминологию, ключевые аксиологические понятия, используемые в политэкономии, где ценность товара прямо связана с удовлетворением потребности. «Товар есть прежде всего внешний

предмет, вещь, которая, благодаря ее свойствам, удовлетворяет какие-либо человеческие потребности... Дело также не в том, как именно удовлетворяет данная вещь человеческую потребность: непосредственно ли, как жизненное средство, т.е. как предмет потребления, или окольным путем, как средство производства» [190, с. 35]. Выявляя тесную связь Wert [ценность] и Würde [достоинство] «по этимологическому происхождению и по смыслу», К. Маркс делает вывод о том, что «это слово относилось к вещам, продуктам труда в их натуральной форме», и лишь «впоследствии оно в неизменном виде было прямо перенесено на цены, т.е. на стоимость в ее развитой форме, т.е. на меновую стоимость» [191, с. 388]. Маркс выделяет важнейший аспект понимания ценностей – их потребление: «Потребительная стоимость [ценность] осуществляется лишь в пользовании или потреблении» [190, с. 36]. Потребление и есть конечная цель (телос) всего процесса оценки, поскольку в потреблении удовлетворяются «потребности». «Наконец, вещь не может быть ценностью, не будучи предметом потребления» [190, с. 41] – это важнейшая для нашего исследования мысль Маркса. Ценные вещи ценны постольку, поскольку удовлетворяют потребности индивида через их потребление. Полезность вещи открывается и меняется в ходе истории. Мы не будем далее рассматривать сугубо экономическую теорию меновой стоимости товара, упомянем лишь, что измеряется она количеством создающего экономическую ценность труда: «Как же измерять величину его [блага] стоимости [ценности]? Очевидно, количеством содержащегося в ней труда, этой "созидающей стоимости [ценность] субстанции". Количество самого труда измеряется его продолжительностью, рабочим временем» [190, с. 38].

Эпоха классической аксиологии в философии начинается с последнего десятилетия XIX столетия и завершается в 30-е годы XX века. Именно в данную эпоху были поставлены и так или иначе истолкованы основные вопросы науки о ценностях. Начало периода классической аксиологии связано в первую очередь с именем философа

Г. Лотце. Заслуга Лотце (1817–1881), основателя философской дисциплины «аксиология», состояла прежде всего в том, что он идентифицировал ценности как «значимости» [Geltungen], поделив мир на сферу эмпирических объектов и сферу «значимостей», являющихся модусом «принятия» [Bejahung]. Ценность, которую вещь имеет для индивида, раскрывается, по его мнению, в ощущениях удовольствия и неудовольствия. Без этих чувств ценности не существуют, так как не могут принадлежать вещам самим по себе. «Независимо от чувства <...> никакой ценности в вещах и в их условиях объективно уже не имеется. Но наслаждающийся дух можно себе представить как средство, с помощью которого ценность, заготовленная в вещах, вызывается к действительному существованию <...> они обретают [ценность] только в нашем чувстве, но зато совершенно независимо от нашего произвола» [181, с. 9]. То есть любая сущность обладает ценностью в возможности, но в действительности ценность существует как чувство индивида и независимо от его желаний, поскольку эти чувства определяются самими сущностями. То, что сводит воедино действующие причины становления наличного бытия, есть концепт побуждающей к действию цели-ценности. Целеопределенная действительность (zweckbestimmte Wirklichkeit) есть по своей природе долженствующее бытие (Seinssollende), фундированное потребностями индивида. Эта идея впоследствии была развита учеником Лотце – Вингельмом Виндельбандом.

Сам термин «аксиология» (от Αξία – «ценность» + λογος – «учение») первым использовал французский философ Поль Лапи (1869–1927) в работе «Логика воли» [25]. Ему пришлось конкурировать с параллельно существующим термином «тимология» (от греч. τιμή – «цена», «штраф», «честь»), который начал использовать в 1888 г. Август Дёринг в книге «Философское учение о благах» и который обозначал проблематику, относящуюся к ценностям, их иерархии и т.д. [16, с. 29]. Дёринг продолжал гедонистическую трактовку ценностей Лотце: «Собственная причина, по которой тому или

иному объекту в том или ином отношении приписывается ценность, заключается в том, что через него [у кого-то] возбуждается [некоторое] чувство» [16, с. 2]. Прежде всего, чувство удовольствия (или неудовольствия), которое придаёт ценность объекту или, напротив, отрицает ее; ценность объекта зависит от интенсивности этого чувства. Окончательно же термин «аксиология» утвердился в философии благодаря авторитету Эдуарда фон Гартмана, который выделил теории ценностей (Axiologie) отдельное место в своей системе философских наук [17].

Основатель Вюрцбургской школы психологии Освальд Кюльпе видел причину ценности объекта уже не в способности вызывать чувство удовольствия (неудовольствия), а в удовлетворении (неудовлетворении) некоторой потребности. Эта способность и обуславливает связанные с объектом чувства удовольствия и неудовольствия [163, с. 233–234]. То есть он доказывал, что ценности не существуют сами по себе в трансцендентном мире, а являются реализацией бессознательных потребностей индивида, осознаваемых в процессе деятельности как нечто должностное. На эту сторону ценностного отношения обратил внимание и датский философ Геральд Гёффдинг (Harald Høffding). Он утверждал что «потребности определяют то, что для индивида ценно» [110, с. 15–16], и критиковал Канта за попытку вывести понятия цели и ценности из нормы, как будто результат рефлексии – норма – существует до самой рефлексии [111, с. 88].

У истоков прагматической теории ценности стоял австрийский философ фон Визер, определивший ценность через интерес: «Ценность есть человеческий интерес, который мыслится как "состояние благ" (Zustand der Guter)» [42, с. 79]. Действительность в данном случае предстаёт как «состояние благ», реализующее человеческий интерес. Американский философ Дж. Дьюи обратил внимание на то, что ценности «конституируются интересом, симпатией, жизненной склонностью», а их проявления должны быть выражены в терминах

«предпочтения, отбора-отвержения, интереса типа "это-скорее-чем-то"» [13, с. 334]. То есть отношение человека к окружающему миру, будучи в первую очередь практическим, всегда подразумевает и некоторую оценку. Все ценности являются инструментальными, так как служат достижению иррациональных или рациональных целей. Процесс оценивания включает момент анализа, так как опирается на установление значимости объекта оценивания.

Дьюи фактически отрицал различия между познавательной и оценивающей деятельностью, то есть отрицал саму проблему адекватного отражения действительности в мышлении. «Проблема, как я, или ум, или субъективный опыт, или сознание может достигнуть знания внешнего мира, является, конечно, бессмысленной проблемой» [14, с. 53]. Задача науки и познания, по Дьюи, состоит в том, чтобы находить средства для осуществления индивидуальных потребностей и того, что он называл «человеческими проблемами». Познание есть не что иное, как вид действия – в этом суть гносеологии прагматизма. В прагматизме отрицается какая бы то ни было независимая от индивида реальность, а также утверждается, что каждый объект познания создаётся в процессе познания. Научное исследование, как процесс преобразования проблематической ситуации в решённую, должен включать момент оценивания. Конечная цель исследования – разрешение проблематической ситуации, а познавательная деятельность становится подбором средств для достижения этой цели. Функция мышления в философии Дьюи сводится, главным образом, к определению ценности познаваемых вещей в качестве средств достижения предзаданной цели. Российский философ В. Богров так сформулировал данную точку зрения: «Ценность есть значение, придаваемое нами вещи как фактору удовлетворения наших потребностей» [69, с. 15].

Большой вклад в развитие аксиологии внёс американский философ Ральф Перри. К сожалению, Перри – малоизвестный в России

автор, так как его фундаментальные аксиологические труды ещё не переведены на русский язык. В своей первой крупной работе «Современные философские тенденции» [33] он однозначно утверждал, что вещи являются ценными, поскольку желаются. Любой объект приобретает ценность, когда на него распространяется какой-либо интерес индивида. Понятие «интерес» (от лат. *interesse*, что переводится как «находиться между») является базовым в аксиологии Перри и понимается скорее как «предрасположенность» к чему-либо. Термин этот взят из работы Вильяма Митчела «Structure and Growth of Mind» [32]. В этой работе «интерес» понимался как «чувствование к», или как то, каким образом объект «аффектирует нас». Перри комментирует это определение следующим образом: «Интерес – это характеристика "моторно-аффективной" жизни, состояние, акт, диспозиция влечения или отвращения» [33, с. 115]. Интересы индивида Перри полагает самым «Я» в глубочайшем смысле, то есть понимает интерес как способ реализации сущностных потребностей индивида. Психические желания – движущая сила познания и вообще любой деятельности.

Рудольф Эйслер во втором издании «Настольного словаря по философии» (1922) сводит определение ценности лишь к одному из аспектов ценностного отношения: «Ценность – это значение, которым нечто обладает и которое принимает, когда его находят соответствующим удовлетворению какой-либо (чувственной или духовной, временной или постоянной) *потребности*» [19, с. 738]. Через несколько лет он подошёл к пониманию ценности как реализации ценностного отношения («соотнесения»): «Ценность есть *полагание* сообразно оценке. Последняя состоит в чувственно-непосредственном или содержащем утверждение (оценивание) соотнесении некоторого объекта (содержания) с некоторым (действительным или возможным, единичным или общим) желанием, потребностью, целеполаганием субъекта <...> нечто имеет ценность, поскольку оно

представляется желаемым в какой-либо мере вследствие своей пригодности для целеполагающей воли» [18, с. 314].

Другой немецкий философ Иоганн Хайде утверждал, что чувство ценности у субъекта и свойства объекта составляют только «основания» ценностей (Wertgrund). Ценность в собственном смысле есть «особое отношение, "приуроченность" (Zugeordeheit) между объектом ценности и чувством ценности (особым состоянием субъекта ценности)» [25, с. 172]. Далее Хайде различает объект ценности (Objektwert) и ценностный объект (Wertobjekt), рассматривает их как ценности соответственно первого и второго порядка, когда второй ценностный уровень включает в себя первый и опирается на него. Объект ценности осознаётся в процессе реализации ценностного отношения, то есть всякий объект возникает в сознании как ценный бессознательно, ценностным объектом он становится после осознания его как средства реализации «чувства ценности». Также Хайде считает невозможным существование отрицательных ценностей: ценность есть нечто изначально положенное (созданное) сознанием, и в этом смысле все ценности положительны. Однако, по нашему мнению, он не учёл в этом утверждении того, что ценности могут быть по-разному эмоционально окрашены и в этом смысле всё же быть положительными или отрицательными.

Близки к психологизму в понимании ценностного отношения и сторонники интуитивизма (Макс Шелер, Николай Лосский). Вместо поиска сущностных оснований ценностного отношения они были заняты поиском «объективных ценностей», независимых от мышления, а значит, и нужд индивида. Как следствие, была создана схоластическая конструкция, в которой ценность занимала промежуточное положение между «субъектом» и «объектом», интуитивно связывая их воедино. Не только к философским концепциям Лотце и неокантианцев, но и к учению «интуитивистов» можно отнести слова Хайдеггера: «Бегство к "ценностным" характеристикам не мо-

жет хотя бы ввести в обзор бытие как подручность, уж не то что позволить ему стать онтологически темой <...> "Восполнения" вещной онтологии [аксиологией] движутся в принципе на той же догматической базе, что *Декарт*» [288, с. 122]. Мы же исходим из того, что всякий предмет наличного бытия изначально ценен, ибо является воплощением психической интенции познать сущее для его использования. «Опредмечивание» подразумевает оценку. Ни эмоции – *осознанные* психические мотивы, – ни само сознание не определяют смысл ценностного отношения. Эмоции участвуют исключительно в различении «положительных» и «отрицательных» ценностей, эмоционально окрашивают действительность. В данном контексте требование естествоиспытателей очистить науку от эмоций становится вполне справедливым. Рассудок же определяет ценность предмета относительно других предметов, исходя из самых разнообразных критериев оценки.

Как бы ни различались концепции представителей классической аксиологии, они едины в том, что основанием ценностных отношений является «обобщенный субъект». С таким «метафизическим» подходом к пониманию ценностного отношения категорически не был согласен Мартин Хайдеггер, хотя учение о ценностях играет ключевую роль в его фундаментальной онтологии. В работе, посвящённой анализу учения Ницше о ценностях, Хайдеггер приходит к выводу: «Бытие само собою бытийствует как воля к власти и потому требует от мысли осуществить себя в смысле этого бытийствования как оценку, то есть в абсолютном самоустановлении считаться с условиями, рассчитывать на условия и калькулировать исходя из условий, то есть мыслить в ценностях» [287, с. 168]. Ценить какую-либо сущность значит считаться с ней как *условием и средством* осуществления необходимых сущностных потребностей индивида, осмысляемых у Ницше как воля к власти. Воля к власти осуществляется в ценностном отношении. Именно у Ницше мы видим преодоление декартовского отчуждения мышления индивида от наличного

бытия. Однако в концепции Ницше, по мнению Хайдеггера, имеется существенный недостаток – она лишает вещи «достоинства», поскольку они становятся *лишь* «ценностями». «Это значит: из-за оценки чего-либо как ценности оцениваемое начинает существовать только как предмет человеческой оценки. Но то, чем нечто является в своем бытии, не исчерпывается предметностью» [288, с. 212]. Поэтому Хайдеггер не устаёт говорить о цельности бытия-мышления, о смысле, который привносит в наличное бытие человек (пусть чаще всего бессознательно). Но множество метафор и специфический язык его философии несколько мистифицируют её содержание.

В ценностях существо человека становится «видимым», значимым, осуществлённым как предметность. «Она [ценность] полагается таковой [значимой] через намеренность на что-то» [288, с. 98]. Ценности реализуют цели, в которых раскрывается фундаментальный, неосознанный пласт бытия. «Ценность есть определённая цель, определённая потребностями такого представления, которое само учреждается в мире как картина» [288, с. 56]. Провозглашение чего-либо высшей ценностью (античный концепт «блага», абсолютная истина и т.д.) всегда разрушает фундаментальную связь, абстрагирует «высшие» ценности от бытийной деятельностной основы. И тем самым лишает ценности смысла. Аксиологический этап развития философии становится завершением метафизики и началом технологического господства над миром сущего: «С началом завершения метафизики впервые может развернуться полное, безусловное, ничем уже не нарушаемое и не смущаемое господство над сущим» [288, с. 176]. В первой половине XX века аксиология стала истинным, а потому и господствующим в философии способом описания отношения индивида к мироокружному сущему.

Так называемая постклассическая аксиология развивалась в трёх направлениях: 1) натуралистическом; 2) феноменологическом; 3) в рамках аналитической и лингвистической философии.

Первые два конкретизируют уже рассмотренные нами концепции, поэтому остановимся только на третьем.

Один из столпов аналитической философии Б. Рассел объявил ценности бессмысленными, поскольку они лишь выражают наши эмоции (он стоял у истоков эмотивистской трактовки ценностного отношения). Этические суждения, к которым он относил и ценностные, ничего не говорят о фактах, поэтому, по мнению неопозитивистов, их нельзя отнести ни к истинным, ни к ложным. «Этика не сделала никаких определенных шагов в смысле достоверных открытий, в этике нет ничего познанного в научном смысле» [229, с. 128]. Этическая оценка факта и познание этого факта никогда не могут быть одним и тем же. Моральный мотив, по мнению неопозитивистов, не нуждается в разумном обосновании и не может быть заменен таковым. «Все, что может быть познано, может быть познано с помощью науки, но вещи, которые законно являются делом чувства, лежат вне ее сферы» [229, с. 841]. Почему чувства «лежат вне сферы» науки и как возможно познание сущего без чувств, Рассел не объяснял. Для него как «чистого» рационалиста это было аксиомой. Но даже Рассел был вынужден учитывать ценностный фактор при определении истинности суждений, маскируя его под термины «одобрения-неодобрения»: «Всякая вера, которая не является простым импульсом к действию, имеет изобразительную природу, соединенную с чувством одобрения или неодобрения; в случае одобрения она "истина", если есть факт, имеющий с изображением, в которое верят, такое же сходство, какое имеет прототип с образом; в случае неодобрения она "истина", если такого факта нет. Это и есть определение "истины" и "лжи"» [230, с. 188].

Признавая, что учёт ценностных элементов в акте открытия неизбежен, позитивисты сосредотачивались на исследовании готового знания – «контекста подтверждения» теорий. «Чтобы обозначить это различие [между реальным процессом познания и его рациональной реконструкцией], я ввел термины – "контекст открытия"

и "контекст подтверждения". Можно сказать, что эпистемология занята только контекстом подтверждения» [36, р. 6–7]. То есть Рейхенбах сводит эпистемологию к формальной дескрипции фактического положения дел в науке (без учёта факторов, определяющих развитие науки). Это статистическое описание науки является очень важным, но, на наш взгляд, недостаточным. Представители логического позитивизма пытались, например, определить универсальную норму рациональности, отклонение от которой ведёт к заблуждениям. Но это невозможно удовлетворительно сделать без учёта психологических факторов познания, без исследования сложной онтологической структуры познавательной деятельности.

Аксиология проникала в позитивистскую реконструкцию познания через учёт психологического контекста научного исследования и этических норм учёного. «Акцент в теории аргументации делается не на доказательстве как форме выводного знания, а на доказательстве как форме *убеждения* в истинности тезиса, в правоте того, кем высказывается тезис» [59, с. 135]. Логические доводы и опора на знание свойств сущего заменялись «техникой убеждения», «обращением в новую веру» [162, с. 193]. О том, что нет объективных условий, которые руководили бы нами, говорил, например, Пол Фейерабенд. Поэтому «всё дозволено» (anything goes) [273, с. 42]. Логика развития позитивизма привела к самым крайним формам релятивизма – к отказу от принципа адекватности знаний сущему (от принципа «объективности» истины). Мы согласны с оценкой позитивизма, высказанной Микешиной: «Хотя проблема и была поставлена, но абстрактно-логический анализ "суждения" и "оценки", которым ограничивались неокантианцы и позитивисты, не мог вскрыть реальной глубинной взаимосвязи этих суждений, их психологической природы и значимости в осуществлении познания» [201, с. 43]. Логический позитивизм рассматривал оценочные суждения формально, абстрагируясь от их содержания.

Этот недостаток был преодолён Эдмундом Гуссерлем при рассмотрении проблемы определения «ценности» единичных вещей.

С точки зрения постановки важнейших «метафизических» проблем современной философии и их самого подробного формально-дискриптивного анализа, интерес представляет попытка Гуссерля найти ценностный «смысл» в акте означивания. *«Все акты вообще – тоже акты душевного, и акты воли – суть акты "объективирующиеся" ("objektivierende"), изначально конституирующие свои предметы <...>* Вот где глубочайший из источников, какие способны просветить нас относительно *универсальности логического* [и, добавим, аксиологического]» [117, с. 368–369]. Осмысление вообще и оценивание в частности объективируют бытийно предзаданные, бессознательные мотивы – интенции мышления, направляемого, в свою очередь, сущим. Бытие подразумевает осмысление и логическое выражение сущего. Сущее выражается в логике мышления, что придаёт законам мышления универсальность и общезначимость. Но, помимо сущего, становление бытия определяют сущностные потребности индивида (также фундируемые, в конечном счёте, сущим), придающие бытию ценностный характер. Семиозис подразумевает осуществление разного рода отношений значения и означиваемого. Значение в любом случае не материальный объект, а результат определённого отношения обозначения. Вот как Гуссерль представляет ценностный аспект процесса познания: *«[В процессе познания] новый смысл вводит совершенно новое измерение смысла, вместе с ним не конституируются какие-либо новые, новоопределяемые куски единичных "вещей" [Sachen], но конституируются ценности единичных вещей, ценностности [Wertheiten] и, соответственно, конкретные ценностные объективации [Wertobjektiven]: красота и безобразность <...> поступок, действие и т.д... При этом сознание вновь позиционально [полагающе] относительно такой новой характеристики: "ценно" – это доксическая полаганность, "ценно бытийствующее" [wertseiend]»* [117, с. 362–363].

Смысл вещи означивается в наличном бытии как её «ценностная объективация». Любой феномен представлен как ценностный (как «благо»), поскольку сознание «конституирует» его как «ценно-

стную объективацию», воплощает его предзаданный, сначала бессознательный, смысл. Таким образом, наличное бытие предстаёт как «ценностно сущее», воплощающее ещё неосознаваемый «смысл» (Sinn). Смысл, как и само мышление, могут быть как сознательными, так и бессознательными. Неосознанному смыслу бытия индивида противостоит наличное бытие, в которое «смысл» опредмечивается, осознаваясь. Немецкий философ Оскар Краус (Kraus) замечает, что аксиология – это учение об эмоциональной очевидности «оправданных в самих себе» (insichgerechfertigte) ценностных переживаний индивида [303, с. 317]. Поскольку «смысл» всегда истинен (ибо выражает сущностные потребности индивида), он конституирует и истинность действительности. Связующим звеном между «смыслом» и «наличным бытием» является интенция (телос), интерес, заставляющий индивида изменить своё бытие, овеществить смысл и измениться вместе с ним. «Форма – всегда уже форма смысла, а смысл открывается только в познании интенциональности, относящейся к объекту. Форма – это не пустота, а чистая интенция этой интенциональности» [123, с. 129].

Важнейшей логической операцией «означивания» (интерпретации знака-меты) является различение, также выполняемое для осуществления телоса. «*В ее идеальном значении вся система "сущностных различий" является чисто телеологической структурой*» [123, с. 132]. Осмысление – это одновременно знаковое конструирование наличного бытия, его оформление, в том числе и в языковой форме: «Дискурсивное отсылает к преддискурсивному, лингвистический "слой" смешивается с предлингвистическим "слоем" согласно такой контролируемой системе, как *текст* <...> Экспрессивный слой является *посредником*, т.е. сразу *элементом* и *средством*, эфиром, который принимает смысл, и средством придания ему концептуальной формы» [123, с. 156]. Предзаданный наличному бытию бессознательный «смысл» оформляется в чувственный и умозрительный образ, то есть в понятие. «Подлинное и истинное значение – это воля высказать истину. Этот едва заметный сдвиг объединяет

eidōs c telos... Он [смысл] не предстоит истине в ожидании ее, он только предшествует истине как ее предвидение. *В истине*, телос, который анонсирует наполненность, обещанную "на потом", уже имеет и заранее открывает смысл как отношение к объекту» [123, с. 128]. Добавим только, что «открывает смысл» как *ценностное отношение к сущему*. Смысл, ценностный по своей природе, фундирует истину бытия индивида, которая не существует вне отношений к цели и ценности. Также важно отметить следующую мысль Жака Деррида: в интенциональности раскрывается заранее имеющийся аксиопойетический смысл: «Внутренняя речь, по сути, всегда является практической, аксиологической и *аксиопойетической*» [123, с. 95]. Заканчивается анализ Дерриды неутешительным для формалистов выводом, что «не существует ни содержания, ни формы, ничего, что какая-нибудь философема, т.е. любая диалектика, так или иначе оперделенная, может захватить. Это эллипсис [недостаток, нехватка] как значения, так и формы» [123, с. 167]. *Смысл бытия* ограничен наложением *форм*, а формализация ограничивается смыслом бытия. То есть невозможны полная формализация смысла и полное осмысление формы. Деррида не видит выхода из этой ситуации: невозможно формально описать процесс становления бытия, поскольку бессознательное бытие существует до всякой формы и принципиально полностью неформализуемо. В этом смысле сущее и бытие есть до всякой бытийной представленности сущего в сознании.

Таким образом, в аксиологический этап развития философии постепенно формируется представление об оценке как моменте практики, в ходе которой складывается значимое знание о конкретном предмете. Наличное бытие предстаёт как «ценностно бытийствующее» [wertseiend]. Именно практика снимает формальные границы между бытием и сущим, «субъективностью» и «объективностью». Теоретические вопросы «что есть значение?», «что есть истина?» возвратились на почву практического отношения человека к сущему.

Глава 2

ОНТОЛОГИЧЕСКИЕ ОСНОВАНИЯ ЦЕННОСТНОГО ОТНОШЕНИЯ

§1. Становление концептов «бытие» и «сущее» в античности

Гегель однажды заметил, что «[в философии] движение вперед есть *возвращение назад в основание, к первоначальному и истинному*, от которого зависит то, с чего начинают, и которое на деле порождает начало» [104, с. 55–56]. Таким основанием, на наш взгляд, является античная концепция сущего – онтология, достигшая в учении Аристотеля своей высшей точки развития – онто-логики (модальной логики, «герменевтики»). М.М. Прохоров называет «главным предрассудком» современной отечественной философии принятую в качестве основной онтологической оппозиции «оппозицию бытия и/или небытия», предлагая восстановить в правах античную оппозицию бытия и сущего [225, с. 2–3]. Начиная с Парменида, различие между сущим-самим-по-себе (το ον καθ' αὐτό) и бытием (το εἶναι) проводилось вполне определённо и строго. На наш взгляд, это различие является ключевым для понимания как античной, так и современной философии. В этом параграфе будет рассмотрено становление этого различения и его место в аксиологическом дискурсе.

В самом начале истории философии представители Милетской школы открыли материальное начало существования вещей. Но «первые философы вопрос о них [причинах] ставят нечетко. И в известном смысле все они указаны, а с другой стороны – нет. Словно лепечущим языком говорила обо всем первая философия, будучи еще совсем юной, у истоков» [51, с. 92]. Связь с мифологическими образами и мифологической парадигмой мышления, основанной на чувственно-образном, интуитивном способе мировоззрения, была ещё очень сильна у досократиков. Философия вырастала из мифологиче-

ского мировоззрения, когда специфическая философская терминология ещё не была выработана. Что неудивительно, ведь «каждое появляющееся в сознании содержание – это продукт дифференцирования из других, психологически более старых содержаний. Это содержание соразмеряется с настоящим и приобретает специфическую непосредственную окраску, придающую ему характер "Я-отношения"» [307, с. 225]. Понятие материи используется, во-первых, для описания неопределённой творящей силы бытия, и, во-вторых, для характеристики субстанциональности наличного бытия, ведь вещи познаются, прежде всего, как материал деятельности.

Для Фалеса такой «оболочкой» для обозначения материальности мира стала мифологема воды. У большинства народов вода, море представляется как материнское, производящее начало, дающее жизнь всему существующему. Опираясь на это мифологическое представление, Фалес и утвердил, что всё имеет одно творящее начало – воду. «Картина моря ("матери") – это одновременно и картина глубины бессознательного, которое живет одновременно в настоящем, прошлом и будущем времени, для которого все места сливаются друг с другом (в месте происхождения) и для которого противоположности означают одно и то же. В этой праматери (бессознательном) хочет раствориться каждое из нее дифференцированное представление, т.е. оно хочет преобразоваться в недифференцированное состояние» [307, с. 230]. Не случайно понятие «материи» тесно связано с образами моря и матери. Греки, например, обозначали материю словом «ύλη», одним из значений которого является ил, произрастающий, как известно, в воде. Само слово «материя» в русский язык заимствовано в XVII веке из латинского языка, где «*matēria*» является словом, производным от «*mater*» («мать»).

Анаксимандр, ученик Фалеса, в дошедшем до нас фрагменте [15, 1 DK] также говорит, видимо, о материальном начале: «Εξ ὧν δε ἡ γένεσις ἐστὶ τοῖς οὕσι, καὶ τὴν φθορὰν εἰς ταῦτα γίνεσθαι κατὰ τὸ χρεῶν δίδοναι γὰρ αὐτὰ δίκην καὶ τίσιν ἀλλήλοις τῆς ἀδικίας κατὰ τὴν

του χρόνου τάξι» («А из коих рождение есть сущностям, в те же самые и гибель совершается по принуждению. Дают они справедливо сами себе возмездие за несправедливость по порядку времени»). Бытие наличных вещей имеет некие начала, из коих эти вещи рождаются; гибнут же они, когда их бытие со временем воспринимается как несправедливое. «Несправедливое», неудовлетворяющее индивиду состояния наличного бытия вещей заставляет его уничтожать мир вокруг себя и создавать новый. Сущее материальное начало Анаксимандр назвал словом «ἀπειρον» (не имеющее границ, неопределённое), поскольку о сущем-самом-по-себе нельзя сказать ничего определённого пока оно ещё не стало наличным в бытии.

Связь древнегреческой философии с мифологией наиболее отчётливо прослеживается при изучении рапсодической теогонии (приписываемой Орфею). Богом, придающим форму Хаосу (сущему-самому-по-себе), в орфической традиции был Хронос (бог времени, впервые различивший сущее). Он «родил» (различил) Эфир (апейрон, пустоту, небытие) и Серебряное яйцо (мышление, бытие). Это различие становится исходным в процессе становления наличного бытия.

«66 (ПРОКЛ)

Сей нестареющий Хронос, нетленномудрый, родил
Эфир и бездну великую, чудовищную, семо и овамо.

И не было снизу ни границы, ни дна, ни основания» [277, с. 48].

«67 (ПРОКЛ)

[Все было] в темной мгле...

70 (ДАМАСКИЙ)

Затем сотворил великий Хронос в божественном Эфире
Серебряное яйцо...» [277, с. 48].

Сущее-само-по-себе («божественный эфир») неопределённо, но внутри него в процессе различения зарождается как символ чистой возможности бытия «серебряное яйцо» (мышление), благодаря которому в Эфире рождается Фанес (наличное бытие):

«72 (ПРОКЛ)

Бездна туманная и безветренный раскололся Эфир,

Когда начал возникать Фанес» [277, с. 49].

Метафора «раскола», «трещины», описывающая возникновение наличного бытия, очень популярна и в современной онтологии, что говорит об архетипичности этого мифа для европейской философии. Например, у Жака Деррида мы встречаем метафору «трещины» [124, с. 192].

«75 (БОЛЬШОЙ ЭТИМОЛОГИК)

Его зовут Фанесом, ибо он первый стал видим (φαντός) в эфире» [277, с. 49].

«82 (ПРОКЛ)

Лелеющий в душе безоую, порывистую любовь (эрос).

Фанес – ключ ума (нуса)» [277, с. 49].

Этот фрагмент можно интерпретировать так, что слепые страсти (прежде всего – эрос, либидо) направляют становление и познание бытия. Однако власть над жизненным миром принадлежит всё-таки не Фанесу (разумному началу), а Ночи (неосознанному):

«101 (ПРОКЛ) Фанес добровольно передает царский скипетр Ночи:

«...скипетр свой велелепный

Ночи-богине вручил, да имеет царскую почесть» [277, с. 50].

Воспитанным на орфических рапсодиях грекам был близок и понятен идеализм философии Сократа и Платона, которая построена на категориях идеи (открывшегося сущего) и эйдоса (видимой сущности), поскольку, как видно из вышеприведённых фрагментов, сущее *являет* себя в Фанесе как своём порождении.

Аристотель определял философию как науку о сущем, то есть как онтологию. В «Метафизике» даётся следующее определение предмета философии: «Ἐστὶν ἐπιστήμη τις ἢ θεωρεῖ το ὄν ἢ ὄν καὶ τὰ τοῦτω ὑπάρχοντα καθ' αὐτό» (Есть это знание, которое теоретически рассматривает сущее как сущее, и то, что им самим по себе зачинается) [Aristoteles. Met. 1003a 21]. Заметим, что Аристотель говорит именно о сущем, а не о бытии (как часто переводят термин «το ὄν»). Слово «сущее» («έόν» в ионическом диалекте) как философское понятие отличное от «бытия» впервые стало использоваться, как нам известно, в учениях Гераклита и Парменида. Хотя само это слово в качестве субстантива глагола εἶμί (быть) широко использовалось в обыденной речи. Например, Гомер в «Илиаде» говорит о сущем так: «Ὅς ἤδη τὰ τ' έόντα τὰ τ' έσσόμενα πρό τ' έόντα» (ведал и сущее, и будущее, и прежде сущее) [Илиада. 1, 70].

В одном из самых известных фрагментов книги Гераклита «О природе» логос (сознательное мышление) определяется не как что-то существующее само по себе, а как логос сущего: «Του δε λόγου του δ' έόντος αεί άξύνετοι γίνονται άνθρωποι καὶ πρόσθενή άκούσαι καὶ άκούσαντες το πρώτον» («А [относительно] логоса этого сущего всегда непонятливы бывают люди и прежде чем услышать и услышав впервые») [15, 1 DK]. Важно отметить, что Гераклит говорит не просто о логосе, а о логосе сущего (λόγου του δ' έόντος). Сущее порождает логос и *есть* логос. Термин «логос» обозначает в философии Гераклита, на наш взгляд, мышление (бытие) сущего-самого-по-себе; но не мышление в целом, а только сознательное мышление. Логос ведь есть уже некоторое выражение и результат

осознания. Получается, что бытие ограничивается у Гераклита лишь наличным (осознанным) бытием. Так же и Платон впоследствии, говоря о мышлении и логосе, относил «логос» лишь к сознательному мышлению: «Мышление и "логос" одно и то же, за исключением одного, а именно происходящего внутри души беззвучного диалога души с самой собой, это самое и называется у нас мышлением» [Plato. Soph. 263e]. Вероятно, говоря об «исключении», Платон говорит о бессознательном мышлении, которое, по его мнению, никак нельзя отнести к «логосу».

Гераклитовский логос всеобщ: «Του λόγου δ'έόντος ξυνου ζώουσιν οί πολλοί ώς ιδίαν έχοντες φρόνησιν» («Хотя логос сущего всеобщ, большинство [люди] живет так, как будто имеют свое особое разумение») [15, 114+2 DK]. Такая общность сознательного мышления сущего стала впоследствии характерной чертой учений Платона с его концепцией «идеи» и Аристотеля с концепцией «сути бытия». В философии Гегеля так понимаемый «логос сущего» трансформировался в концепцию «абсолютного духа», который мы трактуем как сущее единство мышления (сознательного и неосознанного) и сущего-самого-по-себе, как целостное сущее.

Материальным субстратом сознательного мышления («логоса») в философии Гераклита является «огонь»: «Πάντα γαρ <...> το πυρ έλελθόν κρινει και καταλήψεται» («Ибо всё <...> наступив огонь различит и охватит») [15, 66 DK]. Бытие-мышление сущего, так как оно всегда бытие сущего индивида. Так же, как и гераклитов огонь – сущее среди других сущих, которое создаёт наличное бытие, смешиваясь с сущим-самим-по-себе (το έόν). С движением сущего-самого-по-себе меняется и логос-мышление, так как меняются или воспроизводятся потребности и способы их реализации. По свидетельству Ипполита: «Он [Гераклит] называет его (= огонь) "нуждой и избытком" [~ нищетой и богатством]» [277, с. 223]. Бытие, которое здесь символизирует огонь, всегда в чём-то нуждается (находится в состоянии

аристотелевской «лишённости»). Именно Гераклит первым подметил эту характерную черту бытия: «Γινόμενα πάντα κατ' εριν και χρεών [или χρεωμένα]» (все рождается [становится] через вражду и по нужде [потребности]) [15, 80 DK]. Воплощающее потребности бытие становится космосом – упорядоченной, эстетически завершённой (воплотившее некую цель) цельностью бытия и сущего.

Сознательное различие именно «сущего» и «бытия» впервые проводится Парменидом. «Ибо никогда не принудить к этому [утверждению]: бытие – не-сущее [ου γαρ μήποτε τουτο δαμη ειναι μη εόντα], отвори же от этого пути поиска [свою] мысль» [*Parmenides*. B7]. О не-сущем (μη εον) Парменид писал следующее: «Ибо не-сущее ты не мог бы ни познать (это неосуществимо), ни высказать» [277, с. 295–296]. Чрезвычайно интересным является следующее замечание элейского философа: «Λεῦσσε δ'δμως ἀλεόντα νόωι παρεόντα βεβαίως» (увидь же противоположное сущему [ἀλεόντα] прочно присутствующим в уме) [*Parmenides*. B4]. Здесь то, что существует в уме, обозначено как превращённое (ἀλο – прекращение, превращение, отделение) сущее – ἀλεόντα. Бытие в данной интерпретации – превращённое сущее, присутствующее при сущем-самом-по-себе как ум (мышление). Элейский философ высказал определившую дальнейшее развитие философии мысль, что бытие – это всегда бытие сущего. Бытие суще, но особым образом – как мыслящая душа. «Мерой» (и в этом смысле творцом) этого превращённого самого-по-себе-сущего Протагор позднее назвал человека: «Πάντων χρημάτων μέτρον άνθρωπον εἶναι, τῶν μὲν ὄντων ὡς ἐστί, τῶν δὲ μὴ ὄντων ὡς οὐκ ἐστίν» (всех [ценных] вещей мера – человек, сущих, насколько суть, не сущих, насколько не суть) [*Plato*. *Theaet.* 152a]. Именно человек структурирует бытие, придаёт ему определённую и меру.

Необходимо, однако, отметить, что Парменид не различал виды бытия, для него бытие существует лишь как наличное бытие. В его

онтологии, как и у других философов-«физиков» досократического периода, по мнению Аристотеля, отождествлялось сущее и чувственное (наличное) бытие: «Выясняя истину относительно сущего, они [Эмпедокл, Парменид, Демокрит, Анаксагор] сущим признавали только чувственно воспринимаемое; между тем по природе своей чувственно воспринимаемое в значительной мере неопределенно» [51, с. 136]. Под сущим «физиками» понималась совокупность чувственных вещей – точка зрения, характерная и для современных учёных. Такому сущему противостоит бытие как мышление этого сущего: «Χρή τό λέγειν τε νοεῖ τ'έόν εμμεναί. Εστι γαρ εἶναι, μηδέν δ'ούκ εστίν» («Неизбежно говорить и мыслить бытийствующее сущее: есть ведь бытие, ничто же – не есть») [*Parmenides*. В6, 1]. Понимание того, что говорим и мыслим сущее мы в бытийном образе, – это важный шаг вперёд в развитии философии. Но утверждение, что «ничто не есть» (μηδέν ούκ εστίν) ошибочно, так как не наличные вещи (ничто) тоже иногда есть, но неосознанно. Сущее едино как всеохватывающее целое, поэтому Парменид сравнивал его с внутренне изоморфным шаром. Когда Парменид говорит о шарообразности бытия, то он, по мнению Ахутина, говорил «не о расстоянии, а о сферически изотропной равносильности бытия» [55, с. 700]. Такое бытие «однородно внутри [своих] границ» [277, с. 291].

Бытие чувственных вещей для Парменида – это всё сущее вместе, неподвижное и завершённое. «Что есть» Парменид в восьмом фрагменте обозначает «нерождённым сущим» (αγένητον εον) и «не имеющим цели» (ατέλεστον). В этом мы видим главный недостаток его онтологии, ведущий к неподвижности бытия, так как бытию некуда и незачем изменяться [*Aristoteles*. Met. 1010a 1–5]: «Περί των δντων μεν την αλήθειαν έσκόπουν, τα δ δντα υπέλαβον εἶναι τα αισθητά μόνον: εν δε τούτοις πολλή ή του αορίστου φύσις ενυπάρχει και ή του δντος ούτως ώσπερ ειπομεν: διό εικότως μεν λέγουσιν, ουκ αληθη δε λέγουσιν» («Они искали истину сущего, а сущим считали только чувственное бытие. Однако в эту множественность в-зачинились [ενυπάρχει]

неопределённый фюзис и сущее, о котором мы говорили ранее. Поэтому они хотя и говорят убедительно, но не говорят истины»). Кроме чувственного бытия существует ещё сущее, которое собственно и фундирует бытие (в-зачиняет). Приведённые слова Стагири-та можно отнести к тем философам от Парменида до Картезия, кто не понимал, что бытие – не только что-то осознанное, но и нечто во многом неосознанное. О тех, кто называет истинным не бытие в его целостности, а лишь картину наличного бытия в сознании индивида, можно сказать словами Платона из «Государства» [*Plato. Resp. 533b-d*]: «Ὡς ὄνειρώττουσι μὲν περὶ τὸ ὄν» («[Они] лишь как бы сновидят о сущем»). Сознательно мыслить значит «проснуться», то есть вырваться из бессознательного потока образов – начать действовать и создавать действительность.

В отличие от Парменида и других «физиков», Платон не отождествляет наличное бытие и сущее. У него наличное бытие не истина сущего, так как не является подлинно сущим, а лишь образом (подобием) сущего. «Ты имел в виду, что истинно то, что на самом деле существует, не правда ли? – Так. – Что же, неистинное разве не противоположно истинному? – А как же. – Таким образом, подобное ты не именуешь подлинно сущим, если в самом деле называешь его неистинным. – Тем не менее оно некоторым образом есть. – Однако же не истинно, говоришь ты. – Конечно нет, за исключением того, что оно – подлинно образ сущего» [*Plato. Soph. 240b 3–11*]. Чувственно-наличное не есть подлинно сущее. Оно не истинно, а лишь образ сущего – кажимость. Истиной же сущего у Платона является идея. По свидетельству Аристотеля [*Aristoteles. Met. 987a29–b10*], под идеями Платон понимал некоторое неизменное сущее, о котором может быть знание и которому возможно дать определение. Идеи – уже не сущее-само-по-себе, но сущая истина сущего-самого-по-себе. В седьмом письме Платон так резюмирует свою теорию познания (342a-344d): «Есть отличная от сущих вещей троича, с помощью которой необходимо происходит их [вещей] научное познание.

Итак, первое – это имя, второе – определение, третье – образ. Четвертое – это само знание. Пятым же должно считать то, что познается само по себе и есть существование истины... Четвертое – это научное знание, истина ума и мнение об этом другом. Все это нужно считать чем-то единым, так как это существует не в звуках и не в телесном виде, но в душах; благодаря этому ясно, что оно – совершенно иное, чем само по себе существование круга, так и природа тех трех ступеней, о которых была речь выше» [«Ἔστιν τῶν ὄντων ἕκαστω, δι' ὧν τὴν ἐπιστήμην ἀνάγκη παραγίγνεσθαι, τρία, τέταρτον δ' αὐτὴ – πέμπτον δ' αὐτὸ τιθέναι δεῖ ὃ δὴ γνωστόν τε καὶ ἀληθῶς ἐστὶν ὄν- ἐν μὲν ὄνομα, δεύτερον δὲ λόγος, τὸ δὲ τρίτον εἶδωλον, τέταρτον δὲ ἐπιστήμη <...> τέταρτον δὲ ἐπιστήμη καὶ νοῦς ἀληθῆς τε δόξα περὶ ταῦτ' ἐστίν· ὡς δὲ ἐν τοῦτο αὖ πᾶν θετέον, οὐκ ἐν φωναῖς οὐδ' ἐν σωμαίων σχήμασιν ἀλλ' ἐν ψυχαῖς ἐνόν, ᾧ δῆλον ἕτερόν τε ὄν αὐτοῦ τοῦ κύκλου τῆς φύσεως τῶν τε ἔμπροσθεν λεχθέντων τριῶν»]. Тем пятым, что «познается само по себе и есть существование истины», является, судя по всему, самосушая «идея». «Единое, существующее в душах» называется в бессознательных сущих претерпеваниях души, содержащих всё возможное знание о сущем-самом-по-себе. Поэтому «идея» сначала не существует как актуальное знание, а лишь постепенно «припоминается» и становится действительной (осознанной). У Платона «идея» суца как некое субстантивированное переживание сущего, и, как впоследствии показал Аристотель, является «лишней» в теории познания. Всякой же сущей вещи соответствует некоторое общее у всех людей знание-переживание (сначала бессознательное).

Пережитком такого представления является утверждение Аристотеля о том, что претерпевания сущего в душе одинаковы для всех людей. Это звено рассуждений даёт ему основу для доказательства универсальности истины. Но у Стагирита в отличие от Платона сущее раскрывается не через посредство сущей отдельно от индивида идеи, а через «суть бытия» (τὸ τί ἦν εἶναι) вещи – бессознательное переживание сущего. У Платона же идеи относятся не к бытию-

мышлению, а к ещё одному существу-самому-по-себе. Он не удваивает, а утраивает сущее: помимо сущего-самого-по-себе и сущего переживания сущего-самого-по-себе (бытия индивида), он постулирует ещё одно сущее – отдельно от всего сущие неподвижные идеи. Против такого «умножения сущностей» впоследствии и боролся Аристотель, утверждая, что истина сущего – это не отделённые от всего идеи, а бытие в целом. Сущее необходимо (принудительно) истинно именно как бытие души (собственно об этом и писал Платон в приведённом выше отрывке), поэтому нет надобности создавать ещё сферу сущих идей. Поэтому центральным понятием онтологии и теории познания Аристотеля стала соотнесённая с сущим *сущность*. Сущности-понятию соответствует некоторая «суть бытия», которой, как и платоновской «идее», возможно дать определение. Таким образом, вместо платоновской идеи на роль посредника в познании сущего Аристотелем был предложен концепт «сути бытия». Всякая сущность существует в трёх ипостасях: а) как нечто сущее-само-по-себе; б) как переживание этого сущего в душе индивида; и в) как осознание этого переживания. К анализу этой гносеологической концепции мы возвратимся позже.

В Новое время, как заметил А.В. Ахутин, «онтологическая разность [бытия и сущего] превращается в метафизическую иерархию» [55, с. 168]. Различие между бытием и сущим выражается как различие между мыслящей субстанцией (*res cogitans*) и субстанцией протяжённой (*res extensa*). Однако такое различие существенно искажает и примитивизирует понимание исходного для философии различения сущего-самого-по-себе и бытия. «*Res extensa*» – это совсем не то, что понимали в античности под «сущим», это, скорее, то, что называли действительным бытием. Понимание сущего как чего-то протяжённого превращает его в нечто наличное, чувственное. Это понимание отбрасывает философию на досократический уровень. «Сущее» классического периода античной философии, так сказать, «забывается», а вместе с ним «забывается» и всё глубочайшее со-

держание философии этого периода. Линейность мышления, характерная для новоевропейской философии, «опирается на представление об абсолютности истины, находящейся вне человека и вне природы, что закономерно приводит к противопоставлению одной части реальности другой, как истинного и ложного» [301, с. 1622]. Различие между *resex tensa* и *res cogitans* – это различие между действительным бытием и бытием в собственном смысле (мышлением). Дальнейшее развитие новоевропейской философии свелось к осознанию того, что существование «*resex tensa*» невозможно без «*res cogitans*», то есть к осознанию сущностного единства «Я» и «не-Я». Сущее-само-по-себе осознаётся в форме «материального бытия». Философы начали «припоминать» античные основы философии, возвращаться к истокам, наполняя пустые абстрактные формы, доставшиеся в наследство от греческой культуры, новым содержанием, снова продумывая и повторяя путь мысли древнегреческих философов.

Переходный период завершился, пожалуй, в философии Гегеля, где саморефлексия и продумывание основ новоевропейской философии достигло своего предела, с которого начался новый этап в развитии философии, связываемый с именами Шпенглера, Ницше, Brentano и, наконец, с человеком, совершившим настоящую революцию в новоевропейской философии, – Хайдеггером. Диссертация Франца Brentano «О многозначности сущего по Аристотелю» [75] (1862 г.) сейчас, после Хайдеггера, во многом кажется весьма наивной, но именно с неё в философии начался поворот к исследованию онтологических оснований философии и составляющему суть этих оснований различению бытия и сущего. Позднее благодаря Хайдеггеру философия вернулась к своим истокам, но вернулась уже обогащённая новым содержанием. Ошибка Хайдеггера, на наш взгляд, состоит только в том, что он свёл бытие в целом к *Dasein*, в то время как *Dasein* – это лишь наличность бытия (на что указывает приставка *Da*). Для бытия же в целом наличность – это лишь момент бытийствования. У Хайдеггера же сущее выводится из наличного бытия, поэтому

получалось, что исходные способы бытийствования (экзистенциалы) лишались сущностного содержания, выражая «лишь» психические переживания. Бытие как бы наделяло сущее содержанием, а не наоборот. Это дало повод для обвинения немецкого философа в идеализме. Пожалуй, неправильно называть такую концепцию «онтологией», поскольку онтология есть проговаривание сущего в целом, а не выведение сущего из бытия. Отметим также, что для философии разделение на материалистов и идеалистов несущественно: философская онтология всегда «материалистична», поскольку, так или иначе, исходит из познания сущего, вещественно представленного как материя деятельности. Однако грубым упрощением является сведение сущего к материи. Материальность – лишь одно из свойств бытия сущего-самого-по-себе.

Абстрактное разделение на субъект-объектные отношения, характерное для Нового времени, выхолостило, на наш взгляд, глубокий смысл, заложенный в древнегреческой философии, так как разрушило понимание единства бытия и сущего-самого-по-себе. Изолированный от «объекта», «субъект» становился абстракцией, независимой от сущего «мыслящей субстанцией». Рассматриваемое разделение преодолевается в новоевропейской философии через ценностную интерпретацию процесса становления, который уже в античности описывался в категориях цели и ценности. Теперь «сущее, бытийствующее в той или иной сфере <...> становится тем, с чем самоустройство человека заранее считается как с указующим на то, в какой мере *ценно* производимое и представляемое сущее как такое» [292, с. 19]. Ценностное понимание сущего привносит личностный компонент в картину мира и в понимание рациональности. «Предпосылка единства ценностного и рационального состоит в личностном освоении действительности» [60, с. 10].

Мир бытия ценностен для индивида, поскольку служит цели его выживания и приспособления к сущему. Психическое напряже-

ние, создаваемое сущим, «растворяется» в деятельности, становясь «энтелехией» вещей – их ценностной действительностью. Движение сущего-самого-по-себе вызывает в душе соответствующую реакцию, осознаваемую как бессознательное желание, потребность. Чтобы желание осуществить, необходимо совершить действие – определённую манипуляцию с физическими объектами, а значит и с самим сущим. Действие снимает напряжение в бытии индивида, изменяя как бытие, так и сущее. Таким образом, бытийные потребности задают конечную цель и смысл деятельности индивида.

Итак, бытие уже в самом начале философии различалось от сущего, различался смысл глаголов «быть» и «существовать». В статье А.М. Гагинского «О смысле бытия и значениях сущего: историко-философские разыскания» сущее определяется как «не что иное, как существующее, т.е. то (все), что существует, а также его существование» [97, с. 61]. Здесь необходимо заметить, что дополнение «а также его существование» относится уже к бытию как существованию сущего-самого-по-себе (τοδντως öv). Основой проясняющего различения стал процесс становления наличного бытия. В орфическом учении говорится о боге времени Хроносе, творящем через временное различие видимое и осмысляемое бытие. Время как количественная мера движения – исходная форма различения. Происходящее из глубины бессознательного бытия (Ночи) движение сущего (одной из форм которого является становление) поддаётся теперь счёту и измерению в соответствии с выбранной мерой и становится пространственно-видимым.

Сущее явлено в наличном бытии во всех возможных формах представления, задавая содержание и являясь причиной движения бытия. Само же бытие: 1) выступает одной из причин становления наличного бытия, задающей его смысл и ценность; 2) является самостоятельным сущим, трансформирующим импульсы сущего-самого-по-себе в знаковую форму орудийной пригодности; 3) зацикливает себя в потреблении, поскольку ценностное отношение, черпая свою энергию в вожделении, безусловно, требует разрешения и растворе-

ния вожделения в сущем. В орфической мифологической картине мира бессознательное вожделение («Ночь») правит бытием, а Фанес делает его видимым, наличным. В наличном бытии сущее раскрывается в форме предзаданного сущим и вещающего о сущем «как-бытия» и раскрывает в познании свою пригодность для потребления. В потреблении бытие приходит к своей истине – утверждает свою *свободу* в осуществлении единства с сущим.

Онтологически истина в европейской парадигме – состояние разрешения противоречия между бытием и сущим. Критерий истинности сводится к состоянию наличного бытия как результату становления единства сущего-самого-по-себе и бытия, в котором через практическое (и, как следствие, ценностное) отношение человека к окружающему миру реализуются его сущностные потребности. Становление наличного бытия есть истинствование – процесс становления истины. «[Человек] обладает и может обладать [собственным истинным бытием] лишь в борьбе за свою истину, за то, чтобы самому сделаться истинным. Истинное бытие *всюду* составляет идеальную цель, задачу, возложенную на "эпистеме", на "разум", в противоположность всего лишь мнимому бытию, представляющемуся в "докса" бесспорным и "само собой разумеющимся"» [118, с. 29]. Так как сущее движется, то оно постоянно изменяет наличное бытие, меняет орудия и способы достижения истины, то есть меняет способы реализации потребностей индивида.

§2. Психологический аспект осуществления ценностного отношения

В данном параграфе мы обосновываем постулат о том, что так называемое «бессознательное» (неосознанное бытие) – это недостающее звено в онтологической схеме объяснения процесса познания, так как именно в области неосознанного происходит загадочное взаимодействие сущего и мышления, создающее материальное основание и определяющее направление практического (а значит и цен-

ностного) освоения «мироокружного» сущего. Неосознанная часть мышления имеет в процессе познания не меньшее значение, чем сознательная, но её роль в большинстве гносеологических и аксиологических концепций не учитывается.

Перед тем как стать осознанным, переживание сущего существует в психике индивида как нечто неосознанное. Неосознанное мышление – онтологический фундамент (одно из «начал») индивидуального освоения и познания сущего. «Осознанность – есть результат неосознаваемого процесса выбора и проверки одной из гипотез... Чем больше рассогласование между ожидаемым и воспринимаемым, тем больше осознанности: сознание настроено на поиск противоречий между существующей картиной мира и миром» [47, с. 40–41].

Уже Аристотель различал в душе «стремление» и две «части души»: логосную и безлогосную. «Ибо решение [намерение, воля, рассудительность] возникает в сознательной [логосной], вожделение и страстность – в безлогосной... А стремление будет в каждой» [*Aristoteles. DeAn. 432b 4–7*]. Сейчас мы называем эти «части» сознанием, бессознательным и потребностями. Сущностные потребности определяют смысл как сознательного, так и бессознательного мышления. В логосной части Стагирит выделил также металогосную («после-сознательную», сопоставимую с «предсознанием» в учении Фрейда), для которой «есть забвение [*λήθη*], а для рассудительности нет» [*Aristoteles. EN. 1140b 28–30*]. Для металогосного и безлогосного уклада истина скрыта (*λήθη*), для логосного (рассудительного проговаривания) истина открыта (*ἀ-λήθεια*, несокрыта). В бытии, таким образом, всегда есть некоторая недосказанность, эллиптичность (скрытость), о чём образно говорил В.С. Библер: «Мысль и есть именно "эллипсис", пустота, пропуск (пропуск в чем-то, пропуск куда-то), она всегда подразумевает. Я пропускаю нечто (оставляю место, не заполненное ни ощущениями, ни картинами,

ни формулами, ни представлениями), рассчитывая на активность моего "другого Я", оставляю ничто для неизвестного нечто; другой наполняет это ничто, но наполняет не готовыми представлениями, а опять-таки ничем, тем, что он ("Я"?) подразумевает (и потому не произносит) как мою мысль» [67, с. 243].

Фрейд показал, что даже в, казалось бы, случайных представлениях, оговорках, ошибках, вообще в любых действиях есть скрытое, но *необходимое* сущностное основание, подтвердив, тем самым, тезис Аристотеля, что бытие всегда имеет характер необходимого. *Сущее есть в модусе необходимости, а бессознательное вовсе не значит бессмысленное.* Французский философ Эммануэль Левинас писал в связи с этим о необходимости признания «онтологической функции бессознательного и его специфической связи с сознательным озарением, с откровенностью, возникающей из тьмы, глубины и двусмысленности бессознательного» [166, с. 21]. Сразу отметим, что мы не касаемся специфической для учения Фрейда темы лечения неврозов, в рамках которой и тематизировалось понятие «бессознательного». Нас интересует только выявленная создателем психоанализа структура мышления. Учение о бессознательном мышлении позволяет представить структуру психологической мотивации познания и понять влияние иррациональных факторов на сознательное мышление и деятельность. «Субъективность *subiectum*'а <...> совершается в просчитываемости и устрояемости всего живого, в рациональности (*rationalitas*) животного начала (*animalitas*)» [292, с. 23]. Процесс формирования картины реальности психологически определяется необходимостью реализации инстинкта самосохранения индивида, проявляющегося в необходимости приспособливаться к окружающей природной и социальной среде, а точнее – к сущему в целом. Этот инстинкт формирует целые пласты предсознания и сверх-сознания, задающие поведение индивида и определяющие содержание сознания. «Индивидуальное априори» мышления фун-

дируется сущим-самим-по-себе, а не существует отдельно от этого вида сущего.

Непосредственное взаимодействие сущего-самого-по-себе и мышления Аристотель называл «касанием» (θιγγάνω – касаюсь, дотрагиваюсь) [*Aristoteles. Met. 1072b 20–23*]: «νοητός γὰρ γίγνεται θιγγάνων καὶ νοῶν» (рождение мыслимого – касание и мышление). Переживая это взаимодействие, мышление становится тождественным мыслимому сущему: тождественным как в части сознательного, так и в части неосознанного мышления. В душе индивида сущее-само-по-себе «преломляется» в бытие (по отношению к которому это само-по-себе-сущее определяется как «небытие»). Бытие – это своеобразный способ выживания индивида в мире сущего, способ реализации его сущностных потребностей и «пространство» такой реализации. В бытии сущее индивидуализируется: сначала на бессознательном уровне, а затем и на уровне сознания, проявляясь как наличное бытие – как арена формирования и использования определённых предметов. Вещи предстают в осознанном бытии как орудия приспособления индивида к окружающему его сущему (через изменение этого сущего).

В осознании пригодности предмета для разрешения какой-либо потребности осознаётся смысл бытия предмета, его значимая «чтойность» – ценность. Предмет имеет смысл и «есть», на наш взгляд, только в качестве орудия реализации сущностных потребностей индивида в практике. «Живое есть движущее себя через себя самого, самодвижущееся... Высшая ступень живого – человек, а основной способ его самодвижения – действие, праксис» [291, с. 57]. Познание состоит в определении практической пригодности объекта познания через различение полезных, а поэтому и ценных, качеств изучаемого предмета. Познавать что-то – значит учиться это «что-то» использовать. Если сущее-само-по-себе меняет бытие (которое всегда остаётся бытием индивидуальным), то в труде индивид сознательно меняет само сущее: меняет сущностные, материальные условия своего бы-

тия, делает осознанное бытие сущего-самого-по-себе орудием подчинения этого сущего. Таким образом снимается противоречие между сущим-самим-по-себе и индивидуальными потребностями.

Различение оценок в системе научного знания часто связывают с противопоставлением рациональных и эмоциональных оценок. Основанные на сознательном выборе критериев познания оценки называются «рациональными», в противном случае – «эмоциональными». Эмоции – это переживания удовольствия, неудовольствия, страха, робости и тому подобного, играющие роль ориентирующих сигналов, свидетельствующих об удовлетворении или фрустрации какой-либо потребности. По мнению В.П. Тугаринова, «на эмпирической ступени познания акт оценки имеет преимущественно неосознанный и эмоциональный характер, выражаясь главным образом в чувстве удовольствия и неудовольствия, приятного и неприятного. На рациональной ступени оценка носит уже осознанный характер и выражается в соображениях полезности, важности, значимости (для человека и общества)» [265, с. 124]. Так, исходя из античного определения «Красота есть правильное согласование частей друг с другом и с целым», В. Гейзенберг утверждает, что «нет нужды объяснять, что этот критерий в высшей степени подходит к такому стройному зданию, каковым является ньютоновская механика» [108, с. 274–275]. Гейзенберг в данном случае не выходит за границы эмоциональной оценки теории. Когда научные ценности сводят к чувству «научной красоты» по аналогии с эстетическим чувством прекрасного, то это заставляет искать психологический локус ценности: представлять ценность как чувство ценности (а не отношение), измерять интенсивность этого чувства и начинать ценность объективировать.

Алгоритмы действий, приносящих результат, лингвистические конструкции, их описывающие, закрепляются в предсознании, становясь новыми условиями игры различения, её «кодами». Различение оформляет наличное бытие, придаёт ему определённую форму. По сути,

с различения начинается процесс самосознания как процесс раскрытия для сознания уже переживаемого, но ещё неосознанного бытия. Бытие раскрывается (познаётся) в становлении, в котором оно и сущее-само-по-себе становятся пригодными для потребления и изменения. Ведь все познание изначально бессознательно направлено на подчинение бытия и сущего-самого-по-себе сущностным желаниям индивида. Во время этого процесса происходит определение ценности вещей через их различение и сравнение друг с другом. Различение – основа познавательной деятельности, образующей мир наличного бытия индивида, которое всегда имеет ценностный характер.

Ошибкой является, на наш взгляд, понимание мышления только как сознательной деятельности. Неосознанное мышление также играет важную роль в познании мира. «Данная радикальная по отношению ко всякому возможному способу присутствия инаковость [бессознательного] отмечает себя в нередуцируемых эффектах <...> запаздывания <...>, порождающих феномен времени... В отношении инаковости "бессознательного" мы имеем дело <...> с "прошлым", которое никогда не было присутствующим и которое никогда им не будет» [123, с. 195]. Невозможно согласиться с Деррида в том, что бессознательное никогда не будет присутствующим. Сознательное мышление и есть переход от бессознательного мышления в «присутствие». Свет от звёзд идёт миллиарды лет, а видим мы их здесь и сейчас с запаздыванием. Так и осознание окружающего индивида сущего запаздывает в процессе переживания его воздействия на самость индивида. Осознание переживания отстаёт по времени от самого переживания в неосознанном мышлении индивида, которое «тащит» своё осознание за собой. Интервал между наступлением какого-либо события в мышлении индивида и его осознанием фиксируется нами как «теперь» существования этого события, а его личное бытие – как «уже-прошедшее» событие. «Теперь» события со-бытийно с его осознанием как нечто ещё неосознанное.

Наши действия, с точки зрения психологии, во многом определяются глубокими бессознательными влечениями. Анализ бессознательного позволяет понять психическую природу ценностного отношения. «Ценность [ценностное отношение, в нашей терминологии] есть процесс "ценения", основанный на "мудрости организма" (если прибегнуть к метафоре). Не просто внешняя система ценностей, не нормативность, а именно сроднённость; не внеположенность, а внутренняя потребность, исходность, истечение... Постигание бытия есть способ самоопределения» [60, с. 145]. Например, психологическое закрепление норм морали основано на наказании со стороны общества за их нарушение и на связанном с наказанием чувстве неудовольствия, которого индивид бессознательно пытается избегать. Значимость произведения искусства раскрывается через его переживание. Сколько существует видов имманентных потребностей души, столько же существует видов ценностей как способов и материала реализации ценностного отношения. Страх смерти, инстинкт самосохранения рожают религиозные ценности; необходимость познавать и изменять сущее рождает ценности научного познания.

Хотя на уровне эмоций реализация неосознанных потребностей приносит психическое удовлетворение, однако это не значит, что только стремление к удовольствию заставляет нас действовать, что «чувство ценности есть чувство удовольствия» [175, с. 153]. В бессознательном есть силы, которые не связаны с заботой о благе и безопасности «Я». Исходным принципом жизни души (и бытия в целом), на наш взгляд, является *принцип потребления*, раздваивающийся на противоположные принципы: удовольствия и стремления к смерти. Моторно-аффективная жизнь души всегда стремится к равновесию между созиданием и разрушением, что создаёт в душе определённую диспозицию между одобрением и неодобрением (две противоположные тенденции в акте оценивания) фактов наличного бытия. Развитие индивида предполагает не только творчество, но

и разрушение, боль, но боль приносящую, в конце концов, удовольствие. Чтобы создать новое, нужно разрушить старое, мешающее достижению удовлетворения потребности. «Инстинкт самосохранения – это простой инстинкт, состоящий только из положительного, инстинкт сохранения вида, который должен растворить старое, чтобы осуществилось новое, состоит из положительного и отрицательного компонентов <...> инстинкт сохранения вида – это "динамический" инстинкт, стремящийся к изменению, к "воскрешению" индивида в новой форме. Никакое изменение не может происходить без уничтожения старого состояния» [307, с. 215]. Удовлетворение потребностей и творчество, таким образом, необходимо связаны с разрушением и отрицанием. Уничтожение приносит удовольствие, поскольку способствует потреблению (удовлетворению потребностей), равно как и созидание.

Действия, приносящие удовольствие, закрепляются в предсознании индивида, где становятся бессознательными алгоритмами действий, определёнными рамками решения проблем, создают то, что Юнг назвал «комплексом». Такие комплексы играют важную роль в познании, на что обратил внимание Полани: «Переход в бессознательное [предсознание] сопровождается появлением в сознании нового умения, новой способности в операциональном плане <...> это – структурное изменение, возникающее вследствие повторения чисто умственных усилий, направленных на инструментализацию каких-то вещей и действий во имя достижения определенной цели» [221, с. 98]. За-бытое перестаёт быть наличным, оно «за» – трансцендентально наличному бытию, но остаётся при этом бытием. Поток ощущений проходит двойную цензуру: 1) со стороны сверх-Я и 2) со стороны сформированного в предсознании комплекса, или рефлекса (способа рефлексии), вызывающего чувства удовольствия/неудовольствия на определённые виды раздражений. Чувство удовольствия стимулирует индивида к необходимым (с точки зрения бессознательного) действиям. Однако чувство удовольствия вторич-

но по отношению к удовлетворению сущностных потребностей индивида, оно сопутствует успеху, но не является целью. Оно, скорее, в качестве посредника служит делу достижения цели. «Живущее не стремится к удовольствию; напротив, удовольствие наступает вслед за достижением того, к чему оно стремится; удовольствие сопровождает, удовольствие не движет» [207, с. 379]. Например, когда сложившиеся в обществе формы деятельности не снимают возникающее психологическое напряжение, то есть не приносят удовлетворения, индивида охватывает желание уничтожить, то есть охватывает агрессия, определяющая практические действия вопреки принципу удовольствия. Принцип удовольствия – творческое начало в душе, агрессия – деструктивное начало, разрушающее то, что мешает реализации потребностей индивида. «Решающим оказывается иное-чем, сущностно иное. Поэтому к созиданию сущностно принадлежит императив разрушения» [291, с. 62–63]. Оба начала – созидания и разрушения – объединяет то, что они ведут к снятию психического напряжения через реализацию потребности. Удовольствием организм сам себя награждает для закрепления определённого действия, выделяя вещество дофамин. Даже воспоминания о поощрении могут увеличить уровень дофамина. Дофамин играет немаловажную роль в обеспечении когнитивной деятельности, поскольку участвует в формировании и закреплении условных рефлексов при положительном подкреплении. Если наше ожидание награды оправдывается, мозг сообщает нам об этом выработкой дофамина. Если же награда не последовала, снижение уровня дофамина сигнализирует, что модель разошлась с реальностью [285, с. 153]. Тогда индивид отказывается от старой модели поведения и создаёт новую.

Когда агрессия снимает напряжение, она одновременно приносит удовольствие. Однако очень важно понимать, что в норме индивид проявляет агрессию или совершает другие действия не для получения удовольствия, а для снятия психического напряжения, определённого его сущностными потребностями. Удовольствие – лишь

награда, физиологическое поощрение, вырабатывающее у индивида условные рефлексы. Чувство удовольствия закрепляет в подсознании метод разрешения противоречия между стремлением психики к равновесию и внутренними мотивами деятельности, в том числе удовольствии от разрушения и самоуничтожения.

Разрушение внутреннего мира индивидуального «Я» – неотъемлемая часть социализации индивида. Инстинкт, направленный на продолжение вида, противоположен инстинкту самосохранения, он уничтожает всё, что ему препятствует, и это уничтожение приносит удовольствие. «Мы же можем иметь непосредственное удовольствие от неудовольствия, удовольствие от боли, которая сама по себе, тяжело окрашена неудовольствием, ведь боль соответствует повреждению индивида, чему противится в нас инстинкт самосохранения. Следовательно, в нашей глубине есть что-то, как бы парадоксально это ни звучало *argioi*, желающее этого самоповреждения, поскольку Я реагирует на это с удовольствием» [307, с. 218]. Эволюция даже закрепила на бессознательном уровне инстинкт размножения, связанный с разрушением. «Важно, что для осуществления жизни требуется смерть, и соответственно христианской вере, мертвое оживляется через смерть. Погребение в мифологическом представлении – оплодотворение. Верность этого утверждения буквально внедряется, когда занимаются мифологией <...> Акт порождения сам заключается в самоуничтожении» [307, с. 219].

Итак, оценивание не сводится к получению удовольствия, как считал один из основателей аксиологии Теодор Липпс. Предметы, которые не приносят удовольствия, тоже ценны, поскольку в равной мере служат материалом реализации потребностей. Движущей силой любых действий, их энергией являются самые разнообразные неосознанные сначала потребности индивида, создающие в его душе некоторое напряжение, требующие разрешения всеми возможными способами: и созиданием, и разрушением, и осмыслением. Об осмыслении, например, говорит Полани, утверждая, что «удовлетворение

влечений – это своего рода верификация» [221, с. 249]. В большинстве случаев проблема решается по уже выработанным в процессе жизнедеятельности шаблонам, сформированным социальным окружением методом поощрений и наказаний. Социально приемлемые действия поощряются, закрепляются в психике, и индивид постоянно к ним возвращается, ориентируется на них, они приобретают для него положительную ценность; социально неприемлемые действия наказываются, поэтому их стараются избегать, и они приобретают негативную ценность. «Не могло ли бы в конце концов и наше полагание целей, наше хотение и т.д. быть только языком знаков для чего-то существенно иного, а именно: для не имеющего воли и бессознательного?» [207, с. 370]. Вообще, мышление – процесс по большей части бессознательный. Образуемые в результате познания-становления представления и понятия содержательно существуют как *значимости*. Термин «значимость» очень удачен, так как подразумевает существование вещи одновременно как в форме знака (то есть в семантическом аспекте), так и в форме ценности, то есть как воплощение ценностного отношения индивида.

Ценностные установки формируются под влиянием социального окружения, к которому индивид вынужден приспособливаться. Отрицая в процессе социализации репрессируемые обществом личностные нормы поведения, индивид всё же сохраняет своё «Я», воссоздаёт его в новой форме, сохраняя психическую целостность. Таким способом нормы социального поведения (нормы морали) усваиваются и становятся нормами нравственности самого индивида. Вопреки мнению кантианцев, мы должны признать, что никаких ценных «самих по себе» норм морали и нравственности не существует – такие нормы всегда носят исторически относительный характер.

Через бессознательное мышление в сознание прорываются неосознанные потребности, принимающие в своей первоначальной форме осознания образ «фантазмов». Анализируя сновидения, Фрейд показал, как мышление бессознательно производит образы, создаёт

реальность снов (символически показывающих потребности, требующие реализации) и само подсказывает способы осуществления этих потребностей. Сознание играет роль цензора способов использования знаков-символов (и обозначаемых ими сущих вещей), приспособляя эти способы к физическим и социальным условиям существования индивида. Сам же поток знакового становления действительности сознание не контролирует. Наоборот, скорее этот поток игры становления бытия формирует сущностное содержание сознания, ставя последнее лицом к лицу с проблемой и предоставляя орудия её решения или заставляя эти орудия создавать трудом, добавляя их к уже имеющимся налично. Бессознательное мышление является полем предзаданности смыслов, «материей» становления сознания. «Ее [чистую игру] можно помыслить только как нонсенс. Но как раз поэтому она является реальностью самой мысли. Она – бессознательное чистой мысли» [121, с. 99]. Между сущим-самим-по-себе и бытийным образом этого сущего в сознании лежит пропасть неосознанного бытия, «чёрного ящика», создающего наличное бытие: бессознательное мышление творит мир наличного бытия как ценностный, наделённый смыслом мир. Перефразируя Хайдеггера, можно сказать, что мышление – это «дом бытия».

У физических сущностей всегда есть материальное начало, начало в сущем-самом-по-себе. «Первое, что мы должны сказать о просто материи, что она не тело, так как сама уже не состоит из материи и формы, как прочие тела. Это с необходимостью влечет такое следствие, как невозможность приписывать материи никаких характеристик физических тел» [92, с. 20]. Сущее трактуется как материя действительности и тогда, когда оно фундирует неосознанные мотивы и содержание деятельности индивида. Неверно, на наш взгляд, отождествлять понятия «сущее» и «материя», ведь они не антивысказываются друг о друге и играют разную роль в описании процесса становления наличного бытия. Бытие материально постольку, поскольку оно есть переживание сущего. Сущее-само-по-себе становится

материей только относительно сознания в бытии. Представая в наличном бытии как вещество действительности, сущее-само-по-себе становится материалом для деятельности – становится *пригодным*.

Быть материей, творящим началом, – это один из аспектов бытия сущего. Второй аспект бытия сущего – его духовность. «Душа некоторым образом есть все и каждое сущее» (ἡ ψυχὴ τα δντα πώς ἐστὶ πάντα) [Aristoteles. De An. 431b 21]. Бытие есть такое нечто сущее, которое в античности называли ψυχὴ (душой), то есть бытие – это существование некоторого сущего основания мышления – души. Для познания же сущее и бытие составляют исходное тождество, поскольку для индивида они неразличимы и *едины* в бездне бессознательного. Такое единство в христианской философской традиции называли «духом». Дух обладает мощью творить мир наличного бытия, поскольку душа привносит в бытие, как *бытие сущего*, характер *обременённости* – бессознательного беспокойства, внутренней имманентной потребности. В этом аспекте дух понимается как *материя* постольку, поскольку он творит мир наличного бытия. Наличное бытие предстаёт как бытие осознанное. Это бытие эйдетическое, образное, умопостигаемое, состоящее из «сущностей». Наличное бытие является, таким образом, *выражением* единства сущего-самого-по-себе и мышления.

Кроме того, бытие в некотором смысле едино с небытием, поскольку оно порождено сущим-самим-по-себе. Индивидуальное существование имеет две сущие ипостаси: бытие-мышление и сущее-само-по-себе (небытие), а также является одновременно разрешением их фундаментального противоречия, реализующегося в становлении наличного бытия индивида. Сущее-само-по-себе фундирует содержание мышления, да и сам мыслящий человек всецело принадлежит миру сущего. В этом смысле сущее бытийствует посредством мышления. Что происходит в глубинах океана неосознанного мышления, нам до конца никогда не понять. Рационализация душевных порывов не даёт эмпирического знания об источниках этих порывов, поэтому мы вынуждены эти источники постулировать.

Таким образом, *неосознанное-ещё-бытие, являющееся единым целым с сущим и, одновременно, его порождением, возможно, на наш взгляд, трактовать как психическую материю, то есть как творящее начало и одновременно причину действительности.* (Вслед за Аристотелем мы различаем понятия «начало» и «причина»: понятие «начало» используется нами в теоретическом (онтологическом) описании действительности. Для описания становления вещественного мира используется понятие «причина».) Все вещи наличного бытия принимают характер некоторого единства через свою причастность к мышлению. Мышление придаёт бытию характер единого бытия, так как едино с сущим, порождается им, и одновременно вынуждено к нему приспособляться и его изменять. В основание теории познания необходимо положить принцип неразличимого единства сущего и мышления в целом (в бессознательном и сознательном аспектах мышления). «Бытие и единое [сущее в целом] – одно и то же, и природа у них одна, поскольку они сопутствуют друг другу так, как начало и причина <...> сущность каждой вещи есть "единое" не привходящим образом, и точно так же она по существу своему есть бытие» [51, с. 120–121]. Заявленный постулат также показывает границу познания современной философии, так как состояние современной науки не позволяет заглянуть глубже в понимание сущего.

Взаимодействие между сущим и бытием индивида задаёт на бессознательном уровне потребности, требующие удовлетворения. Оказываясь перед лицом необходимости, следуя безусловному инстинкту самосохранения, индивид вынужден познавать мир, приспособляться к окружающей его природной и социальной среде, то есть к миру единого сущего. Истина противоположности сущего и бытия – становление (различение), в котором бессознательное потенциальное бытие (имеющее характер «лишённости», неудовлетворённости), переходит в актуальное бытие, принимает форму, становится видимым, действительным. «Людьми трудно поверить, что ра-

зум действителен, но, в самом деле, ничто не действительно, кроме разума; он есть абсолютная мощь» [102, с. 504]. О том же говорил и Аристотель: «ή γαρ νοῦ ἐνέργεια ζωή» (ведь жизнь это энергия [действительность] ума) [*Aristoteles. Met.* 1072b 7]. Действительность – это истина сущего, из-ставшего через мышление индивида в наличное бытие и творящее его (само слово «истина» имеет корень «ист», означающий: «сущий», «тот же самый» [268, с. 144]).

Сущее «показывает» себя в наличном бытии, человек же, движимый инстинктом выживания и ориентирующийся с помощью чувства удовольствия, определяет ценность предметов в зависимости от их пригодности для целей выживания. Наличное бытие изначально пронизано ценностно-целевыми смыслами, осознающимися в игре различения. Так индивид приспособляется к сущему, постигая его истину в открытости наличного бытия, находя в нём самого себя и растворяясь в нём через сознательное приспособление. Бессознательное «растворяется» в наличном бытии, трансформируя его согласно своим мотивам. Каждый бессознательный мотив или сознательная ценностная установка как бы ищут в наличном бытии подходящий материал, в котором они могут быть реализованы и стать истинными (состоявшимися). «Эрос ведет ум к истине (Платон). Всем движет любовь к совершенной форме (Аристотель). В "апатии" (бесстрастии) души логос обнаруживает свое присутствие (стоики). Желание достичь своих истоков возвышает душу и ум к невыразимому источнику всех смыслов (Плотин)... "Умная любовь" объединяет интеллект и эмоцию в наиболее рациональном состоянии ума (Спиноза)» [263, с. 80].

Итак, реализация ценностного отношения с точки зрения психологии подразумевает неосознанное мышление и направляется бессознательными потребностями, фундируемыми в свою очередь сущим. «Биологическая природа самого человека и внешние материальные условия, в которых он присутствует, формируют определен-

ный набор ценностей как адекватных ответов на внешний и внутренний вызовы бытия личности» [57, с. 100]. В практике наличное бытие сущего и само сущее изменяются человеком под свои потребности. В труде человек сознательно воспроизводит культуру как сотворённое человеком и подчиняющееся своего творца сущее. Объекты культуры образуют наличный мир овеществлённого в труде ценностного отношения. Ценностное отношение задаёт ориентиры, образ действий, инструменты (которые тем самым образуются как значимые и приносящие удовлетворение) для осуществления потребностей индивида, а чувство удовольствия фиксирует в предсознании (пользуясь терминологией Фрейда) успешные способы реализации волнующих индивида желаний. На наш взгляд, новое, праксеологическое понимание становления наличного бытия, осознание важной роли бессознательного как посредника в бытийном освоении сущего и его понимании позволит по-новому прояснить онтологическую структуру окружающего человека мира и преодолеть отчуждение человека как от мира, так и от других людей.

§3. Бытийная представленность сущего

Основная трудность науки философии состоит в понимании её предмета, и связана она для русскоязычного читателя во многом с различием коннотаций философских терминов, используемых в русскоязычной литературе, с теми же терминами в языках происхождения. Между тем неопределённость в философской терминологии часто приводит к различным недоразумениям и путанице. В русскоязычной литературе, например, часто возникает путаница в употреблении понятий «сущность» и «сущее». Чтобы её избежать, мы должны предварительно уточнить содержание исходных онтологических понятий.

3.1. Различение сущего-самого-по-себе и бытия

В русской философской традиции «сущее» часто отождествляют с «бытием», что является, на наш взгляд, ошибочным представлением. Между тем, без осознания этого различия невозможно построение онтологического фундамента наук. Сама философская традиция заставляет нас постоянно возвращаться к этой проблеме. «Забвение бытия есть забвение различия бытия и сущего» [293, с. 61–62]. Это ключевое философское различие практически не изучалось в российской философии, поэтому не имело определённого содержания. Лишь относительно недавно вышли работы А.В. Ахутина [55] и А.Г. Чернякова [299], положившие начало осмыслению этой проблемы именно как проблемы отечественными философами. Кажется, что смысл концепта «сущее» очевиден, поэтому обращаться с этим понятием можно как угодно. Мы считаем, что это обманчивое впечатление и понятие «сущее» нуждается в осознании. В данном параграфе мы выделяем три значения понятия «сущее», выражающие три аспекта существования: сущее-само-по-себе, бытие и сущее как единство сущего-самого-по-себе и бытия.

Обратимся сначала к этимологии слова «сущее». Неоспоримо, что мировоззрение русского народа сформировалось под сильнейшим церковным влиянием, в том числе выраженным в широком применении терминологии церковнославянского языка. Именно церковная традиция сформировала смысл понятия «сущее» в русском языке. В церковной традиции «сущее» – это субстантив от глагола «быть» и одно из имён Бога. По Фасмеру, слово это произошло от глагола «суть» (3 лицо множественного числа от глагола *быть*) [270, с. 812, 814]. То есть сущее означает нечто «бытийствующее». В немецком языке (из «шинели» которого выросла русская философская терминология) «сущее» (*Seiend*) также происходит от «бытия» (*Sein*). Та же картина в древнегреческом языке, где ὄν (сущее) является причастием настоящего времени глагола εἶμι (быть).

Как мы видим, обыденный язык не различает строго существование и бытие (хотя в русском и древнегреческом это разнокоренные слова) и не имеет особого имени для обозначения сущего-самого-по-себе, существующего трансцендентно бытию. Однако нечто может существовать, но не быть, то есть может существовать само по себе, вне бытия (осмысления).

Нечто сущее-само-по-себе, когда оно не взаимодействует с мышлением, остаётся неопределённой «вещью-в-себе». К сожалению, в русском языке нет особого слова для обозначения чего-то вне бытия, поэтому приходится пользоваться сложной лингвистической конструкцией – «сущее-само-по-себе». *Сущее-само-по-себе не есть просто нечто «бытийствующее» подобно единичным предметам, а является фундирующим само бытие – сущим сущего (τοδντως ον)*. Бытие тоже ведь сущее и фундируемо телесностью индивида. Сущее-само-по-себе есть нечто неопределённое, но обретающее определённую в становлении бытия. *Сущее-само-по-себе не есть «бытие», то есть не есть существование индивида (экзистенция), оно является, скорее, его полной противоположностью, в пределе доходящей до противоречия, – «небытием»*. Сущее-само-по-себе представляется сознанию как «материя», «подлежащее», «субстанция»; или, в гносеологическом аспекте, как принципиально непознаваемая «вещь в себе», «апейрон», имеющий причину движения в самом себе. Ещё Анаксагор, задолго до Спинозы, утверждал, что апейрон не управляется умом как наличное бытие, а имеет начало движения в себе самом: «Он [Анаксагор] говорит, что бесконечное (το άπειρον) подпирает само себя» [Aristoteles. Phys. 205b 1]. То есть сущее-само-по-себе представляется как нечто существующее отдельно от сознания (и психики в целом). Это, на наш взгляд, так и не так. *Сущее-само-по-себе не есть бытие, но всецело его конституирует, то есть оно едино с бытием онтологически, но не идентично онтически*.

Важно понимать, что рассуждать о бытии и небытии мы можем только изнутри бытия, поэтому, строго говоря, *сущее-само-по-себе*

не есть действительность, а скорее небытие. По той же причине сущее-само-по-себе не род бытия: ведь род сказывается о бытии сущности, а сущее-само-по-себе существует вне бытия. Сущего-самого-по-себе нет как такового вне бытия, как для современного астронома нет ничего вне видимой вселенной. «Бытие <...> ни для чего не есть сущность, ибо сущее не есть род» [52, с. 234]. Будь бытие сущностью, сущее должно было бы быть для него родом, ведь сущее более общее понятие, чем бытие. Но сущее не род чего бы то ни было, ибо ни о чём не сказывается, но всё остальное так или иначе сказывается о нём. Поскольку мы принципиально не можем выйти за границы бытия (ибо сами и есть бытие), единственная возможность определить сущее-само-по-себе – это определить его как небытие. «То, что высказывается и мыслится, необходимо должно быть тем, что есть, ибо есть – бытие, а ничто – не есть» [277, с. 288]. *Сущее-само-по-себе не есть*, вернее, для бытия оно *есть как небытие*, то есть как формальное отрицание бытия (а бытие есть отрицание небытия). Сущее есть как «присутствие» (Anwesen), что значит: сущее-само-по-себе как таковое не есть бытие, но всегда есть «при» бытии, направляет его и становится им. Тут вспоминается приводимая Гераклитом греческая пословица [15, 34 DK]: «παρεόντας ἀλείναι» (присутствует по ту сторону бытия). Таким образом, формально-логически неверно отождествлять сущее и бытие, поскольку эти понятия формально составляют противоречие. Но при этом бытие полностью фундировано сущим-самим-по-себе, воспринимая последнее как «абсолютный дух» или как Бога, то есть как высшую потустороннюю силу, как бездну абсолютного могущества, как мифологический Хаос (др.-греч. χάος от др.-греч. χαίνω «раскрываться, разверзаться»).

В аспекте теории познания, по нашему мнению, имеет смысл обозначать сущее-само-по-себе не только как «небытие», но и как «ничто». Вследствие ограниченности наших способностей познания мир нашего мышления есть единственный мир, доступный позна-

нию человека – мир, в котором сущее представлено для человека. Введение понятия «ничто» необходимо, поскольку без него невозможно рационально описать движение и развитие противоположного ему наличного бытия как «чтойности». Иначе, вслед за Парменидом, мы должны будем считать бытие неподвижным. Термин «ничто» обозначает не только несуществование, но и обозначает нечто сущее, однако отсутствующее в сознательном мышлении (это может быть нечто, существующее в сфере неосознанного мышления или как сущее-само-по-себе) [Aristoteles. De interp. 16b 25]: «Оно [сущее] само по себе есть ничто» (αὐτὸ μὲν γὰρ οὐδὲν ἔστιν). «Ничто», на первый взгляд, – полная противоположность наличного бытия, но, на самом деле эти два начала взаимообуславливают друг друга. Можно сказать вслед за Гегелем, что «чистое бытие» тождественно ничто, поскольку они «перешли» друг в друга: «*Чистое бытие и чистое ничто есть, следовательно, одно и то же.* Истина – это и не бытие и не ничто, она состоит в том, что бытие не переходит, а перешло в ничто, и ничто не переходит, а перешло в бытие» [104, с. 68]. Онтически же сущее-само-по-себе и бытие различны и даже противоположны. Онтологически существует определённый «горизонт событий», за которым различие между ними стирается и становится тождеством, лежащим в основе становления наличного мира индивида. Сущее *есть*, но лишь в рамках мышления, то есть как выявленное и преобразованное бытием для использования – как действительность.

«Естественная установка» сознания искажает понимание взаимосвязи сущего мира (в котором индивид существует) и его осознания индивидом. Такая взаимосвязь чаще всего описывается как непосредственное «отражение» сущих вещей в сознании. По нашему мнению, связь наличного бытия с сущим можно установить только через понятие «бессознательного мышления». Великая заслуга Фрейда перед философией состоит в том, что он показал абсолютную зависимость сознания от «бессознательного», показал, что

мышление как таковое составляют две противоположности: сознание и «бессознательное». Причём именно бессознательная часть мышления определяет сознательную, сущее через неосознанное мышление задаёт содержание сознания, то есть, в конечном счёте, определяет становление и содержание наличного бытия. Бессознательное предстаёт в учении Фрейда как чистая возможность, из которой рождается для человека наличное бытие. Индивиды не в силах контролировать становление бытия и даже свои желания, поэтому всегда испытывали перед ними страх, как перед тёмной хтонической силой. Но откуда у бессознательного столько мощи, что его нельзя победить, а возможно лишь приспособиться к нему, подстроить под него своё существование? Эту мощь даёт сущее. Сознание и мышление в целом должны пониматься как определённая трансформация сущего-самого-по-себе.

Противоречие сущего-самого-по-себе и бытия разрешается через игру становления наличного бытия. «За этой оппозицией [логического и эмпирического] находится понятие *игры*, до и по ту сторону философии оно указывает на единство случайности и необходимости в расчете без цели <...> различие, будет, следовательно, движением игры, которая "производит", не являясь просто деятельностью, эти различия» [123, с. 181]. Возникает вопрос: как задаются тенденции такой игры? Сам термин «игра» отсылает нас к цитате из Гераклита: «Эон – ребенок, играющий в песейю [игра в кости], ребенку принадлежит царская власть» [277, с. 242]. Эон (Αἰών) – в древнегреческой мифологии и теокосмогонии божество, персонифицирующее всю длительность времени (вечности). Прокл в комментариях к диалогу Платона «Тимей» так объясняет этот фрагмент: «Другие, как, например, Гераклит, утверждали, что Демиург играет во время творения космоса» [277, с. 243]. В становлении нет *осознанной* цели, но всё же есть направленность – бессознательное наведение внимания индивида на предметы. В кажущемся хаосе игры различения обнаруживается порядок, осознаваемый индивидом как

необходимость, задаваемая сущим. Неизбежность устанавливающегося порядка задаётся сущим через неосознанное мышление индивида, который, в свою очередь, приспособливается к «мироокружному» сущему, подчиняясь безусловному инстинкту самосохранения. Сущее-само-по-себе меняет как мышление, так, соответственно, и наличное бытие (осуществляясь в нём).

Что специфицирует бытие в его отличии от сущего-самого-по-себе? Прежде всего, это мышление. Мышление истинно потому, что оно есть мышление сущего-самого-по-себе, то есть опирается на это сущее и способы обращения с ним. Сущее в бытии и как бытие раскрывается через различение – «разговаривает», продуцируя в бытии поток символов-образов, несущих с собой неосознанный смысл. Онтология исследует, как и почему существует сущее; исследует предназначение (смысл) бытия. Смысл чего бы то ни было раскрывается в реализации задающей смысл бытийной потребности. Смысл предполагает реализацию предназначения через *ценностное отношение*. Всё найденное сознанием в наличии приобретает осознанный смысл и ценность только в процессе его использования. В связи с этим известный итальянский философ Умберто Эко утверждает: «Нет такой семантики, которая не смешивалась бы с прагматикой» [313, с. 534]. Семиотику невозможно понять помимо практического, а значит и ценностного отношения индивида к сущему. «Живой естественный язык базируется не только на синтаксисе и семантике. Его основой является также и прагматика, он опирается на правила употребления, которые учитывают обстоятельства и контекст высказывания. Текст и контекст окончательно фиксируют значение терминов» [313, с. 534].

Сущее-само-по-себе является материальной (порождающей) основой тождества бытия и мышления. Первым, кто пришёл к осознанию этого тождества, был Парменид: «...Τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστὶν τε καὶ εἶναι» (одно и то же быть мыслью и бытие) [*Parmenides*. В3].

Именно с этого отождествления, по мнению Гегеля, «начинается философия в собственном смысле слова» [101, с. 265]. Но Парменид интерпретировал бытие только как бытие чувственное, то есть ещё не понимал, что бытие и мышление могут быть и неосознанными. Тождественны не только мысль и бытие, но для индивида тождественны бытие вещи и вещь как нечто самосущее. «Бытие каждой вещи, обозначаемой как первичное и само по себе сущее, и сама эта вещь тождественны и составляют одно» [51, с. 197]. Мышление-бытие (если мы не говорим о мышлении чего-то определённого, а вообще) есть сущее в его собственном смысле. Индивид в своей сути и есть такое сущее и мыслящее переживание сущего-самого-по-себе. «Формула тождества не выдумка какой-то философии, она передает онтологический смысл мышления – понимающего бытия человека в мире: человек живет и переживает сущее изнутри мира в целом, а мир в целом присутствует в понимании, в мысли» [55, с. 104]. Человек отличается от других животных тем, что мыслит себя отдельно от сущего-самого-по-себе, относясь к нему как орудию выживания и подчинения, как к предмету потребления. Благодаря этому отношению любой предмет приобретает ценность. Единственное, что можно добавить к знаменитому постулату Парменида о тождестве бытия и мышления, – это различение мышления (а значит, и бытия) на мышление осознанное и бессознательное.

«Основная характеристика сущего как сущего – та, что оно *есть*, но это последнее не является ни единым, ни множественным. В глаголе "быть", если его взять как таковой, еще нет единства или множества, оно появляется вместе с сущим, когда *что-то* есть» [97, с. 72]. Невозможно полностью согласиться с этими положениями, так как: 1) сущее не всегда *есть*, например сущее-само-по-себе; 2) бытие «вместе» с сущим и когда ничего наличного (осознанного) нет, ведь бытие едино и индивидуально даже когда неосознанно; 3) в этой интерпретации сущее отдельно от бытия и лишь иногда «появляется» в глаголе «быть», придавая ему множественность.

Но бытие и сущее онтологически составляют абсолютное единство, лежащее в основе любой «множественности». Собственно «множественность» есть не что иное, как *определённость* этого единства. На вопрос «Что *есть* сущее?» правильно ответить «Сущее *есть* бытие», поскольку именно бытие – это истинствование сущего-самого-по-себе. «Πᾶν δ' ἔμπλεόν ἐστιν ἑόντος» (Всё наполняющим является сущее) [*Parmenides*. В8 20]. В том числе и наполняющим бытие.

Целостное сущее, объединяющее сущее-само-по-себе и бытие, в античности называли «единым». «Единое имеет столько же значений, сколько и сущее» [51, с. 194]. Но это единство сущего не неподвижно, как у Парменида, а *саморазличается* в себе. Если говорить о бытии, то единое сущее раздваивается внутри себя на сущее «само по себе» и сущего индивида, фундирующего действительное бытие как орудие подчинения и использования сущего. Гераклит первым отметил эту черту, описывая единое сущее как различающееся в себе самом. В наше время близким к понятию «единого» является понятие «культуры», если понимать культуру не только как социальное сущее, но и как природное, включённое в практику индивида. Ведь человек как носитель культуры не существует вне физического сущего, и любые артефакты материальны. Культура как энтелехия есть действительное, завершённое воплощение единства бытия и сущего, есть завершённость цели (телос) как некоторой интенции (стремления). В движении единого меняются как сами сущие вещи, так и их обобщённые в сущности-эйдосы значения. Причиной изменения значений служит не одно лишь изменение сущего, но и соответствующее ему изменение сущностных потребностей индивида. Организм приспособливается к сущему-самому-по-себе и приспособливает его к своим потребностям, делая «мироокружное» сущее орудием (органом) изменений.

Вызывает возражение следующий тезис из монографии самарского философа И.В. Дёмина «Философия истории в постметафизическом контексте»: «"Наличность" (*Vorhandenheit*) же не есть исход-

ный (изначальный) смысл и способ бытия сущего, "наличность" есть дериват и модификация *подручности* (*Zuhandenheit*) и коррелятивного ей способа бытия-в-мире ("заботы", *Sorge*)» [122, с. 164]. Ошибочно, на наш взгляд, утверждать, что «наличность не исходный способ бытия сущего», во всяком случае, пока не прояснён смысл «исходности». Наличие ведь исходна по времени, так как познание начинается именно с наличного, дающего материал интерпретации и понимающего использования. И в наличном самом по себе нет смыслов (разве что потенциально), смыслы (обусловленные «заботой», как верно заметил И.В. Дёмин) раскрываются интерпретацией. Сначала же наличное мыслится как точечность (пространственно) или как понятийная сингулярность, то есть абстрактно. Через интерпретацию абстрактное становится конкретным. Кроме того, неверен, на наш взгляд, тезис о том, что «бытие "неприсутствиеразмерного" сущего... всякий раз уже разомкнуто в понимании» [122, с. 166]. Если сущее «неприсутствиеразмерно», то оно не может быть в то же время осознанным, действительным, так как оно ещё не различено. Сам термин «бытие "неприсутствиеразмерного" сущего» имеет смысл, когда мы говорим о бессознательном бытии, то есть о бытии не наличном, а ещё не осознанном. «Изначальная бытийная понятность» – это не что иное, как *возможная* понятность бытия – ещё не осознанная, бессознательная и фундированная сущим способность понимания.

Характеристикой бытия как живого и выживающего является *самость*. Бытие существует для сохранения ядра самости – жизни; в этом состоит фундаментальная интенция бытия, оно всегда *бытие-для*. Движение сущего одухотворяет бытие, составляет его содержание, цельность же бытию придаёт необходимость сохранения самости. В спокойствии наличного бытия сокрыты мощнейшие силы, его создавшие. Это мнимое спокойствие создаёт иллюзию совершенности и бесосновности наличного бытия, являющегося словно бы воплощением замысла высшего разума. Наличное бытие есть произведение самости, но не как чего-то отдельного от сущего, а как состав-

ляющего с сущим абсолютное единство. Сам индивид – плоть от плоти сущее, но при этом индивид способен целенаправленно использовать сущее.

Итак, термин «сущее-само-по-себе» описывает *всё* непознанное, неоформленное, понятийно бессодержательно существующее, которое, однако, может формировать (и формирует) содержание мышления. Предметы наличного бытия (вещи, представления и понятия) являются *бытийно сущими* – сущими вещами, принявшими определённый образ, форму. «Форма уже и в себе есть след (*ichnos*) некоего неприсутствия [сущего]» [123, с. 167]. Философия собственно начинается с осознания фундаментального онтологического и онтического противоречия между бытием и небытием. Невозможно создать онтологию, которая бы не исходила из этого фундаментального противоречия. Однако, при всём различии между бытием и сущим-самим-по-себе, они едины, поскольку это сущее конституирует бытие, все формы и тенденции его существования. Сущее и бытие представляют собой абсолютное самовоспроизводящееся тождество, проявляющееся в становлении наличного бытия, в движении как таковом. Нет ни одного физического явления, не являющегося одновременно и абсолютным тождеством бытия и сущего-самого-по-себе. Для нас и через нас сущее-само-по-себе осуществляется в бытии, представлено через призму бытия. Все философы так или иначе проговаривали это единство: или как Парменид, говоря о соединении в вещах холодного и горячего начал, или как Аристотель, называющий началами наличных вещей материю и эйдос, или как Делёз, представляющий «поверхность» (наличное бытие) границей между «глубиной» и «высотой». Именно сущее-само-по-себе служит предельным онтическим основанием всего бытия. Оно тот самый аристотелевский «перводвигатель», служащий движущей причиной любых наблюдаемых изменений бытия индивида, который воспринимает сущее-само-по-себе как сверхъестественную силу, управляющую его действиями и творящую мир.

3.2. Ценностный аспект становления материального бытия

Хайдеггер постоянно говорит о таком формальном аспекте онтологии ценностного отношения, как «отсылка» от *для-того-чтобы* к некоему *а-для-этого* [288, с. 88]. Ценностное отношение фундируется этим отсыланием. Цельность отсыланий является конститутивной для наличного бытия окружающего сущего и природы в частности, как чего-то пригодного. Остаётся вопрос: *как пригодное есть?* Ответ, что пригодное – это бытие сущего, верен, но слишком общ. Необходимо специфицировать особое, вещественное поле бытия индивида. Таким полем, на наш взгляд, является материальное бытие.

Образ окружающего мира создаётся и структурируется сознанием, однако свойства, делающие сущность пригодной, определяются скрытым от сознания (но раскрывающимся в ходе познания мира) особым видом бытия сущего, который назвали «материальным» из-за его «порождающего» характера. Планета Уран, например, существовала до того, как стала доступна нашему сознанию, была частью самого по себе сущего и бытия, но бытия неосознанного. Так же как бытие в целом, материальное бытие – это всегда бытие сущего, но существующее как бытие неосознанное, не принявшее определённую сознанием форму – как потенциальное бытие. Потенциальное материальное бытие *есть* лишь как неопределённое, неоформленное; актуальным (принявшим форму) его делает работа сознания, придающая материи форму пригодности. Принявшее форму бытие называют *действительностью*, так как оно пригодно для деятельности и характеризуется движением как своим атрибутом. Материя визуализируется способом «вокруг», поэтому индивидуальное бытие существует способом «внутри материального бытия» – в окружающем материальном мире сущего. «Пребывающая [природная основа] есть сопричина, наряду с формой, возникающих [вещей] – как бы их мать» [53, с. 80]. Понятие материи используется Аристотелем при

описании практической деятельности, так как для неё всегда необходим вещественный, сущий материал. В этом случае словом «материя» обозначается неопределённое сущее, ставшее материалом деятельности. Изменяя такой материал, мы меняем сущее и своё бытие. Умозрительные сущности, существующие *только* как фантазм (круг, кентавр), не материальны и не меняются сами по себе. «Материя есть не у всего, а у тех вещей, которые возникают друг из друга и переходят друг в друга; а то, что начинает и перестает существовать, не переходя одно в другое, материи не имеет» [51, с. 230–231].

Материя изменяется в практической деятельности в новую определённую под влиянием потребности (лишённости). «Лишёность» (στέρησις) – удачный философский термин, используемый Аристотелем для обозначения потребности и нуждаемости в чём-либо. «А о лишенности говорится в различных значениях. А именно: она означает, во-первых, что нечто чего-то не имеет; во-вторых, что хотя чему-то свойственно иметь что-то от природы, однако оно не имеет его» [51, с. 235]. Лишёность порождает образ желаемого сущего, воплощаемый затем в практике. Такой образ всегда ещё не материален, но стремится к осуществлению в материи. «Причин три и начал три, два из них – это противоположение, одна сторона которого – определение, или форма, другая – лишенность, а третье – материя» [51, с. 302].

Материал деятельности может быть и нематериальным, то есть может быть иногда сущим, иногда нет (когда мы говорим об умозрительных сущностях, например о треугольнике). Материя же – это всегда вещественное бытие сущего. Становящаяся материалом материя приобретает определённую, становится пригодной (или непригодной) для чего-либо, то есть чем-то ценностным. Как материал деятельности материя – это *возможность* осуществления потребности, становящаяся в практике действительностью, обладающей способностью (материей) новых изменений. Концепт «материал» связывает возможность и действительность, но не является той и другой

одновременно (как это иногда утверждается). Категория материи всегда относится к возможному, а не действительному бытию; материал же – наоборот. Сущее *есть* как материал и как истинное в модусе необходимости, а как материальное – в модусе возможности (или способности). Но не будет ошибкой сказать, что физическая действительность материальна, так как действительность всегда содержит потенциал изменений в будущем – возможность (и способность), могущую стать действительной. При этом неверно говорить, что материя действительна, так как одновременно модальности возможности и действительности не совместимы в описании какого-либо состояния бытия.

Бытие соотносится с сущим-самим-по-себе, *само-изготавливается* в модусе ценностного отношения. Ценностное отношение – имя для бытийного стремления к овеществлению потребностей. Поэтому всякая сущность, являясь осуществлением ценностного отношения (как формы практического отношения) индивида к сущему, ценна. Бытие не просто находит сущее как данность, а воспроизводит его (а значит и себя) в образе, пригодном для потребления. Окружающий мир имеет образ, произведённый мышлением-бытием. Хайдеггер трактовал то, что мы назвали «ценностным отношением», как один из способов (наряду с познанием) «озабочения» и обращения с встречным внутримировым сущим [288, с. 85]. «Это сущее тут не предмет теоретического "миро"-познания, оно потребляемое, изготавливаемое и т.п.» [288, с. 86]. Познанное сущее Хайдеггер назвал «das Zeug» («материал»), проводя параллель с греческим словом «прагмата», обозначающим вещи как материал для деятельности. В русском переводе «Бытия и времени» термин «das Zeug» потерял вещественный и материальный характер, его перевели просто как «средство».

Материал есть «нечто для того чтобы...», он «подручен» в своём способе бытия. Озаботившее зрение «осматривает» материал, а не просто «смотрит» (созерцает), как в картезианской онтологии.

Практика подразумевает подручный материал для производства чего-то, что предстаёт как цель деятельности. Даже природа не существует для индивида в её чистой наличности, а также рассматривается как материал практической деятельности. Материал может быть неприменим с точки зрения обращения с ним, но всегда остаётся подручным и оценивается как подручный. Простая бытийная наличность сущего становится полем «применяющего обращения». Если отсутствие необходимого материала становится заметным, то подручное становится «навязчивым», *беспокоящим*. Навязчивость подручного бытия заставляет, по Хайдеггеру, развязаться с ним, отбросить. Так подручное перестаёт быть подручным и переходит в разряд незаметного *бытия-в-себе* сущего. Новое размыкание этого «в-себе» высвечивает истину бытия мироокружного сущего. Наличный мир есть то, «в чём» сущее всегда уже было, и к чему как к самому себе оно постоянно *возвращается* в практике.

Как мы уже установили выше, бытие всегда *для-себя-бытие* и как таковое ценностно в смысле *приспособления* к движению сущего. Пространственная определённость сущего образует видимую картину наличного бытия, которая воспринимается сознанием как данная независимо от индивида. *Как будто кажимость сущего есть само сущее*. В этом заключается онтологическая ошибка так называемых метафизических материалистов. Объекты наличного бытия – это не сущее-само-по-себе, а бытийный образ сущего. Существование физических объектов в наличном бытии фундировано не только сущим, но и индивидуальным бытием, трансформирующим, с помощью органов чувств, импульсы сущего в наглядную эмпирическую самоданность сущего самого по себе – *в наличное бытие природы*. Осуществление сущего непосредственно в движении становления, которое осмысливается человеком пространственными и временными интервалами. Для-себя-бытие, осваивая сущее, творит его видность, становясь наличным бытием, но гениально сохраняя ценностный характер «для-себя». Сущее или находится индивидом

в окружающем индивида мире сущего, или создаётся им. Сущее *становится* видимостью – осознанным бытием, представленным как вещественный, окружающий индивида мир сущего. Разного рода сущности составляют мир бытия индивида, в котором сущее присутствует в образе саморазвивающегося и различающегося знака-символа. Так сущее-само-по-себе мыслится, а бытие разворачивает свой имманентный смысл.

Итак, внутри бытийного мира сущее становится доступным для деятельности. Формально, как показал Хайдеггер, бытие становится пригодным «для чего-то» и применимым «к чему-то» [288, с. 103]. Скажем больше, осознанное (наличное) бытие имеет структуру, *подчинённую необходимости сознательной деятельности*. Деятельность, если говорить в общем, осуществляется в обращении с сущим, представленным в наличном бытии в знаковой форме пригодности. Наличное бытие никогда не является «просто наличным», созерцательным, оно всегда для чего-то, всегда пригодно. *Бытие пригодным (ценным) есть истинное бытие вещи*, то, чем стало её материальное бытие в модусе наличности. Вещь сначала только материальна, то есть бытийствует лишь потенциально, а истинное бытие действительности (то, какой она является «на самом деле») она приобретает, принимая форму пригодности. Продолжая пример с Ураном: планета Уран была частью материального бытия до того, как стать физическим объектом наличного бытия, но истинное бытие эта планета приобрела после её открытия (что подразумевает как её восприятие мышлением, так и её осознание). Образованное в процессе реализации ценностного отношения понятие планеты Уран и есть истинное бытие этой планеты. Истинное постольку, поскольку оно пригодно для использования в сознательной деятельности. *Истинное бытие вещи – всегда бытие ценностное*.

Фундаментальная онтология начинается с противоречия бытия и сущего, противоречия, разрешающегося в становлении бытия. Ставшее наличным бытие есть осознание и представление сущего

в подручном виде. Человек способен использовать вещи как орудия покорения сущего, представленного в наличном бытии, способен реализовывать свои потребности, достигая истины своего бытия. *Истина, с этой точки зрения, – разрешение противоречия между желанием и действительностью*, воплощение желания (бессознательного или сознательного) в бытии. То есть истина – то, что *есть как результат* деятельности. Истина, таким образом, устанавливается в практике, бытийствует, а не задана как что-то самосущее. Истина, если рассматривать её исконный, а не формально-логический смысл, – это состояние удовлетворения потребности как цель деятельности. В том числе и в науке, где стремясь к истине, учёный стремится не к культурному идеалу или другой абстрактной идее, а к снятию напряжения противоречия между индивидуальным бытием и сущим. Так сущее становится познаваемым и используемым, оно *о-сваивается и при-сваивается через потребление*. В основе познания лежит ценностное отношение, точнее – познание опосредует реализацию ценностного отношения.

3.3. Онтологические основания философии истории в концепциях Гегеля и Хайдеггера

Задача онтологии истории состоит в том, чтобы выявить сущностные факторы, фундирующие социальную действительность индивида и структуру прошедшего в историческом познании. Мы знаем, что прошедшие изменения сущего не исчезают, но, напротив, они присутствуют в настоящем состоянии сущего, наличны, как следы прошлого в сущем и в мышлении. Прошедшее, таким образом, *действительно* как уже осуществившееся и осознанное сущее, а изучать историю сущего возможно лишь по этим сущим налично останкам. В этом смысле история может рассматриваться как наука о слоях и архетипах прошедшего. Но помимо прошлого история охватывает настоящее и перспективу будущего, становится, с точки зрения временного различия, *наукой о целостном сущем*. Прошлое

должно пониматься не как мёртвое, а как действующее настоящее, творящее начало, находящееся в неразрывной связи с настоящим моментом и его потребностями.

То, что сбылось – есть и существует здесь и сейчас (*da-gewesen*, в терминах Хайдеггера), так как движущееся сущее осуществляет своё движение, не прерывая преемственность и оставаясь единой цельностью бытия. В этом смысле содержанием истории является настоящее прошедшего. *Историческое событие становится частью бытия индивида и остаётся субстанцией его существования, а также определяет его бытие и волю.* Любая сущность наличного бытия познаётся как историческая, временноразмерная в интервале между прошлым и будущим. В этом смысле исторично как отдельное событие, так и само бытие сущего, временящее и движущееся (меняющееся). Совершая вынужденный (и в этом смысле необходимый) судьбоносный выбор в настоящем, индивидум предаёт себя движению *цельного сущего*. В свободной (фундированной своими потребностями) деятельности создавая и трансформируя бытие, осуществляя в сущем свои потребности, индивид творит историю. Исторично, таким образом, не прошлое, а само настоящее бытие в перспективе будущего.

Историческая наука воспроизводит условия исторического события, так как только таким образом возможно понять смысл, несознанную ещё цель исследуемого события. Физическое сущее также может стать историчным: во-первых, как материал деятельности индивида; во-вторых, как пространство и обстоятельства такой деятельности; в-третьих, потому, что сам индивид – физическое сущее, бытие которого обусловлено, в том числе, и физическим существованием. Материал исторического исследования историчен по способу раскрытия бытия исследователя и имеет исторический характер только в этом бытии. Ведь материал исторического исследования есть *в теперь*, и является результатом ценностного отбора с проекцией на будущий результат. При этом исследуемый материал

может менять наше понимание настоящего, при условии, что в нём обнаруживаются неожиданные свойства. Даже события архаики воспринимаются как личная история, история собственного бытия и через призму этого бытия. Итак, любое познание, в конечном счёте, исторично, поскольку обладает временной определённой и есть познание движущегося сущего (заметим, что движение мы понимаем не только как перемещение).

Мартин Хайдеггер понимал историчность как развитие фундаментального принципа временности, поэтому отводил проблеме оснований «временности» как таковой одно из центральных мест в своей философской теории. Что он имел в виду? По нашему мнению, речь идёт о том, что становление действительности происходит не только через осмысление, опространствование и обращение с сущностями, но и через *временение*, служащее одной из исходных форм различения. Мы со школы привыкли воспринимать время как меру счёта движения и изменения наличных сущностей. Это верно по отношению к пониманию времени как технике измерения движения, но неверно по отношению к процессу «временения», поскольку «оставляет за скобками» его сущностные основания. Мало ответить на вопросы «для чего» и «как», необходимо выяснить причины какого-либо познаваемого явления и дать определение его сути бытия.

Аристотель в своей «Физике» сформулировал философское понимание времени, остающееся актуальным и в наше время. «Если же ничему другому не присуща способность счёта, кроме души и разума души, то без души не может существовать время, а разве [лишь] то, что есть как бы субстрат времени» [53, с. 157]. «Как бы субстрат времени» – есть, по нашему мнению, сущее в целом. *«Без души не может существовать время» – это важнейшее положение теории временения.* Другими словами, временение начинается душой.

Временение и для Гегеля – это исходная форма становления и различения действительности. «Время есть начало отрицания в чув-

ственном» [103, с. 124]. Время – начало отрицания непосредственной и неосознанной данности чувственного. Мы делаем вывод, что *историческое событие существует лишь в индивидуальном бытии, в рамках его исходной формы различения – временения*. Кроме того, к этому определению следует добавить, что каждое явление в определённый момент времени обладает ценностью, так как эта явленная сущность для чего-то подходит или не подходит. *Временение происходит вместе с оцениванием и, так или иначе, является реализацией ценностного отношения*. Являясь исходной формой процесса различения, временение задаёт структуру истолкованности сущего, рамки его бытия. Строго говоря, сущее-само-по-себе неисторично и вне-временно, *исторично только индивидуальное бытие-в-мире – душа*. Бытие развивается во времени, но само время не субстанционально, а «есть не что иное, как число движения по отношению к предыдущему и последующему» [53, с. 149]. Исходя из вышеизложенного, дадим такое определение временения: *временение – фундаментальный способ различения бытия сущего, задающий количественную меру движения цельного сущего относительно настоящего его состояния*.

Вернёмся к истории. Вспомним, что Гегель понимал исторический процесс как деятельность «абсолютного духа» (absolute Geist) – сущей целостности души и сущего-самого-по-себе. Например, в «Философии истории» он пишет, что, хотя «в истории мышление подчинено данному и сущему, основано на нем и руководится им» [103, с. 63], но всё же фундаментом исторического процесса является дух (Geist). Важнейшей характеристикой духа является его разумность. «Разум господствует в мире, так что, следовательно, и всемирно-исторический процесс совершался разумно» [103, с. 64]. Под разумом имеется в виду не только сознательное мышление, но мышление в целом. Исторический процесс совершается через сознательную деятельность индивида, но не исключает неосознанного мышления, задающего направление этой деятельности. Казалось бы, это утвер-

ждение Гегеля противоречит первому, говорящему о фундаментальности сущего. Но «господство разума» здесь означает господство сознания, неосознаваемо подчинённого сущему в целом.

Исходит Гегель, на наш взгляд, из парменидовского принципа тождества бытия и мышления («одно и то же быть и мыслить»). При этом мышление не понимается только как сознательное (рассудочное), но имеет и бессознательный компонент. Такое единство, судя по всему, Гегель и называет «разумом» в случаях, когда хочет подчеркнуть его сознательную составляющую, и «духом», когда подчёркивает его неосознаваемую сущностность. И часто он эти два понятия отождествляет: «Дух, его разумная и необходимая воля, руководил и руководит ходом мировых событий: изучить дух, поскольку ему принадлежит эта руководящая роль, является здесь нашей целью» [103, с. 63]. *Историческое событие совершается людьми, как любая другая практика, сознательно, но фундируется сущим неосознанно.* В разуме и через разумную деятельность бытие становится действительным и реализует свою неосознаваемую сущность как истинную действительность своего исторического существования. В этом смысле разум (целостность мышления) является субстанцией всемирной истории, точнее говоря – одной из субстанций. Ведь если разум – это единственная субстанция, то сущее-само-по-себе перестаёт быть фундирующим бытие началом движения.

В «Бытии и времени» Хайдеггер почти дословно повторяет следующие слова Гегеля из предисловия к «Философии истории»: «Всемирная история есть вообще проявление духа во *времени*» [103, с. 119]. Он интерпретирует их следующим образом: «История означает далее целое сущего, изменяющегося "во времени"» [288, с. 424]. Характерна замена гегелевского термина «дух» на выражение «целое сущего», так как природа гегелевского «духа» имеет, как мы сказали выше, двуединую основу – сущее-само-по-себе и бытие. Гегелевский «дух», таким образом, можно назвать «целокупным су-

щим». Поэтому слова Гегеля: «Интересующий нас предмет – *всемирная история* – совершается в духовной сфере» [103, с. 70], – во все не говорят о нём как об «идеалисте», а, скорее, определяют границы историчности. Хайдеггер и Гегель всё время вынуждены были логикой рассуждений возвращаться к классической аристотелевской установке, отводящей главенствующую роль в становлении бытия и его истории именно душе.

Мы должны быть благодарны Гегелю за открытие важнейшего фактора исторического процесса – потребности освобождения человека, раскрытия его сущностных сил. «Всемирная история есть прогресс в сознании свободы – прогресс, который мы должны познать в его необходимости» [103, с. 72]. Свобода реализуется как осуществление потребностей: «Мы рассматриваем внутренний, в себе и для себя сущий, духовный процесс как необходимое, а, напротив, то, что в сознательной воле людей представляется их интересом, приписываем свободе» [103, с. 78]. Движение сущего-самого-по-себе есть необходимость, определяющая абсолютная сила потребностей бытия индивида. Осознанная необходимость представляется индивиду как свобода действия по реализации необходимости приспособления к движению и изменению сущего. Индивид, изменяя сущее, достигает истины своего бытия. Таким образом он реализует свою свободу, и в результате окружающий его мир становится действительным воплощением свободы – самостоятельности индивида. Душа, или, если угодно, целостный «дух» является сущностной основой, истиной и всем бытийным содержанием исторического процесса. История есть история развития целостного духа и достижения им своей сакральной цели – действительности свободы (истины).

Впоследствии младогегельянец Маркс несколько упростил концепцию своего учителя. Если Гегель выделял в качестве движущей силы истории свободу духа и её осознание, то Маркс выделял в качестве основополагающих *только* экономические отношения

(то, что мы называем «социальное сущее-само-по-себе»). Но опыт развития истории показал, что смена социально-экономических отношений не меняет природу человека. Всё, что мешает *свободной* реализации человеческих устремлений, рано или поздно уничтожается. Примером может служить судьба социалистического государства в России. «Принцип свободы», человеческий эгоизм оказался сильнее экономической детерминированности и рациональности. Так что концепция Гегеля оказалась ближе к истине, чем марксистская. Следует отметить, что и так называемый «либерализм» не имеет, кроме своего названия, ничего общего с гегелевским пониманием «свободы». Если он и проповедует свободу, то только для одной части общества, игнорируя свободы других классов, что не может не порождать социальные конфликты. Следует заметить, что всякие попытки сделать науку философией орудием идеологической или политической борьбы обречены на неудачу, так как философия стремится к «снятию» частных и сиюминутных интересов и смотрит на действительность «*sub specie aeternitatis*» (с точки зрения вечности).

Гегель также подчёркивает момент удовлетворения в процессе реализации свободы: «Бесконечное право субъекта заключается в том, что сам он находит удовлетворение в своей деятельности и в своем труде <...> ничего не происходит и ничто не производится без того, чтобы действующие индивидуумы не получали удовлетворение» [103, с. 75]. Если то, что Гегель называл «свободой» *в себе* лишь потенциально и бессознательно, то реализация такой «свободы» руководствуется принципом удовлетворения потребности. Свобода обнаруживается в действии, в нём же истина существования индивида становится действительной. «Сокровеннейшее, бессознательное стремление, и все дело всемирной истории заключается <...> лишь в том, чтобы найти себя, прийти к себе и созерцать себя как действительность» [103, с. 77].

Необратимо меняя сущее, создавая *возможное* сущее для других, человек создаёт бытие с другими – социальное бытие в мире

сущего, где «другие» тоже часть сущего. Возможности, как известно, противоположна действительность. В нашем случае исторической действительности противостоит имеющее характер возможного социального сущее и возможное социальное бытие как источники социального движения. Каково же содержание возможного социального бытия? Начнём с того, что возможное социальное бытие индивида можно понимать двояко: и как сущее, ещё не ставшее действительным, и как несущее, которое, возможно, осуществится, а возможно, и нет. То есть, не существую в настоящем, несущее возможно станет сущим и действительным, но лишь в будущем. Помимо исторически сложившихся социальных и экономических отношений, составляющих необходимую данность бытия сущего в качестве ζῶν πολιτικόν индивида, существуют неопределённые, ещё неосознанные связи и возможность становления новых. Эти связи и составляют возможное социальное бытие индивида. Когда социальное бытие души, её неосознаваемые потребности, состояния сталкиваются с противостоящей, не соответствующей им социальной действительностью, происходит конфликт, приводящий к отрицанию, уничтожению не устраивающей индивида действительности и созданию новой. Содержание возможного (ещё не осознанного) бытия необходимо фундирует и воплощается в действительном сущем, придавая ему характер истинности и историчности. «Могучая необходимость» придаёт власть политическим деятелям, движет массами, зачинает социальные революции. Государство как действительная жизнь духа также подвержено изменениям и революциям, ведь для души индивида оно не больше чем материал и способ осуществления бурлящих в её глубинах сущностных потребностей. Конечно, «закон есть объективность духа и воли в своей истинности», как писал Гегель, но это не обозначает неизменность как объективности духа, так и его истинности. Распространённое среди учёных представление об «объективности» и вечности истины чаще всего является отголоском платонизма с его «объективным» существованием идей.

Идеологическая работа государства заключается в том, чтобы задачи государства стали задачами индивида. Наказывая за плохие, с точки зрения государства, поступки и поощряя за хорошие, государство и семья формируют особое состояние души, способ реализации ею своих сущностных потребностей. Идеология индивида есть осознанное им состояние души. Это состояние фундировано, в свою очередь, мироокружным сущим, которое может быть дано как наличное социальное бытие, а может присутствовать и как нечто действующее на неосознанное мышление и образующее его. Наличествующее в бытии в образе пригодного для деятельности сущее становится материалом реализации душой своих потребностей, достижения ею своей истины. Преобразуя в труде мироокружное сущее, душа стремится к материальному осуществлению истины своего бытия – к освобождению. Возможное бытие, таким образом, осуществляется, становясь действительностью и необходимостью бытия индивида.

Обычно выделяют три вида идеологии: религия, философия, искусство. Религия – идеология, не осознанная ещё как идеология, поскольку объединяет моменты как собственно идеологии, так и техники психоанализа. Коллективная практика психоанализа в религии – путь достижения индивидуального счастья в условиях отчуждённого государства, путь примирения с угнетающей действительностью. В этом смысле религия тоже является «столпом и утверждением истины» души, но истины всё ещё не рациональной. Истина религии не в отчуждении бога от человека, а в преодолении этого отчуждения – в восстановлении единства «Я» (*religare* – восстановление связи). Религиозное отчуждение преодолевается, когда человек становится и осознаёт самого себя богом – богочеловеком. В религии человек познаёт и почитает самого себя как бога, а в искусстве воплощается, так сказать, чувственная действительность души, её осуществлённость в материальных образах. Философия же становится эпистемологией души, её научным самосознанием. Во всех

трёх способах самосознания индивид выражает истину своего бытия. Таким образом, идеология индивида, по сути, является самосознанием души, единой с целостным сущим и фундированной им.

Историческое развитие, как мы видим, не есть процесс хаотичный и бессмысленный. Воля к действию всегда имеет содержание и, часто неосознаваемую, конечную цель. Гегель назвал это содержание «сознанием свободы» [103, с. 105]. «Освобождение» индивида происходит в сознательной деятельности по воплощению своих сущностных потребностей в социальную действительность. В этом *суть* исторического процесса. Достичь этой цели возможно только через преобразование сущего, через создание «удобной» реальности. Субстанциональный (материальный) фактор исторического процесса составляет единство с «духовным», так как реализация потребностей во многом обусловлена сущим, в котором существует индивид. Да и сам индивид есть нечто сущее.

Итак, история есть наука о сущем, которое обусловлено относительно самостоятельной частью целокупного сущего – психикой («душой») человека. Это сущее имеет и природную, и культурную природу, характерным для него является именно обусловленность и целеположенность потребностями души, её свободным самоначалением. Природные сущности и артефакты играют роль орудий реализации потребностей души и именно в этом качестве рассматриваются в истории. Чем бытие исторического артефакта отличается от бытия «современного» артефакта? Исторический артефакт уже не средство достижения актуальной цели. Даже когда мы исследуем, например, историю климата на Земле, мы всё равно рассматриваем сущность прошедшей эпохи как принадлежащую человеку, помещаем себя в обстоятельства той эпохи и соответственно этому оцениваем вещи, исследуемые объекты. История, таким образом, всегда так или иначе имеет своим предметом культуру, если под культурой понимать сферу сущего, сотворённую человеком и являющуюся человеком.

§4. Знак, сущность и сущестъ

Осуществление сущего непосредственно в движении становления, осмысляемом человеком пространственными и временными интервалами. Для-себя-бытие, осваивая сущее, творит его видность, становясь наличным бытием, но генинно сохраняя ценностный характер «для-себя». Сущее или находится в окружающем индивида мире сущего, или создаётся им. Сущность-эйдос, понятийная форма, в которой сознанию является сущая вещь, является не просто фантазмом или «симукляром», а *значимой* видимостью, то есть миром знаков, имеющих смысл и ценность. *Всё действительное является сознанию как знак, несущий смысл, а именно ценностный смысл предназначения.* Знак также является материалом для познания сущего в целом и универсальным типом соотнесённости сущего и сущности.

В качестве материала знак конституируется отсыланием, имеющим характер *для-того-чтобы*. Знак имеет свою определенную полезность – он для указывания. Указывание *назначает* средство для осуществления потребности. «Отсылание» как указание основано в «полезности для», то есть основано на потребности. «Полезность для» есть онтологическая определенность материала *как материала*. Знак – это материал-указатель в наличном бытии, всегда движущемся и имеющем направление. Знак адресован специфически «пространственному» бытию, то есть *показывает и структурирует* наличное бытие сущего, жизненный мир бытия и обстоятельства жизни индивида, в которых реализуется потребность. Знаки не существуют случайным образом, они упорядочиваются для удобства их применения, образуя структуру наличного бытия. Знак, таким образом, опредмечивает бытие, *выделяет* пригодный материал из бытийного потока становления, делает сущее доступным для использования. В знаке о себе заявляет лишённость, она же осуществляется через пригодный для осуществления материал, находимый рассмотре-

нием в наличии или целенаправленно создаваемый сознательной деятельностью. Что обозначается, то становится доступным для использования, принимается в расчёт сознанием.

Ценностное отношение есть реализация смысла бытия, оно *предназначает* наличное бытие, образует его вещественным, то есть вещающим о смысле бытия и сущем. Не случайно в русском языке слова «знак», «значимость», «знание» имеют общее происхождение: знание знаково и имеет значение (осознанный смысл). Знание и знак всегда несут ценностный смысл – бытийное предназначение, являющееся в знаке и раскрывающееся в его различении. Любые явления, даже сны, фантазии, мысли, являют, делают осознанными имманентные потребности бытия самости. Знак – форма осознания сущего-самого-по-себе и наделение его смыслом. Знак символичен, он *переносит* в сознание неосознанный смысл, переносит на сущее (в форме знака) ценностное *отношение*.

Знак – специфический бытийный способ осознания ценностного смысла бытия сущего, его «для-себя». Всякая «указательность» есть отсылание, но не всякое отсылание есть указывание, поскольку это отсылание может быть и неосознанным. Знак делает «видимым» и пригодным сущее в его бытийной представленности. *Каждый знак является модусом существования сущего – сущностью* (физической или умопостигаемой). Единое бытие распадается на отдельные сущности – различается. Знаки-сущности различаются и сравниваются между собой в зависимости от принадлежащих им физических или социальных свойств. Индивид всегда оценивает окружающие его предметы, дабы определить их пригодность для использования в своих целях, а в процессе сравнения с другими известными ему предметами определяет их значимость-пригодность. Так создаётся жизненный мир индивида, обладающий определённой ценностной структурой. *Определённое мироустройство бытия* обычно отождествляют с сущим-самим-по-себе, но это, на наш взгляд, не совсем правильно. Непосредственно знаем мы не это сущее, а лишь его бытий-

ный образ. Причём этот образ не «открывается» как заранее существующий, а создаётся бытием как знаковый. Можно сказать, что знак «овеществляет» бытие сущего. Бессознательные бытийные потребности прорываются в наличное бытие, творя символический ценностный образ сущего, ценностно относясь к сущему как к средству реализации потребности. Интерпретация знаков образует текстуру познания, то есть устоявшиеся способы связи и использования сущностей. Так познание интерпретирует знаки, создавая осознанный «жизненный мир», служащий средством приспособления индивида к движению сущего.

4.1. Сущность

В сознании сущее представлено как наличное бытие, как *мир сущностей*. «И вопрос, который издревле ставился и ныне и постоянно ставится и доставляет затруднения, – вопрос о том, что такое сущее, – это вопрос о том, что такое сущность» [51, с. 188]. «Сущностями» принято называть как материальные единичные предметы наличного бытия, так и понятия, описывающие эти предметы или отношения между ними. В античном понимании «сущность» – это истинное бытие предмета, «что есть бытие вещи» [51, с. 158], оставший (истинный) образ вещи, как в чувственной, так и в понятийной формах. «О сущем говорится, правда, в различных значениях, но всякий раз по отношению к одному началу; одно называется сущим потому, что оно сущность, другое – потому, что оно состояние сущности, третье – потому, что оно путь к сущности, или уничтожение и лишенность ее, или свойство ее, или то, что производит или порождает сущность и находящееся в каком-то отношении к ней; или оно отрицание чего-то из этого или отрицание самой сущности» [51, с. 119–120].

Трудным для понимания является вопрос об онтологическом статусе сущности – как соотносится сущность с сущим? Поскольку

любая интерпретация сущего начинается с наличного бытия, сущности-понятия составляют материал и основание (подлежащее) всякого исследования. «Ни единое, ни сущее не могут быть сущностью для вещей (οὔτε τὸ ἐν οὔτε τὸ ὄν ἐνδέχεται οὐσίαν εἶναι τῶν πραγμάτων)» [Aristoteles. Met. 1040b 18–19]. Сущность – это не сущее-само-по-себе, хотя и выражает его. Сущее-само-по-себе это нечто «ἐλέκεινα τῆς οὐσίας» (по ту сторону сущностей) – не есть сущность, но при этом познаётся как сущность. Сущности, представляющие в сознании сущее-само-по-себе, имеют одновременно как физическую, так и бытийную природу, но их связь с сущим-самим-по-себе остаётся определяющей их бытие.

В своих поздних работах Стагирит отказался от концепции первой и второй сущностей (в этой концепции качества тоже объявлялись сущностями) в пользу концепции *«целостной сущности»*. «Сущность есть всущий [τὸ ἐνόν] эйдос, из которого и из материи [образована] так называемая целостная сущность» (ἢ γὰρ οὐσία ἐστὶ τὸ εἶδος τὸ ἐνόν ἐξ οὐ καὶ τῆς ὕλης ἢ σόνολος λέγεται οὐσία) [Aristoteles. Met. 1037a 29]. Понятие *«целостной сущности»* включает в себя и собственно сущность-понятие (эйдос), и рассмотренную нами ниже *«суть бытия»*, и сущее-само-по-себе-нечто (которое сущность-понятие обозначает). Однако в Средние века и в Новое время было воспроизведено лишь учение раннего Аристотеля о двух сущностях, принявшее в новоевропейской философии форму концепции двух независимых субстанций – духовной и материальной.

Сущности ни о чём больше не сказываются, но все остальные понятия сказываются о них. Сущностями не являются роды и виды, так как они лишь задают онтологические границы существования сущностей и являются абстрактными, а не конкретными (как сущности-эйдосы) понятиями, то есть не обозначают нечто физически существующее. Даже такие предельно абстрактные понятия, как бытие и сущее, хотя они так или иначе сказываются обо всём существующем, не являются сами сущностями. «Бытие же ни для чего не есть

сущность, ибо сущее не есть род» [52, с. 324]. Лишь в модальных суждениях бытие играет роль как бы подлежащего, о котором, однако, сказывается не род, а модальности возможности и необходимости (и их отрицания). Хотя «сущее-само-по-себе» – это единственное более общее понятие, чем «бытие», но оно совершенно неопределённое и абстрактное понятие, поэтому не может быть *определённым* родовым понятием в каком-либо определении или суждении, в том числе и в суждении о бытии. «"Бытие" или "не-бытие" не есть означение вещи (οὐ γὰρ τὸ εἶναι ἢ μὴ εἶναι σημεῖόν ἐστι τοῦ πράγματος), так же, когда скажешь "сущее" просто, само по себе, ибо само по себе оно ничего не значит и лишь имеет значение некоего связывания, без которого слагаемые не мыслятся» [Aristoteles. De int. 16b 22–25]. Здесь Аристотель следует за Платоном, у которого материя и благо (так же, как и бытие) не являются сущностями: «Οὐκ οὐσίας οντος του ἀγαθοῦ, ἀλλ' ἐτι ἐπέκεινα της οὐσίας πρεσβεία και δυνάμει υπερέχοντος)» (не сущность существование блага, но всё ещё за пределами сущностей превышая их достоинством и могуществом) [Plato. Resp. 509b].

Так как материя существует бытийно, она близка к сущности; потребность же, например, сущностью не является, так как в своей исходности она не определена как нечто вещественное. Сущее, бытие, истина, потребность не имеются в наличии как нечто чувственное, а осуществляются. Сущее-само-по-себе, как и «чистое» бытие, не обозначают что-то конкретное и вещественное, а обозначают два конституирующих процесса, принадлежность к которым составляет важнейшую характеристику любой единичной сущности и определяет её истинность.

Хотя исходно сущность – это эйдос (понятие), но она не только эйдос. Сущность – это то, чем налично становится нечто сущее в процессе становления действительности. «И все, что возникает, возникает вследствие чего-то, из чего-то и становится чем-то (говоря «чем-то», я имею в виду каждый род сущего: что-то становится или

определенным нечто, или такой-то величины, или таким-то, или где-то» [51, с. 197–198]. То есть становится сущностью, о которой скажутся определённые категории. Хотя «сущее само по себе не возникает и не уничтожается» (τὸ ὄν αὐτὸ οὐ γίγνεται οὐ δὲφθείρεται) [Aristoteles. Met. 1051b 29-30], того же нельзя сказать о сущностях (о наличном бытии сущего). Бытие сущностей не есть случайный поток сознания, наоборот, оно всегда необходимо, так как фундируется сущим-самим-по-себе. Кроме того, любой фантазм (представление) выражает в символической форме некоторую потребность («зов бытия» по Хайдеггеру) и поэтому имеет смысл. *Не случайна поэтому и такая характеристика сущности, как её ценность.*

Рассмотрим сущность как понятие. Сущности-понятия играют важнейшую роль в познании. Они не просто обозначают нечто сущее, но выражают его важнейшие (ценные) для индивида стороны существования. «Эйдос – это понятие бытия как понятого (пойманного, знакомого) и поэтому содержит в себе ответ на вопрос, что мышление имеет в виду знать в качестве существенно сущего» [55, с. 234]. Возьмём дерево под нашим окном. Оно *существует* для нас как часть наличного бытия сущего, то есть как образ в сознании – как знак, знание, которое можно использовать. Действительное существование неотделимо от понимания: сущность наличной вещи двойственна, что всегда подчёркивалось в классической древнегреческой философии: она образна (μορφή) и понятийна (εἶδος). В первом случае дерево – сущая, пространственно воспринимаемая единичная вещь, во втором – умопостигаемый, понятийный образ. Сущее, выступая как материя, фундирует качества предмета как неотделимые от этого предмета свойства или как сопутствующие качества. Мышление, с другой стороны, определяет *значимость* сущих вещей, их пригодность для выполнения какой-либо задачи, формируя тем самым сущность-понятие. Сущности-понятия (эйдосы) изначально образуются как значимые и предназначенные, формируя, таким образом, предметный мир, имеющий начало существо-

вания вне самости индивида (в сущем-самом-по-себе), и одновременно в мышлении этой самости, образующей мир понятий-значимостей и придающей наличному бытию характер *пригодного*. Например, физическая сущность *существует*, будучи частью физического мира, а *значима* как часть бытия благодаря практическому отношению индивида к мироокружному сущему.

Сущность-понятие – это то, *как* вещь *существует* для индивида в результате различения. Над ней нельзя поставить эксперимент, но её возможно проанализировать, создать сущностную структуру сущего, истинность которой конституируется становлением бытия. Доказательство истинности или ложности рассуждений о чём-либо сводится к доказательству бытийного существования или несуществования рассматриваемых сущностей или их свойств (в этом смысле силлогистики), так как сущее-само-по-себе дано познанию только в бытийной форме сущности. «Необходимо, говорим мы, чтобы посредством доказательства о чем бы то и было, исключая сущность, доказывалось, что оно есть» [52, с. 323–324].

4.2. Сущность

Рассмотрим теперь другую ипостась целостной сущности – так называемую «суть бытия», обозначаемую нами термином «сущность». «Суть бытия» (τὸ τί ἦν εἶναι) – «странный иероглиф» аристотелевской философии, одно из важнейших онтологических понятий, в современной философии, к сожалению, практически не используемое. Если сущность-понятие означает осмысленное «вот это» (τί), то «суть бытия» – это нечто ещё не познанное, но бытийно существующее в мышлении – то чем подлежащее суждения *было* (ἦν) до того как стало этим конкретным подлежащим (τίεἶναι). «Суть бытия», таким образом, связывает сферы сущего-самого-по-себе и наличного бытия сущего. В ранней работе «Категории» Аристотель ещё не разделял сущность и суть бытия, вместо этого он говорил о двух видах

сущности (эта традиция, благодаря комментариям Порфирия к «Категориям» Аристотеля, сохранилась и в средневековой и новоевропейской философии, поскольку она не выделяла неосознанное бытие как онтологический концепт). «Существо» обозначает ещё не осознанное бытие вещи – её «τὸ τί ἦν εἶναι» – бытие сущего-самого-по-себе, ещё не представленного как конкретное нечто. «Существо» сохраняет самождественность целостной сущности в двух её ипостасях: как нечто сущее-само-по-себе и как понятийно существующее. Собственно говоря, «τὸ τί ἦν εἶναι» – это то, что иногда обозначается как «вещь в себе» – нечто сущее в бытии, но ещё не познанное. Когда же проговаривающее мышление проясняет бытийствующее сущее (делает его определённым τί), тогда оно проясняет и сущее-само-по-себе, делает его истинным.

В аристотелевской логике «суть бытия» – это обозначение неосознанного бытия чего-то сущего – логическое определение сущего бытия того, о чем идёт речь в суждении. Рассмотрим, например, суждение «стол жёлтый». «Стол» – это сущность, «жёлтый» – это бытийное выявление (φάσις) определённой сущности (его «τι»). Сущность зачинает (υπάρχει) свои качества (сопутствующие и свойства). Вернее же – зачинает качества не сущность, а стоящие за сущностью сущее-само-по-себе и суть её бытия. «Суть бытия [τὸ τί ἦν εἶναι] каждой вещи означает то, что эта вещь есть сама по себе <...> только определение, в котором сама вещь не упоминается, но которое её обозначает, и есть определение ее сути бытия» [51, с. 191]. Суть бытия вещи выражается в определении, которое показывает то, чем была рассматриваемая сущность до того, как стать осознанным бытием, до её явленности чем-то определённым. Аристотель задаётся вопросом: «Бытие платьем – есть ли это вообще некоторая суть бытия?» [51, с. 192]. И отвечает на него положительно, уточняя при этом, что «суть бытия имеется только для того, обозначение чего есть определение» [51, с. 192]. Она не существует отдельно от сущей-самой-по-себе вещи. Однако, по нашему мнению, Стагирит

неудовлетворительно различает «обозначение чего есть определение» и само определение, поскольку обозначает их одним термином ($\tau\acute{o}\ \tau\acute{i}\ \tilde{\eta}\nu\ \epsilon\acute{\iota}\nu\alpha\iota$). Это даёт основания для путаницы в терминах и в переводах. Всё-таки невозможно чему-то определённом « $\tau\acute{i}$ » (определению) быть одновременно неосознанным, то есть аристотелевский термин « $\tau\acute{o}\ \tau\acute{i}\ \tilde{\eta}\nu\ \epsilon\acute{\iota}\nu\alpha\iota$ » внутренне противоречив во временном отношении. Необходимо снять эту противоречивость в дальнейшем различении этого термина. Но как эту задачу осуществить?

Выражение « $\tau\acute{o}\ \tau\acute{i}\ \tilde{\eta}\nu\ \epsilon\acute{\iota}\nu\alpha\iota$ » слишком громоздкое, а его перевод как «сути бытия» слишком затемняет, на наш взгляд, его смысл. Поэтому мы предлагаем переводить его словом «существо». «Существо» – слово, придуманное В.В. Бибихиным для перевода специфического хайдеггеровского термина «Seiendheit» [292, с. 449]. Этим термином Хайдеггер обозначает одновременно как бытие, так и сущность, показывая, что они есть бытие и сущность сущего-самого-по-себе. Мы же называем «существо» такое *нечто*, которое уже не сущее-само-по-себе и ещё не понятие-сущность, а есть некоторое впечатление (переживание) в душе, которое может быть выражено определением. Выражение «сути бытия» какого-либо нечто через определение описывает ставшее действительным бытие этого нечто в возможности. Не нужно отказываться и от термина «суть бытия», однако он должен приобрести смысл, отличный от смысла «сущести». Мы различаем существо и «суть бытия» следующим образом: «суть бытия» – это определение сущести, определение неосознанного бытия сущей вещи через род и видовое отличие. Существо – неосознанное бытие физической сущности, «суть бытия» – дефиниция этого бытия.

Существо может существовать без сущности-понятия, поэтому не нужно их отождествлять. Существо непосредственно зачинает сущность-понятие и составляет его смысл. Феномен в таком случае – явление сущести в качестве определённой сущности и сама являемая

сущность одновременно. Сущность – бытийно-сущее основание осознанного бытия вещи. Физическое (материальное) бытийствует как сущность-понятие только через посредство сущести. Нематериальные сущности (треугольник, дракон) могут о сущести единичного сущего-самого-по-себе не сказываться, но всегда обозначают некую сущность (например, психический архетип). Сознательное мышление становится действительным, осуществлённым. Качества познаваемой сущности есть качества состояний психики, зачинаемых сущим-самим-по-себе и являющихся сущими именно как состояния души.

Важно различать состояния психики и то, чем эти состояния вызываются, то есть бытие сущего-самого-по-себе и само это сущее. При сущем движении сущего-самого-по-себе в душе (мышлении) возникают некие неосознанные и ещё не реализованные в действительности предрасположенности (способности), уклады (состояния) и страсти [*Aristoteles*. EN. 1105b 19–21]. Причём это не «застывшие» состояния и предрасположенности со страстями, а непрерывно меняющиеся и различающие действительное бытие индивида. На эту изменчивость сущести не обратил внимание Аристотель, так как для него было важным найти общую для всех основу истинного познания. Почему, например, все присутствующие считают истинным высказывание, что данный стол жёлтого цвета? По мнению Аристотеля, потому что сущее, именуемое столом, вызывает в мышлении всех присутствующих идентичное впечатление – сущность данного стола, качеством которого для всех будет жёлтый цвет [*Aristoteles*. Met. 1009a 36-38]: «Ἐτι δ' ἀξιόσομεν αὐτοῦς ὑπολαμβάνειν καὶ ἄλλην τινὰ οὐσίαν εἶναι τῶν δυντῶν ἢ ὅτε κινήσεις ὑπάρχει οὔτε φθορά οὔτε γένεσις το παράπαν» (а кроме того, мы требуем, чтобы они приняли бытие и некой иной сущности сущего, которая вообще не зачинает [ὑπάρχει] никаких движений, ни гибели, ни возникновения). По нашему мнению, речь в данном фрагменте идёт именно о сущести.

Но в таком случае, исходя из современных знаний о природе познания, трудно согласиться с данным высказыванием. Существо не есть что-то неизменное, ведь сущее-само-по-себе тоже меняется, изменяя, в свою очередь, и существо. Ну а существо зачинает изменения как истинного определения сути бытия вещи, так и её сущности.

Между сущим-самим-по-себе, существом и сущностью существует неразрывная связь и единство. В рассмотренном нами примере нечто сущее-само-по-себе зачинает существо стола (его бессознательное бытие), а эта последняя – сущность стола (его наличное бытие). Это единство даёт основания для отождествления «стола-самого-по-себе» и бытия столом в новоевропейской философии. Но такое отождествление должно быть не априорным, а различённым в самом себе и основываться на исходном для философии различении бытия и сущего.

В познании сущее представлено как целостная сущность и различается на: 1) нечто сущее-само-по-себе; 2) существо; 3) сущность-понятие, служащее подлежащим в суждении и вообще основой познания. Таким образом, существо есть непосредственное и изначально бессознательное мышление сущей-самой-по-себе вещи, её непосредственное бытие до всякого осознания и служащее основанием этого осознания. Сущности существуют трансцендентально по отношению к наличному бытию вещей, определяют его содержание и служат одним из его онтических и онтологических оснований. Существо какой-либо сущности выражается в её определении (через род и различение внутри рода), которое отграничивает бытие данной сущности от других сущностей и тем самым структурирует осознанное (и поэтому наличное) бытие. Определение сущности не определяет единичное сущее, а сразу некоторую область бытия схожих и в определённый момент неразличимых впечатлений, называемых в формальной логике «объёмом понятия».

Заключение

Грубейшей ошибкой является, на наш взгляд, понимание терминов «сущее» и «бытие» как синонимичных, что мы часто встречаем в переводах работ Аристотеля и Платона. Бытие как таковое формально есть отрицание небытия, то есть отрицание «сущего-самого-по-себе» (и наоборот). Небытие, если под ним понимать сущее-само-по-себе, фундирует бытие (мышление) и становится представленным в сознании как нечто бытийствующее и как начало движения самого бытия. Сущее бытийно существует, принимая в наличном бытии самые различные формы, подразделяемые сознанием на виды бытия. «Действительность» мы интерпретируем как поле деятельности, в котором бытие *есть для-себя*. Это определяет интенциональность и характер ценностного отношения, опосредующего осуществление практического отношения индивида к сущему. Наличное бытие существует как ценностное, потому что деятельность по приспособлению к сущему имманентна бытию самости и выражает сущностные потребности индивида.

Бытие – это преобразованное и осмысленное сущее-само-по-себе, а также сама субстанция такого осмысления – психика индивида. Мы делаем сущее в бытии пригодным для деятельности, поэтому действительность изначально ценностна. *Ценностность – фундаментальная онтологическая характеристика наличного бытия сущего. Такое бытие структурно всегда есть результат осуществления ценностного отношения и обращения с вещами.* Индивид обрабатывает сущее так, что меняется форма сущего в наличном бытии и в самом бытии сущего индивида снимается внутреннее напряжение, проявляющееся как недовольство «положением дел». Бытие связано с сущим так, что сущее *одухотворяет* бытие, движет его и задаёт направление движения. Бытие бесконечно как пространственно бесконечная вселенная, поскольку бытие замкнуто на самое

себя, на свою самость. Бытие есть только как бытие самости, то есть как бытие индивидуальное. Бытие самостоятельно, оно ищет и создаёт опору в себе и для себя, используя сущее-само-по-себе как материал. При этом самость бытия подчинена безусловному биологическому инстинкту выживания.

Бытие существует как бытие самости (в сознательном и бессознательном аспектах), а сущее-само-по-себе выступает как внешний бытию раздражитель – как ещё-не-бытие, *становящееся* бытием (а именно – *наличным бытием*). В становлении бытие воспроизводит единство с небытием, образуя наглядный образ сущего – наличное бытие, в котором сущее представлено как пригодное, как материал для творческой деятельности индивида. В становлении сущее-само-по-себе выступает как материя (творящее материнское начало), а бытие как деятельное мышление – сила, покоряющая и подчиняющая своим потребностям материю сущего.

Глава 3

ЦЕННОСТНЫЙ АСПЕКТ ОНТОЛОГИИ КВАНТОВОЙ МЕХАНИКИ

§1. Основоположения онтологии квантовой механики. Спор о вероятностном характере квантовой механики и понятие потенциальности

Рассмотрим вопрос, применимы ли положения ценностной онтологии в естественных науках. В настоящее время предметом страстных споров являются онтологические основания квантовой механики, общая структура бытия физических «микро-» и «макро-» миров [24, 62, 91, 312]. Существует множество интерпретаций принципов квантовой механики, объясняющих устройство физического мира [38, 72, 107, 246]. Общим для всех интерпретаций является основополагающий принцип квантовой механики – она представляет сущее как механическую систему, состоящую из квантов «материи».

Классическая интерпретация онтологии квантовой механики копенгагенской школы выражается в следующих тезисах:

1) сущее находится сознанием в образе мельчайших частиц (пучков) энергии, называемых квантами;

2) вероятность обнаружения кванта в той или иной области пространства определяется волновой функцией, представляющей собой интеграл уже рассчитанных волновых функций обнаруженных в экспериментах частиц;

3) перед наблюдением объект существует во всех возможных состояниях одновременно. Состояние, в котором находится объект, определяется в результате наблюдения, когда волновая функция «коллапсирует» и объект приобретает определенность. Акт наблюдения редуцирует волновую функцию до состояния определённости,

декогерирует сущее, и, как результат, физическая сущность становится действительной. «Если поведение атома не наблюдается, то он, в соответствии с принципом суперпозиции, с равной степенью вероятности находится сразу одновременно и в правой и в левой половине (что и противоречит логическому принципу *tertium non datur*). Такого рода "состояния" Вайцеккер назвал сосуществующими состояниями, указывая тем самым, что оба альтернативных состояния присутствуют в них в качестве возможностей. Понятие состояния могло бы стать первой дефиницией в системе квантовой теоретической онтологии» [108, с. 222].

Если первые два постулата не вызывают никаких возражений, то третий стал дискуссионным как среди физиков так и среди философов, поскольку противоречил общепринятым в начале XX века представлениям о познании природы. Эти споры привели к осознанию невозможности объяснения квантовых явлений, оставаясь строго в рамках позитивистской парадигмы. Основное отличие новой концепции от классической научной интерпретации бытия сущего (восходящей к декартовской философии) состоит в отказе от: 1) допущения полной независимости физических процессов от условий наблюдения и самого наблюдателя; 2) представления о неограниченном уточнении наблюдения. Первый пункт мы подробно рассмотрели в диссертации выше, критикуя картезианскую метафизику за «разрыв» бытия и сущего. Сущее-само-по-себе существует независимо от наблюдателя, но бытийная представленность сущего определяется как самим сущим, так и ценностными интенциями наблюдателя. Рассматриваемое в первом пункте допущение существенно упрощало описание физических явлений, но не учитывало влияние условий наблюдения, в первую очередь – мышления.

Теоретики квантовой физики показали, что изменения условия наблюдения микропроцессов существенно меняют представления об этих процессах. Что это за условия? Физические процессы не происходят *в бытии* сами по себе, без необходимого условия их осуществ-

вления – наблюдателя и его интенции на наблюдение и фиксацию результатов наблюдения. Гейзенберг подчёркивал: «Конечно, не следует понимать введение наблюдателя неправильно, в смысле внесения в описание природы каких-то субъективных черт. Наблюдатель выполняет скорее функции регистрирующего "устройства", т.е. регистрирует процессы в пространстве и времени; причем дело не в том, является ли наблюдатель аппаратом или живым существом; но регистрация, то есть переход от возможного к действительному, в данном случае, безусловно, необходима и не может быть исключена из интерпретации КМ» [107, с. 83].

Отметим, что процесс становления бытия, понимаемый как «переход от возможного к действительному», Гейзенберг прямо увязывает с «регистрацией» физического явления наблюдателем. «Чистые», существующие без наблюдателя пространство и время, возможны только как абстракции. В реальном процессе познания природы, пространство и время, так или иначе, конструируются как сущим-самим-по-себе, так и мышлением. Подробнейшим образом тема математического, например, конструирования пространства и времени рассмотрена в книге Ю.С. Владимирова «Реляционная теория пространства-времени и взаимодействий» [91]. Макроприбор (мышление) в концепции Владимирова не только фиксирует явления микромира, но и структурирует основополагающие пространственно-временные формы восприятия движения сущего: *«Макроприбор не только влияет на состояния частицы и трактовку результатов эксперимента, но и в значительной мере становится ответственным за сами классические пространственно-временные представления»* [91, с. 490].

Следствием отказа от классических новоевропейских представлений о пространстве-времени является, например, нелокальность квантовой механики, то есть принципиальная невозможность точно определить местоположение и «поведение» частицы в определённый момент времени. Если для макромира точностью можно пренебречь,

то на уровне исследования элементарных частиц вопрос о границах измерения становится критическим. По существу, нелокальность квантовой механики говорит о невозможности описания движения элементарных частиц в рамках классических представлений о пространстве, что заставляет учёных радикально эти представления менять, так как они оказываются в самой своей сути противоречивыми. Но эта противоречивость не приводит к полному отрицанию предшествующих теорий. Принцип дополнительности Бора, например, «позволяет осмыслить противоречивость <...> как благо, как свидетельство известной целостности, а не как занозу» [199, с. 17]. Так возникают различные новые интерпретации данных экспериментов и наблюдений в квантовой механике и физике в целом.

Движение частиц в пространстве микромира описывается принципиально иначе, чем движение в привычном пространстве макрообъектов. Условия измерения движения в фазовом пространстве микромира не позволяют точно установить локализацию частицы, поскольку фотоны, имеющие относительно других элементарных частиц большую массу, взаимодействуя с исследуемыми частицами, сильно искажают локализацию этих частиц в пространстве импульсов и в обычном (координатном) пространстве. Также не может быть точно установлен во времени акт изменения энергии частицы. Место и количество движения не устанавливаются одновременно и в одинаковых условиях, но могут дополнять друг друга, как взаимодополняют себя корпускулярные и волновые свойства частиц света. В одной *системе объяснений* фотон ведёт себя как частица, в другой как волна, при этом обе системы не противоречат, а дополняют друг друга. Корпускулярно-волновой дуализм обусловлен тем, что экспериментаторы фиксируют квантовые явления с помощью приборов двух типов, одни из которых детектируют волновые свойства, другие – корпускулярные. «Получаемые нами с помощью различных измерительных приборов сведения о поведении исследуемых объектов, кажущиеся несовместимыми, в действительности

не могут быть непосредственно связаны друг с другом обычным образом, а должны рассматриваться как дополняющие друг друга» [72, с. 205].

Новая научная парадигма была принята научным сообществом не без борьбы. Классические декартовские представления о физическом бытии отстаивал Эйнштейн в знаменитом споре с Бором. В 1935 году он издал вместе со своими сотрудниками Подольским и Розеном статью, в которой доказывал, что квантовое описание реальности не является полным, поскольку *не описывает её с полной достоверностью, а лишь вероятностно*. На этот тезис можно возразить, что вероятность не исключает достоверности, если вычисление вероятности опирается на экспериментальные данные. Что может быть достовернее верифицируемых опытных данных? В этой же статье в качестве доказательства своей точки зрения Эйнштейн привёл мысленный эксперимент, получивший название эксперимент Эйнштейна-Подольского-Розена (ЭПР). Мысленный эксперимент ЭПР, с точки зрения его авторов, доказывает возможность одновременно точно измерить координату и импульс частицы (в классической квантовой механике утверждается, что такое измерение невозможно). На основании этого мысленного «эксперимента» Эйнштейн, Подольский и Розен сделали вывод о неполноте квантовой теории: «Каждый элемент физической реальности должен иметь отражение в физической теории. Мы будем называть это условием полноты» [312, с. 440]. Нильс Бор ответил на этот тезис возражением, что «кажущееся противоречие на самом деле скрывает только существенную непригодность обычной точки зрения натуральной философии для описания физических явлений того типа, с которым мы имеем дело в квантовой механике» [312, с. 447]. Да и вряд ли «полнота теории» в смысле Эйнштейна достижима, так как количество элементов физической «реальности» близко к бесконечности.

Квантовая теория так же неполна, как и всякая другая физическая теория, если сравнивать её с недостижимым идеалом, но этот

факт не отменяет её истинности для современных учёных, так как квантовая теория опирается на результаты верифицируемых экспериментов. Сама по себе попытка привести в качестве доказательства результаты мысленного эксперимента также не вызывает доверия, так как не опирается на истинное знание действительности. Известный советский физик В.А. Фок правильно, на наш взгляд, отмечал: «Эйнштейн понимает слово "состояние" в том смысле, какой ему обычно приписывается в классической физике, то есть в смысле чего-то вполне объективного и совершенно не зависящего от каких бы то ни было сведений о нем. Квантовая механика действительно занимается изучением объективных свойств природы в том смысле, что ее законы продиктованы самой природой, а не человеческой фантазией. Но к числу объективных понятий не принадлежит понятие о состоянии в квантовом смысле. В квантовой механике понятие о состоянии сливается с понятием "сведения о состоянии, получаемые в результате определенного максимально точного опыта". В ней волновая функция описывает не состояние в обыкновенном смысле, а скорее эти "сведения о состоянии"» [312, с. 437].

Изучение микромира поставило перед физиками философские вопросы о соотношении потенциального и актуального бытия, о структуре пространства-времени, о вероятностном характере наших знаний, о сущем и принципах его познании в целом. Исследуя микромир, физики впервые осознали, что не могут описывать сущее-само-по-себе непосредственно, а в силах лишь статистически описывать вероятность тех или иных физических явлений в определённых условиях наблюдения. Мы не знаем, жив кот Шрёдингера или нет, до того, как открыли ящик, как не знаем, существует ли частица до её восприятия в процессе наблюдения. До восприятия сознанием существование частицы лишь потенциально и описывается распределением вероятностей. В квантовой физике все *экспериментально установленные* состояния квантовой системы суммируются в одну общую функцию, которая должна описывать все возможные состояния частиц в этой системе.

Микрообъект может находиться в том или ином состоянии с определённой амплитудой вероятности, но не находится во всех них одновременно, как утверждают некоторые не знакомые с законом исключённого третьего физики. Такой способ описания состояния физической системы называется в квантовой механике «принципом суперпозиции». Этот принцип является результатом применения индуктивного метода, поскольку он математически обобщает все установленные в опыте волновые функции квантовой системы. Мы не можем с абсолютной уверенностью предсказать поведение физического объекта в тех или иных условиях. Вероятность события никогда не равна единице. В этом смысле критерий истинности научной теории, выдвинутый Эйнштейном в споре с Бором, остаётся принципиально недостижимым идеалом. Познание природы вероятно и принципиально неполно, поскольку человек может сознательно осмыслять природные явления лишь в рамках их представленности в наличном бытии. «Природа любит прятаться», как утверждал Гераклит [277, с. 192].

Для преодоления вероятностного характера квантовой механики, сторонники принципов онтологии классической новоевропейской физики вынуждены были вводить так называемые «скрытые параметры» квантовомеханической системы, недоступные наблюдению в эксперименте. Однако, поскольку такие параметры никак не фиксируются, то они суть метафизические допущения и к естественной науке не могут иметь отношения. Например, в основе так называемых «неравенств Джона Белла» лежит допущение, что с помощью скрытого параметра частицы обмениваются между собой информацией, сколь бы далеко они не находились друг от друга. Как и в мысленном эксперименте Эйнштейна, Подольского и Розена (EPR-парадокс), Белл допускает, что сущее известно до его познания (информация существует до познания сущего), а потом с удивлением вопрошает: «Как мы можем знать состояние сущего до его познания?» – то есть сам опровергает своё фантастическое допущение.

Существование гипотетического информационного параметра становится у Белла приговором принципам квантовой механики в копенгагенской интерпретации и якобы подтверждает принципы механики классической. На самом деле введение этого параметра показывает антинаучность и противоречивость допущений «классической» физики – ведь существование такого параметра не подтверждается экспериментами.

ЕПР-парадокс является прямым логическим выводом из натурализации (лат. *natura* – природа) волновой функции в квантовой механике, и показывает логическую противоречивость такой натурализации. В последние десятилетия абсурдность критики Эйнштейном квантовой механики за её «неполноту» была доказана и экспериментально. Группа Цайлингера проверила утверждение неореалистов об априорном существовании наблюдаемых свойств физических объектов до измерения. «В этом эксперименте исследовались трехчастичные запутанные состояния фотонов... Цайлингер с сотрудниками показали, что квантовомеханический подход и результат такого подхода несовместимы с предположением, что наблюдаемые свойства объекта (в общем случае) существуют до наблюдения как объективная самостоятельная внутренняя характеристика локальных объектов» [127]. Ещё ранее на физфаке МГУ были проведены эксперименты на лазерных фотонах по «интерференции 3-го порядка». Результаты опытов «не оставляют места для тривиальной модели светового поля с априори определенным числом фотонов... с определенной энергией. Число фотонов, а в более общем случае – измеряемая величина вообще – до момента измерения не существует» [62, с. 89]. Таким образом, опровергается наивная натурализация физической теории, в которой физический мир существует по предписанным ему правилам. Умозрительные концепты физической теории (например, гравитационная постоянная или постоянная Планка) – лишь инструменты интерпретации эмпирического материала, сами не обладающие физическим существованием.

Вероятностный характер квантовой механики обусловлен невозможностью познавать сущее таким, каким оно существует само по себе, то есть каким оно существует вне представленности в сознании наблюдателя. Сущее открывается в процессе познания, становясь из потенциального (для наблюдателя) актуальным (действительным). Наблюдатель так же творит *наличное бытие* природы, как в греческой мифологии бог творит бытие из хаоса. Это не значит, что физические сущности не существовали до их познания. Они существовали потенциально, но не были для наблюдателя действительными, то есть осознанными. «Понятие существования при этом значительно расширяется. Необходимо рассматривать некий трансцендентальный слой реальности, на котором существуют элементарные частицы до их актуализации» [246, с. 70]. По нашей терминологии, в данном случае речь идёт о сущем-самом-по-себе, поэтому правильнее, с нашей точки зрения, в данном случае говорить не о «слое реальности» (поскольку потенциальное сущее ещё не действительно), а о материи. Также, следуя кантовской традиции, следует называть такую материю «трансцендентной», а не «трансцендентальной», поскольку она существует сама по себе вне бытия.

«С введением волны вероятности в теоретическую физику было введено совершенно новое понятие... Волна вероятности... означала нечто подобное стремлению к определенному протеканию событий. Она означала количественное выражение старого понятия "потенция" аристотелевской философии» [107, с. 15–16]. Конечно, «волна вероятности» как статистическая функция, обобщающая данные экспериментов, не имеет отношения к аристотелевскому пониманию «возможного бытия», но правильно указывает на вероятностный характер знаний о физическом сущем. Неверно натурализовать волновую функцию и отождествлять потенциальное бытие и вероятность. Вероятность – это лишь количественная мера возможности какого-либо явления, причём вычисление вероятности опирается не на возможный, а на уже имеющийся, актуальный опыт.

Вероятностна не материя или частица, вероятно наше знание об их существовании. Говоря о возможности какого-либо квантового явления, подразумевают, что эта возможность существует в рамках определённой гипотезы. Это возможность гносеологическая, но не онтологическая, ведь альтернативные состояния физических сущностей *существуют одновременно* только в рамках теории, но не актуально.

Материальное бытие в парадигме квантовой механики предстаёт как суперпозиция состояний сущего, описываемых вероятностной волновой функцией. «Коллапс» волновой функции наступает тогда, когда наблюдатель фиксирует физическое происшествие и делает тем самым физическое бытие определённым. «Противоположность бытие-небытие, говорит Аристотель, нужно опосредовать чем-то третьим; таким посредником между ними выступает у Аристотеля понятие "бытия в возможности". Понятие возможности Аристотель вводит, таким образом, для того, чтобы можно было объяснить изменение, возникновение и гибель всего природного» [99, с. 282]. Принцип суперпозиции не выходит за рамки индуктивного обобщения опыта, поэтому не противоречит классическим законам логики Аристотеля, как это утверждал Гейзенберг. Закон аристотелевской логики об исключённом третьем гласит, что «невозможно, чтобы одно и то же в одно и то же время было и не было присуще одному и тому же в одном и том же отношении – это, конечно, самое достоверное из всех начал» [51, с. 125]. Стагирит ограничивает применение данного закона высказываниями о прошлом и настоящем, исключая его приложение к высказываниям о будущем.

Если высказывания о единичных будущих событиях будут приниматься за истинные или ложные, то это приведёт к логическому фатализму, когда «ничего не существует и не происходит случайно [ἀπὸ τύχης] и как попало <...> и всё совершается по необходимости [ἐξ ἀνάγκης]» [52, с. 100]. Вероятностность законов квантовой механики не опровергает закон исключённого третьего, поскольку

он относится к уже определённой действительности, ведь каждое утверждение классической логики связывает уже состоявшиеся явления, а не возможные. Частица не находится одновременно в двух местах пространства, как это предполагал Гейзенберг, а только *может* находиться в одном из них с вероятностью, которая опирается на уже осуществлённые измерения. Закон исключённого третьего говорит о том, что атом находится в определённой точке пространства или не находится там, а не о том, что атом *должен* находиться (или не находиться) в какой-либо точке. Естественные науки опираются только на знания действительности, а не предписывают своих законов существу.

Сущее-само-по-себе, без отношения к наблюдателю принципиально непознаваемо. «Быть может, вам все еще хочется выяснить: "А почему это? Какой механизм прячется за этим законом?". Так вот: никому никакого механизма отыскать не удалось... У нас их нет, нет представлений о более фундаментальной механике, из которой можно вывести эти результаты» [274, с. 218]. Невозможно создать «предгеометрию» (термин Уиллера) материального бытия сущего, а тем более выразить её математически, возможно лишь констатировать существование предзаданного взаимодействия сущих вещей. По мнению Уиллера, само-по-себе-сущее не имеет ни волнового, ни корпускулярного характера – оно не определено вплоть до момента измерения. «По уиллеровской трактовке, мы создаем, творим явление в процессе наблюдения. По такой точке зрения – мы вовлечены в процесс, являемся "соучастниками" творения Вселенной» [246, с. 65]. Такая точка зрения не противоречит, а скорее развивает концепцию Бора, в которой не отрицается существование сущего, но утверждается невозможность его «объективного» познания. Единственное что мы можем – это предсказывать вероятности физических явлений или процессов, без всякого знания о структуре сущего-самого-по-себе. Такая структура не существует сама собой, а предписывается существу. «Не существует никакого квантового мира.

Существует только абстрактное квантово-механическое описание», – утверждал Бор (Цит. по [24, s. 33]). Мир, предзаданный наличному бытию и определяющий его содержание существует для наблюдателя, но существует только как потенциально познаваемый. Наблюдатель (или прибор) всё-таки не «творит» реальность, а скорее образует и структурирует её по подобию находимого им сущего. А понятие «редукция волновой функции» описывает процесс актуализации материального бытия сущего. В мышлении индивида такая актуализация происходит как акт познания, имеющий результатом осознание некоторого физического явления сущего, когда из бесконечного множества возможностей явленности сущего актуализируется только одна – та, на которую направлено внимание наблюдателя.

На наш взгляд, многие так называемые «парадоксы» квантовой механики логически следуют из парадигмы картезианской онтологии. Сущее у Декарта таково, каким его видит «субъект», то есть «отражение» сущего в сознании отождествляется с сущим-самим-по-себе. «Он [Декарт] упрочил мнение, что якобы строжайшее онтическое *познание* сущего есть также возможный подступ к первичному бытию открываемого в таком познании сущего» [288, с. 122]. Но отсюда логически вытекает, что «истинно» сущее должно соответствовать представлениям «субъекта»-наблюдателя и созданным им научным концептам, а то, что не соответствует научным представлениям – не существует. Этот тезис, пожалуй, истинен по отношению к познающему индивиду, ведь для него мир таков, каким он представлен в сознании. Это истинно для данного индивида в данное время и в рамках его опыта, но не истинно само по себе и на все времена. Мы не имеем права приписывать сущему свойства, не наблюдаемые в опыте, ведь наука может истинно интерпретировать лишь представленность сущего-самого-по-себе в опыте и способы обращения с ним, а никак не будущие события или возможные состояния сущего. В противном случае наука «скатывается» на уровень диалектических (риторических) упражнений, основанных не на истинных по-

сылках, а на общепринятых или «авторитетных» предубеждениях. Непонимание этого положения открывает простор для крайних форм релятивизма и уводит учёных естествоиспытателей от изучения природы к придумыванию не основанных на опыте допущений вроде «параллельных миров» и прочего.

Итак, сущее-само-по-себе принципиально неопределимо вне его бытийной представленности в сознании индивида. Этот старый философский принцип был выражен в копенгагенской интерпретации квантовой механики как запрет на вопрос о том, что стоит за квантовым явлением. Квантовая система не находится до измерения в «смешанном» состоянии, как считал, например, Шрёдингер [38, с. 25]. До наблюдения физические сущности не имеют актуального состояния, так как ещё не осознаны. Пример с «котом Шрёдингера» предполагает уже существование кота, хотя его существование надо как раз доказать, отсюда и получаются известные парадоксы квантовой механики, когда кот оказывается якобы одновременно жив и мертв, хотя «пси-функция» описывает лишь вероятность его жизни или смерти, а не его истинное состояние. *Истинность суждений в квантовой механике устанавливается классическим эмпирическим способом.*

§2. Бытие физических объектов познания

Перед квантовой теорией стоит задача, опираясь исключительно на данные экспериментов и их максимальное уточнение, создать целостную систему предсказаний поведения частицы в определённых условиях. Мы намерены представить картину физического мира как продукт взаимодействия двух противоположных (но не противоречивых) начал – сущего-самого-по-себе и мышления учёного. Факт воздействия сущего-самого-по-себе на мышление не вызывает споров, однако необходимо объяснить и то, как мышление через практику воздействует на сущее. «Противоположности не могут воздей-

ствовать друг на друга. Между ними должно находиться нечто третье, которое Аристотель обозначает термином <...> подлежащее (лежащее внизу, в основе)» [99, с. 260]. Для понимания практики необходим средний термин противоположности между сущим-самим-по-себе и мышлением – материал, опосредующий в данном случае деятельность познания. Мало осознавать противоречие между желанием и наличным положением дел, необходима деятельность по разрешению такого противоречия.

С точки зрения онтологии, именно физическая сущность является связующим звеном между сущим-самим-по-себе и бытием, поскольку может одновременно существовать в этих двух измерениях как вещь-в-себе и вещь-для-нас (в терминологии Канта). Солнце, например, как и всякая физическая сущность, существует для нас в двух ипостасях: в сущем-самом-по-себе и в мышлении как определённый бытийный образ сущего. Знание о качествах физических сущностей имеет опору в сущем-самом-по-себе и вынуждено эту опору постоянно удостоверять на практике для того, чтобы убеждаться в своей адекватности. Истинность познания выражается в адекватности познания как внутримирно встречному сущему, так и образу его представленности в мышлении, то есть наличному бытию сущности. Физическая сущность является опорой и, одновременно, объектом познания природы.

Термин «сущность» имеет значение основы («подлежащего») познания, о которой сказывается всякое суждение. «Ни одна из прочих [категорий], кроме сущности, не существует в отдельности, все они высказываются о подлежащем, [каковым является] "сущность"» [53, с. 63]. Материал познания находится в сущем, предзаданном бытию самости – в окружающей индивида природе. Мышление как бы соприкасается с сущим-самим-по-себе, поэтому Аристотель называл такое познание «касанием» (θιγγάνειν). «Прямая данность простого бытия делает его познание крайне специфичным. Это как бы касание

и сказывание (thigein kai phanai); когда же нельзя коснуться, то это есть незнание» [125, с. 111]. В процессе такого касания суть познания физических сущностей. Далее индукция выделяет (декогерирует) и обобщает существенные (ценные) для индивида свойства окружающего сущего, в котором индивид себя, собственно говоря, и находит. Формирующееся знание даёт человеку власть над сущим, то есть даёт возможность менять его под свои потребности.

«Все сущности, воспринимаемые чувствами, имеют материю. И сущностью является то, что лежит в основе; в одном смысле – это материя (я говорю здесь о материи, поскольку эта последняя, не будучи отдельно данною вещью в действительности, является таковою в возможности), в другом – понятие и форма – то, что как отдельная вещь может обособляться <только> мысленно, а на третьем месте – то, что состоит из материи и формы, что одно только подлежит возникновению и уничтожению и безусловно обладает самостоятельным существованием» [51, с. 261]. В данном отрывке речь идёт о физических сущностях, они лежат в основе познания наличного бытия, ведь именно о них в первую очередь сказывается суждение – они онтологическое подлежащее всякого суждения (субстанция). В самом общем смысле такой субстанцией является сущее-само-по-себе, которое возможно интерпретировать как материю всех физических явлений. Атом, например, сущ сам по себе, то есть существует независимо от мышления. Но *определённый*, зафиксированный наблюдателем атом уже не есть только сущее-само-по-себе, он вместе с тем и мысль (логос), а конкретно – понятие атома, имеющее качества и значение.

Различение и отбор – две важнейшие характеристики познания. Различение происходит через определение понятийных границ предмета – дефиницию, и через выявление его качеств. Способ определения границ задаётся господствующей рациональностью, то есть господствующим способом осмысления находимого сущего

(онтологией). Различая сущее (в случае физических сущностей различение происходит с опорой на нахождение (открытие)) индивид образует сущность-понятие – мысленный образ сущей сущности. Понятие тоже является сущностью, но своё начало оно имеет в мышлении, а не непосредственно в сущем-самом-по-себе; оно тоже существует, но лишь как умопостигаемый материал мышления, хотя в большинстве случаев и сказывающийся о материальных сущностях.

Рассматривая находящуюся в движении единичную физическую сущность, платоники и картезианцы как бы отчуждают её образ от своего мышления. То есть этот образ приобретает самостоятельное, независимое от сознания индивида существование, когда кажется, что сущность-понятие и есть непосредственно сущее-само-по-себе. Между тем это лишь мысленный образ сущего, ведь физический объект действительного бытия существует сразу и как сущий-сам-по-себе и как мыслимый. Как модно сегодня говорить, объект *синергиен*, то есть является результатом взаимодействия мышления и сущего-самого-по-себе. При этом физический процесс существует как сущий-сам-по-себе и до всякого наблюдения. Поэтому мы не можем согласиться с В.А. Фоком, считающим «идеализацией» картезианскую концепцию субстанциональности сущего, в которой «становится возможным рассмотрение физических процессов как происходящих самих по себе, вне зависимости от того, существует ли принципиальная возможность их наблюдения» [276, с. 9]. Сущее не дано непосредственно в действительности, но как энергия *присутствует* в каждой познанной природной сущности, фундирует её существование как чистая возможность, реализуемая сознанием в действительность бытия. Сущее бытийноразмерно представлено сознанию в образе пространственно-временного континуума, физические свойства которого хоть и существуют независимо от индивида, но *есть* всегда в форме пригодной для использования. На наш взгляд, фундаментальными физическими характеристиками сущего-самого-по-себе являются: масса (измеряемая усилиями, необходи-

мыми для перемещения физического тела в пространстве), движение (измеряемое временными и пространственными величинами), импульс (сила воздействия – «энергия» объекта). Масса физического объекта никак не зависит от воли и желания субъекта познания, также как и движение (измеряемое временем).

Сознание формирует образ-эйдос (понятие) и образ-морфе (пространственную определённую) сущности. Образы обособляются (отчуждаются) мышлением от физических сущностей и сами становятся сущностями, существующими только в мышлении, и образующими умопостигаемый мир. Таким образом, мышление также (наряду с сущим-самим-по-себе) фундирует существование физических сущностей – является второй общей для всех физических сущностей причиной их наличного бытия, но причиной не отдельной от сущего, а находящейся в единстве с ним. Сущности наличного бытия (единичные вещи) обладающие самостоятельным существованием, становятся определёнными, образно говоря, в результате «встречи» сущего и мышления. Разве были, например, протоны объектами познания до того как их существование было открыто в начале двадцатого века? Они существовали как неразличённое сущее-само-по-себе, то есть существовали лишь потенциально, и ни в коем случае не были частью объективного (наличного) бытия, разве что тоже лишь потенциально. Физики много рассуждают о тёмной материи, виртуальных частицах и тому подобном, но эти рассуждения совершенно абстрактны, так как не опираются на чувственный опыт, а значит, ничего конкретного о сущем сказать не могут. На основе этих рассуждений можно строить лишь вероятностные предположения о том, какая именно причина привела к наблюдаемому в опыте явлению.

Рассмотрим теорию измерений Джона фон Неймана. Она исходила из неверного, на наш взгляд, предположения, что подвергаемая измерению система (сущее-само-по-себе) и измерительный прибор

(мышление) изолированы друг от друга. «Мы всегда должны делить мир на две части – наблюдаемую систему и наблюдателя... Положение границы между ними в высокой степени произвольно... То, что такую границу можно поместить сколь угодно далеко внутрь организма действительного наблюдателя, и составляет содержание принципа психофизического параллелизма» [206, с. 308]. Во-первых, наблюдаемое сущее не существует как система, оно бессистемно как чистая возможность; во-вторых, сущее и мышление, если рассматривать их как начала наличного физического бытия, не могут быть изолированы («параллельны» друг другу) в принципе, поскольку, как мы доказывали выше, бытие это всегда бытие сущего-самого-по-себе и само сущее. Мышление *образует* действительное бытие сущего-самого-по-себе, придавая существованию сущего форму пригодности. Говоря об эволюции волновой функции, приводящей к «смешиванию волновой функции» бытия и сущего, создатель теории измерений исходит всё из той же картезианской парадигмы, разделяющей единое бытие на протяжённую и мыслящую субстанции, существующие независимо друг от друга. Как верно замечает А.Ю. Севальников: «Материальное не сводится к "resexxtensa", существует "непротяженное", что и конституирует мир наблюдаемый, мир геометрический, который не является первичным» [222, с. 51]. Главный недостаток теории Неймана состоит, на наш взгляд, в натурализации волновой функции, являющейся изначально лишь математическим обобщением имеющегося уже опыта. *Опыт наблюдения и экспериментов с квантовыми объектами обобщается в волновую функцию, а не наоборот – волновая функция воплощается в чувственный опыт.*

То же самое можно сказать о «декогеренции», которую в квантовой физике часто называют фундаментальным физическим процессом. Декогеренция (от латинского слова *cohaerens* – «находящийся в связи», и приставки *de-*, означающей отделение, прекращение процесса) – процесс уменьшения «квантовой запутанности» су-

щего, то есть прекращение состояние суперпозиции, когда совершаются локализация физического объекта и формирование его «плотного тела». По существу понятие декогеренции описывает процесс становления наличного бытия, когда из неразличимого единства сущего-самого-по-себе мышлением выделяются отдельные бытийно сущие предметы наличного бытия. В теории декогеренции ошибочным, на наш взгляд, является распространённое среди естествоиспытателей предположение, что сущее задано мышлению как определённая система, которую можно «открыть». Строго говоря, сущее-само-по-себе не декогерируется, так как не является системой и безразлично к мышлению, и к устанавливаемым им связям (когерентностям).

В процессе изучения сущего, физики создают определённую знаковую системупредставленности сущего-самого-по-себе в сознании с целью прогнозирования и использования в будущем тех или иных физических явлений. Сознание *пред-на-мечает* находимое сущее и пространственно его *раз-мечает*. Сущее предстаёт как предмет, как нечто наличное и выделенное. Всякий знак является «метой» устремлений и желаний, выделяющих вещь из потенциального сущего. Рассмотрим простейший образ физического объекта (образ, в каком мы исходно находим некоторое сущее-само-по-себе) – материальную точку. Это исходно интерпретируемая бытийная «мета» сущего. Физическое состояние такого объекта в каждый определённый момент времени описывается следующими фундаментальными характеристиками движения сущего: пространственными координатами x , y , z и векторной величиной количества движения (импульса, который является интегральной величиной для массы, расстояния и времени). Бытие квантовых физических сущностей не является статичным, их важнейшей характеристикой, как и всего сущего, является движение. Движение – единственная позитивная определённость сущего-самого-по-себе. Для его рационального описания необходимо: а) знать место материальной точки относительно других точек в уже заранее сконструированном мышлением пространстве;

б) иметь определённую систему отсчёта пространства и времени;
в) знать массу изучаемого тела. Определение места, времени и расстояния, на которое точка перемещается за некоторое время, позволяет точно определять пространственные условия оперирования объектом исследования.

Формирующее физическую реальность мышление систематизирует и структурирует сущее не произвольно, поскольку истинное мышление *должно быть* адекватно происходящим в сущем процессам. «Пространство и время оказываются реляционными, но есть то, что их конституирует» [222, с. 58]. Физика устанавливает точные, независимые от воли индивида свойства и физические параметры сущностей, необходимые для их использования. Чтобы использовать ядерную энергию, необходимо знать свойства частиц, эту энергию переносящих. Квантовая физика отлично с этой задачей справляется, опираясь в своих изысканиях исключительно на данные экспериментов и отбрасывая метафизические конструкции (в том числе и декартовскую онтологию), постоянно создавая более адекватные сущесамому-по-себе теории. «Мы избегаем введения произвольных априорных предположений <...>, и мы оставляем полную возможность для рассмотрения принципиально новых видов законов, законов субквантовомеханического уровня» [70, с. 151]. Вместо классических представлений об изотропном пространстве в современной квантовой физике господствует принцип несепарабельности (нелокальности) квантового явления. «Идея целостности, не сводимой к классическим формам, содержится и в принципе неразличимости частиц, и в принципе Паули, и в многочастичном уравнении Шредингера. Например, уравнение Шредингера для системы многих микрообъектов записывается не для каждого из них, а для общей волновой функции, определенной в пространстве конфигураций всех частиц» [136, с. 475].

Значения, которые физические сущности (или сущее в целом) приобретают в процессе познания в квантовой физике, принято на-

зывать «Eigenwert», что дословно переводится как «собственная стоимость» или «основная стоимость» (в отличие от производной стоимости), что само по себе подчёркивает отношение к познанным значениям сущего как к ценностному материалу построения научной теории. Сознание всегда определённым образом *подготовлено* к восприятию: оно перспективно, ценностно и нацелено на результат. *Движение сущего-самого-по-себе безусловно онтически независимо от наблюдения или даже бытия, но его бытийная представленность в сознании, на наш взгляд, столь же безусловно определяется ценностной природой действительного бытия индивида.*

§3. Принципы структурирования физического пространства

В физике всё большее число учёных отказывается от представлений об априорности пространства, на что существенно повлияло развитие квантовой теории. В квантовой механике отдают предпочтение импульсному пространству, а не координатному, то есть пространство не предзадано исследователю как нечто самосущее, а конституируется им для оптимального удобства обращения с сущим. «Уже обычная квантовая механика показывает выделенность импульсного представления, что позволило в свое время Паули поставить вопрос о первичности именно импульсного пространства, а не координатного... Более того, используется также в основном гейзенберговское представление, где мы работаем, по сути, с операторами энергии и импульса. Несмотря на формальную эквивалентность обеих представлений [координатного и импульсного] есть все основания рассматривать представление Гейзенберга более предпочтительным» [246, с. 161]. Именно потенциалы частиц, исчисляемые как их импульс, являются, как известно, фундаментом уравнения Шрёдингера. Оправдано ли распространение подобных представлений о пространстве с мира элементарных частиц на макроуровень?

Физическое пространство является ареной, на которой развёртываются и в рамках которой описываются для наблюдателя все физические взаимодействия. Также пространственные представления являются инструментом визуализации процессов происходящих в сущем. «Система отсчета, с одной стороны, представляет собой как бы мизансцену, на фоне которой разворачиваются события, с другой стороны, – это своеобразный физический прибор, предназначенный для выполнения некоторых измерений, и, как таковой имеет нечто общее с любым, обычным, физическим прибором. Так, например, вольтметр имеет физическую основу – базис, состоящий из магнита, рамки с обмоткой, стрелки и т.д. Но этот базис превратится в физический прибор, пригодный для измерений, только после того, как будет осуществлена его градуировка, которая должна быть, в принципе, любым, но однозначным образом зафиксирована на его шкале. Точно также и система отсчета должна иметь физический базис – набор, определенным образом движущихся или неподвижных, тел, стандартных представлений и часов» [234, с. 89]. Конечно, физические взаимодействия, например между Луной и Землёй, предзаданы бытию как нечто сущее-само-по-себе, но наличным, пригодным для использования материалом (в том числе в научной деятельности) они становятся только после их осознания мышлением. Существенно упрощая понимание процесса, можно сказать, что осознание превращает их из «вещей-в-себе» в «вещи-для-нас».

Задача использования физического объекта требует определённого его размещения в индивидуальном бытийном пространстве. Двумерная модель пространства восприятия импульсов сущего (имеющая форму плоской поверхности «картины» реальности) требует «калибровки» – то есть «расслоения» пространства и придания ему объёма. Возникающие пространства физических тел и полей связаны с «базовой поверхностью» первичного восприятия, к которой пристраиваются различные слои дополнительных пространств, различным образом приближающих и отдаляющих физические фе-

номены. Калибровочные поля определённым образом связывают пространство движения различных частиц с базовым пространством «поверхности» восприятия. В теории расслоенных пространств отличие различных типов физических взаимодействий проявляется как различие в геометризации «полей» этих взаимодействий. Важнейшей целью современной физики становится построение единой геометрии физических взаимодействий, в рамках которой было бы возможно однообразно описывать физические явления. Эта задача сформулирована в математике как идея построения единой «теории симметрий», идея построения концепции нового пространства, вместо классического трёхмерного пространства классической физики.

В общей теории относительности пространственные характеристики физического наличного бытия зависят, в конечном счете, от распределения масс материальных точек. Структура пространства образуется тогда, когда каждое тело занимает своё «естественное» место, в котором силы гравитационного притяжения уравновешиваются. На основании «вторичности» пространства по отношению к распределению масс объектов внутримирного сущего создаются теории, в которых пространственно-временные характеристики физических объектов исключаются из числа базовых характеристик физических объектов познания. На наш взгляд, это неверный подход, так как в процессе познания всё же невозможно выйти за рамки сознания, в том числе и за рамки пространственно-временных представлений. Даже если удастся доказать, что пространство не является чем-то сущим самим по себе, а лишь априорной формой чувственности (как утверждал Кант), то это не изменит того факта, что сущее может быть *для нас* только пространственным, поскольку мы не в силах наблюдать и использовать сущее-само-по-себе вне образов наличного бытия.

Изучение формирования структуры пространства остаётся важнейшей задачей современной философии физики: «В то время как

соединение этих понятий [пространственно-временных понятий, с одной стороны, и динамических законов сохранения – с другой] в единую картину причинной цепи событий составляет сущность классической механики, то обстоятельство, что исследование "дополнительных" явлений требует взаимоисключающих экспериментальных приспособлений, освобождает место для закономерностей, недоступных пониманию в рамках такого описания» [71, с. 188–189]. В последнее время модной является теория Роджера Пенроуза, в которой первичным элементом пространственных представлений объявляется четырехмерный импульс так называемого «твистора». Из взаимодействия двух твисторов возникает четырехмерный (воспринимаемый чувствами) импульс частицы. Совокупность импульсов создаёт в воспринимающем их сознании пространственную картину сущего, воспроизводящую для индивида взаимодействия внутри самого сущего. На наш взгляд эта теория, несмотря на ряд интересных следствий, не решает основной проблемы – проблемы структурирования пространства. Непонятно, как импульс становится четырехмерным.

Более эвристичным нам представляется доказательство российским математиком Перельманом гипотезы Пуанкаре о гомеоморфности трёхмерной сфере всякого односвязного компактного трёхмерного многообразия без края. В соответствии с этой теорией, всякое физическое тело в трёхмерном пространстве (то есть в пространстве нашего восприятия сущего) обладает пространственными характеристиками безграничной трёхмерной сферы. Гипотеза Пуанкаре утверждает гомоморфность восприятия сущего, имеющую исток в самом сущем и в бессознательном способе его восприятия, неожиданно подтверждая известный тезис Парменида о шарообразности бытия сущего. В этой гипотезе не говорится о существовании физических сущностей как трёхмерных сфер до их осознания. То есть она не стремится к натурализации теоретических представлений, напротив, она лишь рассматривает общие модусы формирования про-

странства наличного бытия, универсальные пространственные формы структурирования сущего в мышлении.

Итак, современные исследования убедительно демонстрируют, что пространственные представления не заданы априорно, а конституируются самим человеком в процессе жизнедеятельности как наиболее удобная структура оперирования физическими объектами. В частности, наиболее перспективным в плане *математической формализации* процесса структурирования пространства нам представляется реляционная концепция пространства-времени, разработанная российским учёным Ю.С. Владимировым [91]. Теория Владимирова является продолжением развития идей «предгеометрии» Дж. Уилера, теории твисторов Р. Пенроуза и других. В качестве теоретического фундамента новой геометрии физических взаимодействий предлагается концепция «бинарной геометрофизики», основанной на системе бинарных систем комплексных отношений соответствующих рангов. Отношение между двумя физическими объектами являются в этой теории элементарными конструктами пространственно-временных представлений. *«В бинарной геометрофизике <...> полагается, что априорно заданного классического пространства-времени нет, однако имеются наборы фазовых вкладов в парные отношения между любыми парами объектов (элементов). Задача состоит в том, чтобы показать, как из огромной совокупности отдельных фазовых вкладов получить вещественные парные отношения, соответствующие классическим пространственно-временным отношениям»* [91, с. 481]. Здесь говорится об определяющем влиянии сущего-самого-по-себе на формирование элементарных пространственных представлений, возникающих в процессе взаимодействия двух физических сущностей. Определение расстояния между физическими объектами обусловлено немгновенностью распространения фотонов и восприятием света индивидом. Люди обладают способностью зрительно фиксировать изменение частоты и интенсивности светового излучения, и строить на основе зрительного

опыта свои представления о форме и пространственной расположенности физических объектов относительно друг друга.

В современной физике фундаментальной постоянной является скорость света в вакууме, именно относительно которой только и возможно всякое измерение интенсивности перемещения тела в пространстве и измерение его энергии. Этот тезис подтверждается тем, что в теории относительности Эйнштейна формула полной энергии физического тела $E = mc^2$ практически идентична формуле импульса тела $p = mV$. Общая энергия тела измеряется относительно скорости света, так же как скорость тела и его размер. Свойства света, таким образом, – универсальная мера отсчёта при осознании пространственной представленности физического сущего. Такой же неизменной мерой является гравитационная постоянная в формуле всемирного тяготения Ньютона. Это указывает на фундаментальность свойств света и гравитационной постоянной в пространственном структурировании сущего.

Материальная по своему происхождению система отношений между физическими сущностями в процессе деятельности индивида учреждает структуру наличного бытия и структуру познания сущего. Чем дальше тело, тем больше сил необходимо приложить для его достижения. *Пространство – форма представленности сущего, его физическое тело*, в котором только возможно различать другие физические тела, выделяемые и структурированные сознанием в общем потоке ощущений. Бытие сущего-самого-по-себе пространственно-размерно, то есть бытие наличествует, прежде всего, как пространственно-определённое. Определение расстояния между физическими сущностями определяется способностью индивида визуально различать *значимые* объекты. Физическая сущность как «тело» имеет место в наличном бытии относительно других сущностей и соответственно этому занимает место в пространстве. При этом пространство – не только «вместилище» тел (представление, формируемое гео-

метрической интерпретацией), но само является телом, чем-то бытийно сущим, относительно которого только и возможно измерение скорости перемещения. Пустота так же материальна, как и вещество – точка зрения, отстаиваемая в квантовой механике.

§4. Объективность и объектность познания сущего

Большинство физиков исходят в понимании природы из механической парадигмы, в которой физическое сущее представлено рациональному субъекту как нечто подсчитываемое и структурированное. Сущее-само-по-себе (ещё не осмысленное сущее) и мышление при этом «выносятся за скобки» как пустые абстракции из-за их ненаблюдаемости. Однако перед физиками неизбежно встаёт вопрос о происхождении «объективной реальности» – физической действительности. Эта реальность действительно объективна, поскольку состоит из взаимодействующих *объектов познания* – сущностей наличного бытия; она также является истиной бытия, поскольку представляет собой ценностный образ находимого сущего – материал для деятельности. *Но объективная реальность не существует отдельно от мышления.* Поэтому задачей физической теории становится преодоление абстрактности онтологии физики Нового времени, её оторванности от контекста практического освоения и изменения сущего. Такая задача ставит перед физикой неизбежные «метафизические» вопросы. «Старое разделение мира на объективный ход событий в пространстве и во времени, с одной стороны, и душу, в которой отражаются эти события, – с другой, иначе говоря, картезианское различие *res cogitans* и *res extensa* уже не может служить отправной точкой в понимании современной науки» [108, с. 303–304]. Отчуждённая от самости бытия, абстрактно понятая «объективная реальность» должна возвратиться к своим живительным бытийным истокам.

Принципиальным для сторонников классической физической парадигмы является вопрос об «объективности» квантовой механики.

Они готовы признать, что объекты квантовой механики существуют независимо от сознания наблюдателя, но участие мышления в становлении квантовомеханической действительности категорически отрицают и относят к мистике: «Материал квантовой механики дает основание для обоснованной и последовательной критики только идеи "сущего самого по себе", объекта, который существует независимо от экспериментальной установки, но вовсе не идеи существования объекта вне и независимо от сознания» [246, с. 99]. «Объект» в переводе с латинского языка обозначает то, на что направлено внимание и устремление индивида. Очевидно, что речь в данном случае идёт о внимании мышления. Таким образом, исходя из смысла категорий объекта и мышления, а также стремясь к научной строгости и логической непротиворечивости выражения мысли, мы должны утверждать, что *объект* (но не сущая-сама-по-себе вещь) не может существовать вне процесса мышления. Вне мышления же существует только сущее-само-по-себе, то есть то, что существует само по себе. Осмысление находимого в процессе познания сущего создаёт «объективное» бытие (в классической немецкой философской традиции называемое «Dasein» – «наличным бытием»). Объективное бытие – это, таким образом, не сущее-само-по-себе, а *уже осмысленное и осознанное* действительное сущее. Непонимание этого тонкого момента создаёт недопонимание между физиками и философами.

Е.А. Мамчур, борясь с доктриной эпистемологического релятивизма, выделяет две противоположных точки зрения на проблему «объективности»: «Одна из них [проблем эпистемологии] это проблема *объектности* описания (термин Э. Шредингера), т.е. описание реальности такой, какой она существует сама по себе, без отсылки к наблюдателю. Другая – проблема объективности в смысле адекватного описания действительности. В методологическом сознании оба понятия часто оказываются неразличимыми, как бы "склеенными", хотя на самом деле речь идет о разных вещах. И это порождает

путаницу в аргументации и спорах» [186, с. 125]. Всякое естественнонаучное знание «объектно», поскольку объектом исследования является независимое от сознания индивида сущее, и «объективно» в смысле стремления к адекватности научных суждений действительности. Мы говорим об «объективности» истины в смысле направленности мышления на изучение сущего-самого-по-себе, но сам термин «объективность» по отношению к истине представляется неудачным, так как он может создавать иллюзию существования истины как объекта действительного бытия. Кроме того, само словосочетание «объективная истина» является тавтологичным, поскольку, по крайней мере, в научном познании, истина всегда объективна, то есть относится к суждениям об объектах (сущностях) изучаемой реальности.

Было бы правильным, на наш взгляд, в качестве основной характеристики научной рациональности рассматривать не оппозицию объективности – субъективности, а оппозицию «истина – ложь». В последней оппозиции ложь понимается именно как «субъективная» кажимость, не имеющая подтверждения в практике обращения с сущим, представленным как наличная объектность. Дело в том, что всякое суждение объективно в том смысле, что высказывается об объекте (сущности), но не всякое так понятое объективное суждение истинно, поскольку о наличном бытии объекта могут высказываться и ложные суждения (неадекватные действительности и бытию индивида в целом). В новоевропейской метафизике истина определяется рациональным субъектом, ставшим центром мироздания; а интерпретируется истина как адекватное отношение «субъекта» к «объекту». В крайнем случае, истинность знания сводят к его «объектности», то есть понимают истинное познание как независимое от наблюдателя и условий наблюдения исследование. Мы не согласны с такой интерпретацией, ведь истина не есть отношение или материальный объект, она непосредственна как бытие сущего-самого-по-себе и необходима как действительность.

О действительности как непосредственной истине сущего говорится в античной метафизике. Связь истины с бытием (соответственно, и с сущим) проводится Аристотелем последовательно во всех его работах по логике. Например, в определении силлогизма: «Силлогизм же есть *логос*, в котором каким-то положенным с необходимостью *сопутствует что-то другое* для положенных, благодаря их [т.е. положенных] бытию» [*Aristoteles. An. Pr.24b 18–22*]. Исходные посылки силлогизмов выражают то, что «не может быть иначе», то есть существует необходимо как что-то действительное. «Вещь, по видимому, – каким-то образом причина бытия истинного логоса; ибо из-за бытия или не[бытия] вещи логос [суждение] сказывается истинным или ложным» [*Aristoteles. Cat.14b 19-22*]. В работе «Об истолковании» Аристотель пишет: «Сущее, когда оно есть, необходимо есть; точно так же и не-сущее, когда его нет, необходимо не есть» [52, с. 102]. Когда сущее обнаруживается в действительности (становится «объектом»), его бытие для индивида становится осознанно необходимым (*αναγκαιον* – естественные потребности, принудительное, насильственное, мучительное). До Аристотеля на истину как бытие сущего указывал и Платон: «Οὗτος ος ἀντά ον τάλέγήως ἐστίν, ἀληθής ος δ' ἀνώς ουκ ἐστίν, ψευδής (вот кто говорит о сущих как о том, что есть, *истинно говорит; кто же, как о том, что не есть, – ложно*)» [*Plato. Crat. 385b*].

Ложным, на наш взгляд, является следующее утверждение Лейбница: «Истины разума необходимы, и противоположное им невозможно; истины факта случайны, и противоположное им возможно» [170, с. 418]. *Истина необходима* в любом случае, что бы мы ни понимали под «истинами разума» и «истинами факта», причём необходима всегда с учётом временного фактора. Что же касается возможности противоположного истине, то, согласно известному принципу, «возможно всё», а значит «истины разума» и «истины факта» в этом отношении не отличаются. Само разделение на эти два вида рода истин показывает зависимость учения Лейбница от

картезианской философской парадигмы, разрушающей имманентную связь между сущим и бытием, существовавшую в античной философии. Разрушающей, в том числе и в логике, где суждения о действительности сущего рассматриваются как исходные посылки истинных умозаключений. «Речь о чем-то так же истинна, как и это нечто» [52, с. 102]. «Бытие» как связка суждения означает единство различаемого в суждении сущего-самого-по-себе и мышления, ведь мышление и есть «начало» бытия (но никак не сущего-самого-по-себе). Суждение выражает состояние мышления как его истину. Сущее истинно не само по себе, но только в его выражении в мышлении. С изменением знаний о сущем меняются способы его использования, и, следовательно, значения различаемых индивидом сущностей и их ценность для индивида. Обогащение знаний о мире происходит не путём простого накопления фактических знаний, а путём перестройки всей системы знаний и сменой ценностных установок учёных при обращении с сущим. Меняются принципы и идеалы познания, что наиболее ярко проявляется во время научных революций.

Современное естествознание постепенно отказывается от абсолютизации объектности научного познания, что мы наблюдаем на примере развития квантовой физики. Одновременно оно приходит к признанию важной роли учёного в процессе познания. Учёный становится не *пассивным* наблюдателем и «зеркалом», отражающим сущее, а подлинным субъектом познания, понимаемого теперь как деятельность, имеющая определённую цель и ищущая способы реализации этой цели. В квантовой механике элементарный акт восприятия физического явления основывается на фундаменте ценностного освоения сущего, поскольку квантовая механика возвращает в физику наблюдателя-практика, его *отношение* к «мироокружному» сущему. Поэтому в настоящее время непродуктивно, на наш взгляд, из последних сил цепляться за устаревшие, во многом продиктованные идеологической борьбой с «буржуазной» философией, формы представления и решения эпистемологических проблем. Необходимо

и дальше прояснять и уточнять терминологию, используемую в философии науки и онтологии.

«Объектность описания», как «отражение» сущего, невозможна, но вот об объективности в смысле «адекватности теоретического описания реальности действительному положению дел в мире <...>, можно смело утверждать, что квантовая теория объективна в той же мере, что и классическая физика» [186, с. 127]. *Реальность* сущего, безусловно, объективна (сущностна), также объективен квантовомеханический мир (поскольку является объектом познания), но это не противоречит конститутивной роли мышления в становлении «объективной реальности» (в кавычках, потому что реальность всегда объективна, поэтому добавление прилагательного «объективной» тавтологично). Ещё раз повторим, что отказ от неудачного, на наш взгляд, термина «объективность» для обозначения истинности познания, не означает отказа от понимания истинности как «адекватности знания действительности». Знание *должно быть* адекватным бытию, в этом его смысл и телос. Однако новоевропейская терминология, описывающая эту адекватность, несколько устарела, что постоянно подчёркивается как многими современными философами, так и современными физиками-теоретиками.

Также неудачен, с нашей точки зрения, термин «субъективное бытие», поскольку, если понимать под «субъективностью» индивидуальность бытия, он является тавтологичным, ведь бытие – всегда бытие индивида. Кроме того, употребление термина «субъективное» неуместно, так как «субъективное» переводится на русский язык как «лежащее внизу». Если индивидуальное бытие назвать «подлежащим», то все качества, роды и виды должны сказываться о нём как о своей основе. Но разве не является такой онтологической основой познания материальное бытие сущего-самого-по-себе? Традиционно, начиная с Аристотеля, «подлежащим» суждения называют какие-либо сущности, но не индивида, размышляющего о сущностях.

Согласно новоевропейской традиции, принято различать познавательный и ценностный подходы к познанию действительности. Под первым понимается построение «объективно истинной» картины действительности, выявление предзаданных причинно-следственных зависимостей; под второй – *субъективный* (основанный на личных предпочтениях) выбор цели, норм поведения, когда ценность выступает как психологическое основание выбора. Результаты познавательной деятельности – знания, картину действительности – учёный Нового времени стремится представить максимально «очищенными» от таких «субъективных» факторов. Мы же утверждаем, что ход познавательной деятельности определяется, в том числе и определёнными потребностями и стремлениями индивида. Свойства вещей исследуются в науке, в конечном счёте, для их использования в практической деятельности, для решения встающих перед индивидом проблем. То, что помогает решать такие проблемы, становится положительно окрашенным знанием, то, что мешает – отрицательно окрашенным и не приносящим удовлетворения. Ценностное отношение фиксирует на предсознательном уровне положительные и отрицательные ориентиры, образующие сложную систему разнообразных методов достижения определённых целей познания. Эта система ориентиров задаёт ценностную структуру научных теорий.

Плюралистичность истины, отказ от понимания наблюдателя как инстанции, устанавливающей истинность суждений о физическом мире, ведут к релятивизму. Если релятивистская точка зрения верна, то не должно существовать никакого «кросс-парадигмального» содержания, составляющего единую основу всех сменяющих друг друга научных парадигм. Но такое содержание существует. Мы утверждаем, что принцип детерминизма, например, остаётся неизменным в квантовой механике, а все разговоры физиков об его крахе являются следствием непонимания онтологической структуры бытия и ской сути детерминизма. Чаще всего под индетерминизмом квантовой механики понимается невозможность точно предсказать

поведение квантовых объектов. Но если мы выходим за рамки абстрактных теоретических построений и изучаем постоянно меняющуюся действительность, то *абсолютно точно предсказать будущее вообще невозможно*. Например, невозможно предсказать эволюцию в животном мире.

Принцип причинности – это один из основных принципов упорядочивания знаний (корень «чин» имеет значение «порядок»), когда для каких-либо явлений ищутся определённые основания. Такие основания должны быть «ближайшими», то есть максимально конкретным и раскрывающими суть явления. Поиск причин конституирует онтологическую структуру бытия, упорядочивает знания о нём. Квантовая теория, в её, так называемой, «стандартной интерпретации» не предсказывает, в какой точке пространства в данный момент времени находится элементарная частица, поскольку может предсказывать лишь вероятность такого нахождения. Однако это не является основанием для объявления квантовой физики индетерминистской. Всякое физическое явление имеет своё основание в сущем-самом-по-себе, а, значит, имеет свою причину бытийного существования, познание которой формирует истинные знания об этом явлении. Но часто мы этих причин актуально не знаем. Об этом говорил Лейбниц в формулировке закона достаточного основания: «Ни одно явление не может оказаться истинным или действительным, ни одно утверждение справедливым, – без достаточного основания, почему именно дело обстоит так, а не иначе, хотя эти основания в большинстве случаев вовсе не могут быть нам известны» [169, с. 455]. Незнание причин явления не означает несуществования таких причин.

Камнем преткновения для многих учёных-естествоиспытателей становится следующий вопрос о физическом сущем: «Но, спросим себя, если нет *никакой* формы, *никакой* сущности, то что же тогда выступает из потенции? Что и как описывается в квантовой электро-

динамике – если *нет ничего*? Чему же мы придаем тогда какие-то характеристики – заряд, массу и т.д.?» [246, с. 125]. Попытаемся ответить на эти вопросы следующим образом:

1. У сущего-самого-по-себе нет формы, оно не является сущностью-понятием, но именно оно составляет содержание потенциального бытия. Есть сущее-само-по-себе, и именно оно «выступает» из потенциальности, становясь действительным бытием, имеющим определённую форму. «Есть актуальное – то, что мы видим здесь и сейчас. Однако существует ряд феноменов, где пространственно-временное описание неприменимо. Это мир квантовых феноменов. Вся квантовая нелокальность связана с проявлением именно этого модуса. То, что мы видим – это своеобразная «проекция» <...> Первична не информация, а конкретное материальное окружение» [222, с. 48]. Потенциальность не есть сущее, а лишь одна из его характеристик. Сущее потенциально, но бытийную форму действительности ему придаёт познание, различающее в сущем отдельные сущности. «Никакое элементарное явление нельзя считать явлением, пока оно не наблюдалось» [267, с. 551]. То есть *актуальной* сущности нет до и отдельно от познания, как нет и возможности самой по себе, поскольку потенциальность определяется лишь по отношению к действительности. Из потенции выступает в действительность не форма, а сущее.

2. В квантовой механике структурируется физическое сущее, на основе опытных данных создаётся его математическая модель. До познания существует *неопределённое сущее*. В современной физической теории ближе всего к нашему пониманию физического сущего стоит концепция вакуума в квантовой физике. Вакуум понимается современными физиками не как абсолютная пустота, а как низшее («основное») энергетическое состояние квантованного поля, то есть как состояние чистой потенциальности. Как сущее-само-по-себе (вместе с мышлением) порождает мир наличного бытия, так же вакуум порождает физические частицы. До восприятия такие частицы существуют как «виртуальные». В «пустом» пространстве «тёмной

материи» (сущего-самого-по-себе) происходят так называемые нулевые (ненаблюдаемые) колебания полей. Процесс становления в квантовой теории поля может быть метафорически представлен как «вырождение вакуума» при спонтанном нарушении симметрии. Материальность вакуума доказывается в физике так называемым «эффектом Казимира» – вызываемым флуктуациями вакуума взаимным притяжением близкорасположенных незаряженных тел различной геометрии. В физическом вакууме идёт непрерывный процесс рождения и поглощения виртуальных (пока ненаблюдаемых) частиц. Нулевые колебания (флуктуации) вакуума могут служить матрицей всех квантовых физических явлений.

3. Характеристики физическим сущностям не придаются, а находятся в процессе различения как их свойства и качества. *Открытый* протон движется, обладает массой и импульсом независимо от познающего. Открытие (как процесс познания) делает физические сущности из возможных действительными, придаёт им форму. «Но все значения, имеющие отношение к способности [возможности], относятся к ее первичному смыслу, а это есть начало изменения вещи, находящееся в ином или в ней самой, поскольку она иное» [51, с. 164]. По нашему мнению, в данном случае Аристотель говорит о значениях сущего-самого-по-себе, воспринимаемом сознанием индивида как нечто материальное (порождающее), и «иное» по отношению к нему. Говоря языком квантовой механики, сущее как потенциальное бытие находится в состоянии суперпозиции. Сознание, безусловно, не влияет на протекание физических процессов непосредственно (опосредованно влияет через труд), поскольку физическое движение имеет своё начало лишь в сущем-самом-по-себе, а сознание влияет только на понимание физических процессов. опыты по интерференции электромагнитных волн доказывают, что изменения условий таких опытов полностью меняют их результаты. Современное естествознание «описывает и объясняет природу не так просто, что она является как бы сущей "самой по себе". Она скорее является частью взаимной игры между природой и нами самими» [26, с. 66].

Как мы говорили выше, новоевропейская наука сузила материальный мир лишь до бытия «объективного» (наличного), не видя разницы между наличным бытием и сущим-самим-по-себе. Квантовая механика возвратила физиков к античному пониманию физической реальности, которое включает как необходимые моменты сущее-само-по-себе и мышление этого сущего. «Мы как бы вводим субъективный элемент в теорию» [26, с. 34]. «Модифицированная логика квантовой теории неизбежно влечет за собой модификацию онтологии» [108, с. 161]. Однако при ближайшем рассмотрении оказалось, что попытки построения новой квантовомеханической онтологии модифицируют только новоевропейское понимание физической реальности, но не основ онтологии, сформулированных ещё в античности. Модификация затрагивает сферу понимания законов физического мира учёными естествоиспытателями. К такому же выводу приходят сами физики: «Классическая логика оказывается существенно необходимым (и неустранимым) элементом в построении всего каркаса квантовой теории» [31, с. 231]. На основании глубокого анализа интерпретаций квантовой механики А.Ю. Севальников утверждает, что «рассматриваемые "неореалистические" трактовки, указывая на те или иные аспекты квантовой механики (будь то целостность (Бом), возможность или даже нелокальность), оставляют без изменения основной принцип "классичности" – идею субстанциальности» [246, с. 144]. Активное неприятие естествоиспытателями тезиса о «созидании» сознанием реальности имеет причиной, по нашему мнению, его слишком прямолинейную трактовку. Научная рефлексия создаёт мысленный образ, научную картину находимого мышлением сущего, но, конечно же, не создаёт само сущее – ведь сущее существует независимо от его осознания. Тут существует тонкая грань между сущим-самим-по-себе и бытием этого сущего для сознания, часто неосознаваемая учёными естествоиспытателями.

Понимание времени как «числа движения» также остаётся неизменным в квантовой механике. «Все утверждения КМ имеют сле-

дующий вид: если теперь, в момент времени t , провести некое измерение, то с вероятностью p его результат окажется равным a . Все статистики квантовая механика описывает как функции одного точного временного параметра» [308, с. 265]. Сохранение понятия «стрелы времени», вообще «выделенный статус» времени в квантовой механике свидетельствует о фундаментальности понятия *движения*, ведь время, на наш взгляд, производно от движения и является мерой осмысления его процессуальности. «Время есть мера движения и нахождения [тела] в состоянии движения» [53, с. 152]. Необратимость времени в квантовой механике связана с необратимостью движения сущего, осмысляемого как становление бытия.

Нельзя, на наш взгляд, согласиться и с утверждением об особом характере существования квантово-механических объектов в сравнении с объектами классической физики. Различение актуального и потенциального бытия, например, универсально. Становление и осмысление наличного бытия микрообъектов ничем не отличается от осмысления макрообъектов, кроме момента необходимости использования технических устройств для фиксации существования микрообъектов и наблюдения за ними. Так же как и для описания макрообъектов, в квантовой механике используются эмпирические методы познания, индукция и анализ.

Заключение

Сущее в квантовой физике бытийно существует *относительно* прибора (которым могут считаться и органы чувств человека), а не само по себе – это важнейшее *метафизическое* положение новой, постнеклассической физики. Микрочастица становится доступной познанию только во взаимодействии с прибором. Прибор преобразует сущую-саму-по-себе сущность в бытийную сущность, означает воздействие сущего и тем самым обуславливает пригодность сущего. Физическая сущность существует для сознания как знак, но знак,

укоренённый в сущем. Различаемый знак открывает сущее в горизонте его использования. Описание физического мира на основе принципа его относительности к сознанию позволяет точнее понимать и эффективнее использовать информацию о микрообъектах, чем это было возможно в рамках пространственно-временных абстракций классической физики. Новые принципы познания природы привели к усовершенствованию математического аппарата физически: теории линейных операторов, их собственных значений, теории групп, бинарных отношений и так далее. Новый математический аппарат представляет мир не как зеркально «отражённый» в сознании, а как, прежде всего, вероятностный и потенциальный, и таким образом восстанавливает в правах физику Аристотеля.

Всё меньше становится пропасть между естественнонаучным и философским пониманием бытийнонаходимого сущего. В описании микромира, например, стало использоваться понятие потенциального бытия, и, как следствие, понятия вероятности. В любых условиях наблюдения взаимодействие «физического объекта» и наблюдателя, приводящее к осознанию существования этого объекта, не является предопределённым, а лишь вероятно и потенциально. Возможно практически бесконечное число таких взаимодействий, о чём говорит и гипотеза статистической механики о равенстве «априорных вероятностей» любых состояний изолированной системы. Изолированная система в равновесии *может* с равной вероятностью находиться в любом из возможных состояний. «Все изменяется из сущего в возможности в сущее в действительности <...> [можно сказать], все возникает из сущего, однако из сущего в возможности, а не из сущего в действительности» [51, с. 301]. Строго говоря, физическая сущность не существует как наличная до её осознания, она существует как неопределённое сущее, фундирующее материальность бытия. Материальное бытие характеризуется, таким образом, как бытие потенциальное, становящееся актуальным в процессе становления наличного бытия, когда сущее предстаёт

сознанию как физическая данность и необходимость. В исследовании сущее раскрывается учёному, задаёт материал и метод своего понимания и использования. *Такое раскрытие сущего в практике познания и есть его истина.*

Квантовая механика в новом свете представила старые проблемные вопросы онтологии познания. Онтология показывает, как человеческое мышление осваивает сущее, подчиняет его; а также праксиологию такого подчинения, в которой бытие сущего с самого начала имеет ценностный характер. Что такое борьба «интерпретаций» в квантовой механике, как не создание новой онтологии физики, отличной от «классической» картезианско-ньютонической принципиально новым пониманием бытия сущего? В своё время немецкая классическая философия совершила революцию в новоевропейской онтологии, и подготовила методологическую базу для революции в естественных науках. Успехи современного естествознания доказывают продуктивность этой революции. «Изменение ценностных установок в эпоху постнеклассической науки не меняет фундаментальные нормы научной деятельности, остающиеся инвариантными со времён античности. Меняется их исторически конкретное понимание и воплощение в научной практике соответственно специфике предмета научного исследования и способа обращения с сущим. В этой [квантовой] теории изменились представления об объектности описания, но не об объективности» [187, с. 271]. Что мы и попытались продемонстрировать на примере формирования методологии познания квантовой механики. Логический анализ сущностной основы научного познания мы проведём в следующей главе. Сейчас лишь отметим, что *объективность, понимаемая как действительное бытие сущего, остаётся основанием установления истинности научного познания.*

Глава 4

ЛОГИКА ИНТЕРПРЕТАЦИИ СУЩЕГО

§1. Сущностные основания логической системы Аристотеля

Мысль о том, что истинное мышление – это мышление, фундаментальное сущим, проводилась, как мы показали выше, уже в самых первых философских концепциях. Поэтому известный философ Черняков с полным правом утверждает, что «логика – всегда уже онтология, сторона онтологии» [299, с. 93]. Онтология – логос (понимание) сущего (ὄν). В данном параграфе мы попытаемся найти решение проблемы онтологических оснований логики в учении основателя этой науки – Аристотеля. Сначала мы определимся со смыслом специфической терминологии аристотелевской логики. Её доскональный разбор содержится в работах двух выдающихся современных отечественных аристотелеведов – А.Г. Чернякова [299] и Е.В. Орлова [214]. Заметим предварительно, что Аристотель не создавал формальный метаязык логики (как логические позитивисты), ему важно было показать то, как достигается истина бытия сущего в обыденной речи. Выше мы уже подробно рассмотрели вопрос различения бытия и сущего, поэтому в этом параграфе остановимся только на проблеме методов рационализации истины.

Ключевой для понимания онтологической системы Аристотеля является его теория утверждающего высказывания (ἀλόφανσις): «Простое высказывание есть звукосочетание, обозначающее зачинание [присущность] или незачинание [неприсущность] чего-то с различием во времени» [52, с. 96]. Необходимо пояснить, что обозначает термин «зачинание» (υπαρξις). В российских переводах сочинений Аристотеля смысл глагола υπαρξις передавался словом «присущность». Буквальный же перевод данного слова – «подчинение», однако он также не передаёт смысл греческого глагола, так как

в русском языке подчинение предполагает навязывание чего-то так сказать сверху вниз. У греков же $\upsilon\lambda\acute{\alpha}\rho\chi\omega$ обозначает подчиняющее действие чего-то лежащего в основании, чего-то подлежащего (сущности, сущего), поэтому мы будем переводить $\upsilon\lambda\alpha\rho\acute{\xi}\iota\varsigma$ как «зачинание» (приведение в действие). «Собственно говоря, " $\upsilon\lambda\acute{\alpha}\rho\chi\omega$ " в отличие от " $\sigma\upsilon\mu\beta\alpha\acute{\iota}\nu\omega$ " вообще не содержит никакого "при-": этот глагол, который мы переводим как "быть присутим" только следуя устойчивой традиции, имеет такие значения, как ... "причинять", "делать", "класть начало". То, что присуще сущности – это то, что делает эту сущность самой собой, делает ее данной конкретностью» [233, с. 101–102]. Например, высказывание «человеку присуще мышление» значит, что сущность, именуемая нами «человеком», зачинает в нашем бытии такое свойство, как мышление. Возможна и такая интерпретация данного высказывания: «Цельная сущность человека порождает в бытии свойство мышления». В этой интерпретации сущее связывается с его бытийным существованием; связываются не просто сущность-понятие и существование, а сущее-само-по-себе и бытие. В этой связи интересны изыскания Чарльза Кана [Kahn], показавшего происхождение термина «экзистенция» из глагола $\upsilon\lambda\acute{\alpha}\rho\chi\omega$, который в античности постепенно приобрёл значение «существования». «Для того чтобы передать значение $\upsilon\lambda\alpha\rho\acute{\xi}\iota\varsigma$ на латинском языке, Марию Викторину (IV в.) потребовалось ввести новое понятие – *existentia*» [97, с. 66]. Экзистенция, исходя из данной этимологии, есть переход сущего-самого-по-себе в наличное существование. Именно сущее-само-по-себе экзистировует (зачинает), находясь в основании всех движений бытия. В новоевропейской же традиции «*initium*» (« $\upsilon\lambda\acute{\alpha}\rho\chi\eta$ ») самой сущей вещи (зачинающей в бытии свойство вещи), приписали некоему потустороннему «субъекту», превратив её в *интенцию* – стремление к познанию потустороннего объекта.

«Что в звуках [$\phi\omega\nu\acute{\eta}$] – это символы переживаемого [страдаемого] в душе, а письмена – того, что в звуках... Знаки звуков то же, что переживания души, и то же самое – именованные вещи» [52, с. 93].

Сушная-сама-по-себе вещь, суть бытия, символы сути бытия (сущности-понятия) – одно целое для познания. Сущность-понятие – это наличное истинное бытие сути бытия и, соответственно, сущего. Имя же *означает* существующее в душе переживание. Через род и его различие показывают то, *что* лежит в основе наличной сущности – суть бытия вещи. Определение задаёт границы сущего в бытии существования вещи, а интерпретация сущности, выражаемая в категорическом суждении задаёт значение вещи, её «для-того-чтобы», формируя саму сущность как определённое понятие (εἶδος). Аристотель всегда связывает «расчетливость» (логистичность) с расчетом способов и средств достижения цели [214, с. 61].

Исходную форму различения, проводимого сознательным мышлением, Аристотель понимал так: «Все относительно всего либо то же, либо противоречит ему» [*Aristoteles. Met. 1054b 16*]. Этот исходный принцип познания нашёл своё выражение в «законе исключённого третьего». В процессе познания состояний бытия сущности различается как тождественные, как противоположные или как противоречивые. Противоречит чему-то сущему не-сущее, другое сущее ему противоположно. «Поэтому оно ["другое"] (в отличие от "не-тождественного") не сказывается о не-сущем, а сказывается обо всем сущем: ведь всякое сущее и единое есть от природы либо "одно" либо не "одно"» [51, с. 258]. Бытию как чему-то истинному противоречит не-бытие (соответственно не-сущее) как отрицание истины – ложь: «Бытие же как истина и не-бытие как ложь» [*Aristoteles. Met. 1051b 34*]. Некоторое предположение о неявно, но необходимо сущем получается через подведение (ἐπαγωγή) чувственного опыта к знанию общего (на латинском языке калька «ἐπαγωγή» – «inductio»), когда знание качеств наличного бытия сходных в том или ином отношении сущностей, позволяет использовать это знание в качестве общей в отношении этих сущностей посылки умозаключения. Истинность (опора на знание бытия) подведения к знанию общего обеспечивает истинность научного познания (ἐπιστήμη).

Знак тоже есть знак бытия сущего – «то, в связи с сущим [οντων] чего вещь есть или в связи с возникновением чего она раньше или позже стала быть» [Aristoteles. An. Pr.70a 6–9]. Чувственно воспринимаемое, постигаемое нахождением в чувственном наличии, сначала неопределенно – «не показывает, что есть, а что или есть, или нет» [Aristoteles. An. Post.92a 39]. Так познаваемая единичная сущность именуется и интерпретируется, то есть приобретает в процессе познания определённое значение, раскрывающее ценностный по своей природе смысл его бытия для индивида. Имя-знак, приобретенное определённое значение может стать термином силлогизма и использоваться в рассуждениях.

Существует три способа сказывания о сущности: или определением (ὄρος), или свойством (ἴδιον), или сопутствующим качеством (συμβεβηκός). Различая бытие и проводя границы, мы создаём определённую онтологическую систему. В результате вырисовывается некоторая картина действительности – бытие сущего получает очертания. Суть бытия (сущность) вещи выражается в определении бытийных границ (ὄρος) этой вещи. «Ὁρισμός δὲ γίνεταί ἐκ τοῦ σημαίνειν τι ἀναγκαῖον εἶναι αὐτούς» (определение же рождается из обозначения чего-то, имеющего само по себе необходимое бытие) [Aristoteles. Met.1012 a 21–23]. В отличие от свойств и сопутствующих качеств, определение демонстрирует сущую основу подлежащего, то есть является определением сущности, зачинающей наличную сущность. *Различение* сути бытия происходит у Аристотеля по родам, а внутри рода по видам. Определение используется вместо имени сущности, но не для фиксации её наличности, а для определения её бытия как бытия сущего-самого-по-себе. «Определяющее есть логос, означающий "суть бытия"; оно дает или логос вместо имени, или логос вместо логоса, ибо возможно определение и того, что обозначается логосом» [Aristoteles. Top. 101b 38-102a 2]. Имя-знак указывает на сущность, но не является её определением. Определение же выражает истину бытия сущей-самой-по-себе вещи.

В определении род обозначает то, чем сущность есть: «Род есть категориально высказываемое о том, что есть на основании более многочисленных и различающихся по виду <...> то, что подходит для ответа на вопрос, "что есть" предлежащее; как [например] о человеке, когда спрашивают, "что есть?", подходит сказать, что он – животное» [*Aristoteles*. Top. 102a 31–35]. Формально в определении род и вид сказываются о конкретной сущности («что есть») как о подлежащем суждения, по сути же они сказываются о сути бытия сущности.

Общие для всех сущностей-эйдосов роды бытия Аристотель назвал категориями: «В качестве ответа на вопрос "что есть" может следовать ответ, означающий любую из категорий» [*Aristoteles*. Top. 103b 35]. Категории показывают как бы разные аспекты бытия сущности для индивида. Стагиритом различались следующие категории: «что есть, сколько, какое, по отношению к чему, где, когда, находится в каком-то положении, обладать, творить, претерпевать» [*Aristoteles*. Top. 103b 21–23]. Первая сказывается о сути бытия и роде сущности, вторая – о количестве, третья – о качестве, четвертая – об отношении с другими сущностями, пятая – о месте, шестая – о времени, седьмая – о состоянии, восьмая – об обладании, девятая – о творении (в противоположность физическим сущностям, существующим сами по себе), десятая – о претерпевании (о том, как меняется целостная сущность). Суть бытия и сущность сказываются о сущем-самом-по-себе непосредственно, другие же категории сказываются о бытии сущего, то есть тоже о сущем, но опосредованно – через его наличную бытийную представленность в различных родах сущности. Суть и сущность невозможно выразить непосредственно как картезианскую картину сущего, но лишь в качестве опосредованно формирующейся в мышлении картине мира сущего, которая становится единственно доступной мышлению и использованию изображением мироокружного сущего (пользуясь терминологией Хайдеггера). Категории – это доступные индивиду способы понимать сущее, говорить о вещах, выражая их смысл и способы существования для индивида.

В отличие от определения, предикат суждения показывает значимые для индивида свойства сущности или её значимые *сопутствующие качества* (συμβεβηκός). Обычно термин «συμβεβηκός» переводят словом «привходящее», однако в этом случае возникает путаница, поскольку и греческое слово «ἐπεισόδιος» которое не синонимично «συμβεβηκός», также буквально переводится как «привходящее». Поэтому Е.В. Орлов предлагает переводить термин «συμβεβηκός» как «сопутствующее» [214, с. 143]. Это то, что «может чему-нибудь одному и тому же присуще и не присуще; например "сидеть" может быть присущим и не присущим кому-то тому же» [Aristoteles. Top. 102b 4–9]. Причина сопутствующего не определена и случайна, а *необходимое* качество, которое не может быть по-другому, называется «свойством» (ἴδιον, в латинском переводе – attribute). Умозрительные качества, даже зачинаемые какой-либо сущностью, всегда являются сопутствующими, так как хоть косвенно и зачинаются сущим-самим-по-себе, но сказываются о нём не всегда, а, значит, не являются его свойствами. В качестве примера такого сопутствующего Аристотель приводил качество «иметь два прямых угла» для треугольника. Треугольник не есть нечто сущее, существующее независимо от мышления, поэтому его качества не существуют с необходимостью, и, значит, не являются свойствами, а сопутствующими [Aristoteles. Met. 1025a 30–32]. В искривлённом пространстве Римана, например, сумма углов треугольника отличается от 180 градусов.

Как и свойство, сопутствующее качество сказывается о сущности, но, в отличие от свойства, сопутствующее *не всегда* присуще какой-либо сущности, а значит не «антивысказывается» о ней. Антивысказывание есть при условии: если есть В, есть и А, а если есть А, есть и В. Свойства не выражают определение сущности, а «антивысказываются» о ней по схеме: если есть некая сущность, то она зачинает определённое свойство, а если есть определённое свойство, то, значит, есть и соответствующая зачинающая его определённая сущность. Е.В. Орлов замечает в связи с этим: «Разница между свойст-

вом и определяющим в том, что "определяющее" означает суть бытия, а "свойство" не означает суть бытия. Современные философы в большинстве своем скептически относятся к "сути бытия", к самой возможности ее выделения. Поэтому аристотелевская дистинкция "определяющее – свойство" сегодня непопулярна» [214, с. 159].

Свойство (ἴδιον) и сопутствующее качество (συμβεβηκός) занимают в суждении место сказуемого (предиката). Для примера возьмём суждение «этот стол жёлтый». «Жёлтый» в данном случае – антивысказывающееся свойство (в общем суждении «стол жёлтый» качество «жёлтый» было бы сопутствующим), но не определение стола. Определение сути бытия сущности «стол» даётся через категориально высказываемый род, становящийся «жёстким десигнатором» вещи, и через видовое отличие, различающее данную вещь от сходных с ней по роду. Так определяется бытие сущности «стол» среди других сущностей. Но важно понять и внебытийное существование сущности, то есть понять её как нечто сущее-само-по-себе. Однако формального определения внебытийного существования сущего дать невозможно, возможно лишь указать на обозначаемость этого сущего в определении. Определение вообще выражает не имя, а то, выражением чего является имя, то есть того, что вызывает некое состояние мышления (бытия), обозначаемого в свою очередь именем какой-либо сущности.

Свойство сущности и сущность «антивысказываются», и в некотором смысле свойство тоже выражает суть бытия определённой сущности. Суть бытия человека, например, выражается в определении «homo sapiens» (разумный примат), но разумность есть и свойство человека, поскольку антивысказывается с ним: то есть всякий человек разумен, и всякое разумное существо – человек. Кроме того, всякое сопутствующее относительно общего понятия становится свойством относительно единичной сущности: «сопутствующему ничто не мешает когда-то и по отношению к чему-то становиться

свойством; например, "сидеть", будучи сопутствующим, когда сидит кто-то единственный, будет свойством» [*Aristoteles*. Top. 102b 20–26]. Свойства, в отличие от сопутствующего, как бы прибавляются к содержанию рассматриваемой сущности, благодаря чему сущность становится *синтетической*. Так образуется полное понятие объекта познания, – а именно через познание его свойств и сопутствующих качеств, определённых именно как свойства и сопутствующие качества сущей-самой-по-себе вещи. Свойства – необходимые признаки вещей, поэтому свойство можно назвать «жёстким десигнатором» сущности и, соответственно, сущего-самого-по-себе. Так называемые «сопутствующие» признаки жёсткими десигнаторами являются не всегда, но лишь когда становятся признаком единичной вещи. Признак седины, например, становится «жёстким десигнатором», когда мы говорим о конкретном седом человеке, а не сам по себе.

Синтезируемые высказывания («белое дерево», например) истинны, когда говорятся об имеющихся в наличии вещах в соответствии с их бытийной явленностью. Что касается несинтезируемых объектов познания (например, «вот это дерево»), то в данном случае «истина и ложь суть [следующее]: "истина" [означает] коснуться [θίγεῖν] и явить [φᾶναι] <...> относительно того, что есть "бытие как оно [есть]" и осуществленностей, нельзя ошибиться, а [можно] мыслить или не мыслить; ищут же "что они есть" [to tí ἐστί], а не есть ли такие или не [есть]» [*Aristoteles*. Met. 1051b 23–34]. Истина бытия сущего в случае несинтезируемых объектов дана непосредственно: «если оно действительно сущее, оно есть только таким-то образом; если же оно таким-то образом не существует, оно вообще не существует, и истина здесь в том, чтобы мыслить это сущее, а ложного здесь нет» [*Aristoteles*. Met. 1051b 36–1052a 2]. Исходным является понимание бытия (в том числе и действительного) как истинствования сущего, а не-бытия – как лжи. Определение истинности или ложности силлогизмов исходит из тезисов силлогизма (посылок), в которых полагаются бытие или небытие рассматриваемых сущностей

(терминов) и определения сути бытия этих сущностей. Предположение бытия или небытия исследуемых вещей Аристотель назвал гипотезой. Сами гипотезы, наряду с определением, являются разновидностями тезисов силлогизмов – самостоятельно положенных индивидом значений терминов силлогизма. Гипотеза отличается от определения тем, что «не одно и то же сказать, что есть единица, и сказать, что единица есть» [52, с. 260]. Постулаты же отличаются от гипотез тем, что они принимаются как проблематичные, то есть истинность бытия предположенного является неопределенной.

Различного рода суждения служат посылками для так называемых непосредственных умозаключений и для силлогизмов. Более того, в зависимости от способа выражения любой тезис возможно представить как проблему. Силлогизм строится относительно проблемы: зачинает ли рассматриваемая сущность сказуемое или нет? [Aristoteles. Top. 101b 15–36]. Решение проблемы находится через поиск причины необходимости связи между сущностью и сказуемым. Такой причиной становится средний термин силлогизма (М) – термин, связывающий бытие сущности и сказуемого, и показывающий необходимость этой связи. «При умозаключении [силлогизме] мы сначала допускаем посылки (А В, В Г), а затем переходим к заключению (А Г). При поиске мы сначала предполагаем заключение (А Г), а затем ищем средний термин (В)» [214, с. 275]. Истинность заключения, достигнутая в результате такого поиска, не вызывает сомнений. Для примера возьмём суждение «все физические тела притягиваются друг к другу». Науке мало констатации подтверждённого экспериментами факта, она ищет *причины* явлений. Способом такого поиска является построение истинных силлогизмов. Возьмём силлогизм по первой фигуре в модусе Barbara, имеющий форму MaP SaM, где S – субъект заключения силлогизма (в данном случае «физические тела»), P – предикат заключения («притяжение друг к другу»), M – средний термин, который собственно и необходимо найти для доказательства истинности заключения. В общей

теории относительности Эйнштейн предлагает в качестве такого среднего термина «искривление пространства». Тогда доказывающий силлогизм по модусу Barbara будет иметь вид: «все физические тела начинают притяжение друг к другу», так как «искривление пространства зачинает притяжение друг к другу», а «физические тела зачинают искривление пространства». Истинным это доказательство будет *только* при установлении соответствия действительности двух доказывающих посылок.

Если научное познание опирается на знание истинного состояния сущего через его представленность в бытии, то диалектика (в понимании Аристотеля) опирается на чужие мнения о бытии или постулаты, поэтому недостоверна, и если приводит к истинным выводам, то лишь случайно. «Доказательство есть силлогизм из истинных и первых посылок, а диалектический силлогизм – из общепризнанных посылок» [*Aristoteles. Top. 100b27–30*]. Диалектическое умозаключение может содержать противоречивые посылки как, например, кантовские антиномии или апории Зенона Элейского. Однако нельзя онтологизировать противоречие – противоречиво, например, не движение как таковое, а наше объяснение движения в диалектических силлогизмах. Поскольку диалектика основывается не на знании сущего, а на мнении других и на вероятном, то она есть «антистрофа» (логическое обращение) риторики, то есть диалектика есть риторика, а риторика есть одновременно диалектика [*Aristoteles. Rhet.1354a 1*]. Истинное знание отличается от общепризнанного мнения именно опорой на знание действительного бытия. Доказательство из достоверно истинных посылок в итоге показывает истинное состояние сущего и позволяет совершать поступки, изменяющие само сущее и бытие. Диалектическое же знание, строго говоря, не истинно, а лишь правдоподобно, поскольку не опирается на знание необходимо сущего.

Диалектические силлогизмы исследуются в современных многозначных логиках, в которых допускается более двух истинностных

значений для высказываний. Например, польский философ Ян Лукасевич в 1920 году предложил помимо значений посылок «истина» и «ложь» допустить значение «неопределенно». Возвращаясь к квантовой механике, отметим именно истинность её эмпирической базы и лишь правдоподобность большинства её «интерпретаций», поскольку эти интерпретации опираются на эмпирически неподтверждённые онтологические предположения вроде существования «параллельных вселенных» в многомировой интерпретации (many-worlds interpretation) Эверетта. Заметим, что если методология познания квантовой физики и отличается чем-то от методологии «обычной» науки (ἐπιστήμη), то лишь принципиальной ненаблюдаемостью элементарных частиц. Вероятностный характер квантовой физики не противоречит законам аристотелевской логики, поскольку выполняется закон исключённого третьего: вероятность того, что некоторое событие наступит или не наступит, всегда равна единице. В квантовой механике выполняется также закон противоречия: вероятность того, что некоторое событие *одновременно* наступит и не наступит, всегда равна 0.

Как мы видим, система доказательств *истинности* силлогизма всегда опирается на чувственный опыт познания того, что *есть* в действительности. Этот же принцип лежит в основании установления истинности импликации. «Если при наличии А необходимо есть Б, то, если нет Б, необходимо нет и А. Следовательно, если А истинно, то необходимо истинно и Б» [52, с. 205]. Истинность, как мы видим, эквивалентна необходимому бытию. Импликация связывает наличное бытие сущих, а истинность импликации зависит от бытийного наличия или отсутствия связываемых событий. Вообще, аристотелевскую «присущность» удобно выражать через импликацию. Тогда, например, модус Barbara может быть представлен как закон транзитивности импликации: $A \rightarrow B, B \rightarrow C \Rightarrow A \rightarrow C$. Импликация удобна для алгоритмизации сознательной деятельности при достижении некоторой поставленной цели, поэтому так называемая математическая логика столько времени уделяет проблематике логического следова-

ния, пытаясь свести всё многообразие логики к созданию формализмов логических выводов. Но никогда не следует забывать об опасности впасть в «чистый» формализм, лишаящий математическую логику бытийного содержания.

§2. Некоторые замечания к онтологии аналитической философии

Логика, как и любая другая наука, основана на определённых онтологических представлениях учёного. Важнейшая задача философии состоит в исследовании таких представлений, в подведении определённого базиса под систему научных знаний, в нахождении общего «источника» истины (в том числе и научной). На наш взгляд, современная аналитическая философия неудовлетворительно описывает модальности бытия, что является следствием некритического принятия ею декартовской онтологии. Концепцию Декарта в общих чертах мы рассмотрели выше, сейчас же мы исследуем ошибочные, на наш взгляд, следствия этой концепции в области логики.

Готлоб Фреге в работе «О смысле и значении» (1892) сформулировал различие между смыслом (*Sinn*) и значением (*Bedeutung*) понятия, выражаемое в так называемом семантическом треугольнике Фреге: знак-смысл-значение (на самом деле у Фреге мы находим четырёхугольник с четвёртым «углом» – «представлением») [282, с. 231]. Под значением (*Bedeutung*) в рамках его логической системы понимался обозначаемый объём какого-либо понятия. Уже на данном этапе вызывает сомнение корректность использования термина *Bedeutung* (истолкование, интерпретация), так как очевидно, что обозначаемое и обозначение – это совершенно разные онтологические «пласты» бытия. Такое словоупотребление кажется, на первый взгляд, нелепым, но имеет вполне ясные истоки в чрезвычайно популярном во второй половине XIX-го века учении английского философа Джона Милля, заменившего в категорических суждениях связку

«есть» на «означает». Следствием такой замены стало именование всего что есть (то есть всех субъектов суждений) словом «значение». Повлияла на Фреге и несостоятельная, по мнению Хайдеггера, точка зрения неокантианства: «То, о чем судят, то, что подразумевается в выполнении акта суждения, есть то, что *имеет силу* (gelten)... Быть тем, о чем истинно судят, означает то же самое, что быть предметом, *предметность* есть то же самое, что смысл» [287, с. 265]. «Смыслом» Фреге называет то «в чём выражается конкретный способ задания обозначаемого» [282, с. 231], то есть как раз то, что мы называем интерпретацией или истолкованием (Bedeutung). Вероятно, Фреге важно было показать, что смысл всегда осознан, рационален и истинен. «Любая истинная мысль была истинной ещё до того, как она была постигнута каким-то человеком» [282, с. 375].

Далее Фреге вводит третье понятие – «знак», под которым понимает любое собственное имя, чьим значением является определённый предмет, но не понятие и не отношение [282, с. 231]. Знак обозначает нечто сущее, но не «смысл» этого сущего. Получается, что «смысл» существует отдельно от «значения», а со «значением» (сущими вещами) связан только «знак». Ошибочным, на наш взгляд, является абсолютное разведение понятия и сущей вещи, материального и идеального, ведь получается, что сущее и его бытие в сознании никак не связаны. Пытаясь преодолеть этот разрыв, Фреге вводит в свою концепцию понятие «представления». «Значение собственного имени – это сам предмет, обозначенный этим именем; представление, которое у нас при этом возникает, вполне субъективно; между значением и представлением можно поместить смысл, который, в отличие от представления, хотя и не является субъективным, всё же не есть сам предмет» [282, с. 233]. «Представление» об обозначаемом знаком чувственном предмете отличается от смысла и значения тем, что представление «субъективно», а «смысл», стало быть, должен быть «объективным». «Смысл не есть модус отдельной души» [282, с. 231], то есть «смыслы» в концепции Фреге это нечто вроде самосущих «идей» Платона.

Итак, смыслы общи для всех, представления индивидуальны. Но разве может «способ выражения обозначаемого» (как определяет «смысл» Фреге) быть одинаков для всех? Если смыслы «объективны», то каким образом они существуют независимо от мышления индивидов, и как «смыслы» связаны с «представлениями»? Разве «смысл» не есть такое представление? И не стоит ли как раз представление называть интерпретацией (значением)? Не удваивает ли рассматриваемый автор и его последователи «представления» с помощью понятия «смысл»? Если удваивает, то, как мы предполагаем, целью этого является оправдание декартовской онтологии, в которой истинное познание объекта является «отражением» этого объекта. Вообще, говорить об истинности «смысла» значит говорить тавтологию поскольку «смыслом» Фреге называет истинную интерпретацию значения. «Слово "истинно" ничего не привносит в смысл всего предложения, в котором оно служит предикатом» [282, с. 375]. Истина суждения выражает соответствие высказываемого действительности бытия и, собственно говоря, подразумевается при любом сказывании о бытии сущего-самого-по-себе. У Фреге носитель истинны – смысл – непосредственно отражает «значение» (нечто сущее). Таким образом, немецкий логик всё ещё полностью находился в декартовской парадигме и фактически абстрагировался от изучения и логической интерпретации процесса обозначения. Фактически, сам того не желая, он показывает, что последовательно проведённый «объективизм» логически приводит к объективному идеализму, к модифицированному платонизму.

Такие представления прямо противоречат Аристотелевской логике, которая в аналитической философии считается устаревшей. Связь понятийного мышления с сущим Стагирит описывал следующим образом: «Однако представления в душе [$\lambda\alpha\theta\eta$ – переживания], непосредственные знаки которых суть то, что в звукосочетаниях, у всех [людей] одни и те же, точно так же одни и те же и предметы, подобия которых суть представления [переживания]» [52, с. 93].

Характерно, что слово « $\lambda\theta\eta$ », пытаясь остаться в рамках декартовской онтологии, перевели как «представление в душе», а не переживание (претерпевание). Так проявилось различие в понимании сущностных основ логики между новым временем и античностью. У Фреге эти аристотелевские «переживания» обозначаются как «смысл» (Sinn), и существуют они не в душе познающего, а сами по себе. Между тем, у Аристотеля осмысление переживания, связываемого с какой-либо сущностью, выражается в её определении. Любая мысль – это мысль о сущем (пусть иногда и косвенно). Эта мысль сформулирована ещё Парменидом в восьмом фрагменте его сочинения «О природе»: «Ибо без сущего, о котором она [мысль] высказана, тебе не найти мышления» [277, с. 291].

Как мы видим, в аристотелевской онтологии большое значение имеет психологический фактор становления картины действительности. Но именно факт участия психики в формировании такой картины большинство сторонников аналитической философии всячески пытаются обойти. Они считали, что возможно создать «объективную» картину сущего непосредственно «отразив» сущее в сознании. Рассмотрим аргументацию известного польского логика Яна Лукасевича, направленную против «психологизма» в логике: «Но дефиниции существуют не для того, чтобы выражать существующие в ком-то акты убеждений или волевых решений, как того хотят некоторые; они должны устанавливать значения слов или каких-либо иных чувственно воспринимаемых знаков с целью взаимного понимания и воплощения фактов действительности» [182, с. 99]. Получается, что с помощью дефиниций непосредственно утверждается знание сущего, представленного как «чувственно воспринимаемый знак». «Значение» становится своеобразной платоновской идеей – готовым непосредственным знанием сущего. «Каждая дефиниция касается факта, который вместе с ней возникает и в ней содержится, и поэтому каждая дефиниция является истинной» [182, с. 99]. Всякая дефиниция истинна для высказывающего её – это вывод, согласующийся

с аристотелевской концепцией логики. Но добавления о «рождении с» дефиницией факта и о «содержании в» дефиниции факта (так «содержится» или «рождается»?) мистифицируют логику.

Психологический фактор познания польский логик сводит лишь к «убеждению»: «Убеждения, будучи психическими явлениями, не означают, что нечто есть или не есть; это некие чувства, которые невозможно определить, их нужно пережить» [182, с. 79]. Конечно, они не являются истинными или ложными, но являются необходимым основанием любого суждения, поскольку убеждения выражают уверенность в истинности явлений и составляют тем самым основу познания. Вспомним Парменида: «Путь Убеждения <...> сопутствует истине» [277, с. 287]. Убеждения – это не всегда доказываемые допущения истинности. Истинность чувственных событий, например, не опосредована и основана на необходимости явлений. Какое-либо историческое событие или физическое явление необходимы, так как их невозможно уже изменить, и мы вынуждены рассматривать их как нечто неизбежное и выражающее сущее. «Эпистема есть допущение того, что не может быть иначе [то есть необходимо]; мнение есть допущение того, что может быть иначе. "То, что не может быть иначе" – одно из аристотелевских определений необходимости» [214, с. 252]. И мнение, и эпистема выражают некоторое убеждение, поэтому убеждения (как и другие проявления психики) не могут быть критерием истинности знания. Истина основывается на знании действительности (того, *что* есть), а не на предположениях и допущениях (как мнения). «[Неверно что] бытие и истинные суждения взаимно соответствуют» [182, с. 68]. Это, на наш взгляд, как раз верно, если правильно понимать «взаимное соответствие».

Предлагаемая нами схема соотношения ключевых понятий онто-логики выглядит так: сущее-существо-знак-значение-сущность. Сущее-само-по-себе порождает в душе бессознательный (сначала) смысл, который мы предлагаем называть «существом», а Аристотель

обозначал как «τὸ τί ἦν εἶναι» и связанную с ним «суть бытия» (определение сущности). Сущность приобретает наличном бытии сознания определённое обозначение – знак. «Владыка, чьё прорицалище – в Дельфах, и не говорит, и не утаивает, но посылает знаки» [277, с. 193]. Знак, в свою очередь, приобретает в процессе своей интерпретации определённое значение, раскрывающее смысл (прежде всего ценностный) существования сущности и самой сущей вещи для индивида. Потребность в осознании истинного положения дел заставляет нас переходить от сущности к её значению для нас. В результате формируется некоторое понятие о сущей-самой-по-себе вещи. Такое понятие также является некоторой сущностью, но сущностью умообразной, а не физической, поэтому мы обозначаем её как сущность-понятие.

Три разновидности сущностей (физическая, сущность и сущность-понятие) едины в концепте «целостной сущности». Понятие целостной сущности обобщает как онтический, так и семантический модусы существования вещи. Такая сущность является чем-то сущим и служит одновременно основой познания, и подлежащим суждения. «Сущее» же имеет два значения: сущее-само-по-себе и сущее как переживающий сущее-само-по-себе индивид. Сущее во втором значении обозначают словом «бытие» или «экзистенция». Бытие – не просто переживание и осмысление сущего, но и само есть нечто сущее. Бытийствующее сущее само порождает и реализует бессознательно переживаемые смыслы, выступающие в сознании в форме триединства «сущность-знак-значение».

Отметим, что Фреге также требовал «адекватности» истины сущему, указывая, что истинное категорическое суждение всегда должно иметь «члены», имеющие определённый объём денотатов в сущем. Модальные суждения нельзя, по его мнению, называть истинными или ложными, так как они имеют смысл, но не имеют значения (денотата). Поэтому их нельзя расценивать как истинностные. В данном случае начинает играть выявленная нами у Фреге много-

значность слов «смысл» и «значение»: для него смысл не имеет отношения к действительности, а как бы существует сам по себе, а значение существует отдельно от мышления индивида. Истинность же определяется у Фреге соотношением смысла со значением, то есть с якобы непосредственно данным в мышлении сущим. Заметим, что Аристотель считал возможным оценивать модальные суждения как истинностные, поскольку они сводятся к суждениям о том, что есть необходимо. Даже самую истину он относил к модальностям бытия. В модальных суждениях «"быть" и "не быть" составляют как бы подлежащее, а "мочь" и "быть возможным" – прибавления, которые, так же как в тех [категорических] высказываниях "быть" и "не быть" указывали истинное и ложное... Они [истина и ложь] тоже сказываются о бытии, а не о бытии отдельных сущностей, а о бытии как таковом» [52, с. 109]. Бытие рассматривается как подлежащее для модальностей, то есть как центральное понятие любого модального суждения. Именно бытие, а не сущее. Сущее же всегда рассматривается относительно бытия.

Возможное (δύνατόν) сущее не всегда осуществляется (становится действительным), например можно не видеть то, что доступно зрению. *Судится истинность высказываний о бытии, но не само бытие, являющееся непосредственным истинствованием.* Павел Флоренский в прекрасном этимологическом анализе понятий «истина» и «бытие» во втором письме работы «Столп и утверждение истины» пишет: «Русское слово "истина" лингвистами сближается с глаголом "есть" (истина – естина) <...> Все, что есть, то истина <...> Возвращаясь теперь к понятию истины, в русском ее разумении, мы можем сказать: истина – это "пребывающее существование"; это – "живущее", "живое существо", "дышащее"» [275, с. 41–43]. Доказать истинность значит показать бытийное наличие доказываемого – доказать его бытие. Истина несудима, поскольку существует для индивида как необходимая данность его бытия. В средневековой теологии, по свидетельству Хайдеггера, было аналогичное понимание ис-

тины: «В схоластическом учении о трансценденциях <...> каждое "нечто" просто как сущее, т.е. как некоторым образом мыслимое Богом, *истинно*, *verum est*» [287, с. 249].

Полемизируя с Фреге, Бертран Рассел доказывал, что «смысл не существует и только иногда существует значение» [228, с. 22]. Мы согласны с утверждением, что «смысл» (как его понимал Фреге) не существует как нечто самосущее, при условии, что не отрицается существование существей. Однако вторая часть приведённого высказывания вызывает возражения, так как если есть знак, то должно быть и значение (во фреговском смысле). Другое дело, что обозначается не всегда нечто сущее-само-по-себе – иногда обозначается и что-то не существующее физически (например, вечный двигатель). Рассмотрим аргументы английского философа в споре с Фреге, представленные им как «проблемы». *Первая проблема*: «Если *a* тождественно с *b*, то всё, что истинно для одного, является истинным и для другого» [228, с. 24]. Поскольку речь идёт о терминах, они не могут быть истинными или ложными, истинны или ложны только суждения о терминах. Если же под *a* и *b* понимать суждения, то их одновременная истинность, которую Рассел делает основанием тождественности, вовсе не свидетельствует об их сущностной тождественности, так как термины этих суждений могут выражать совершенно различные предметные области. Кроме того, тождественность *a* и *b* подразумевает, что они могут быть, например, вместе истинными. Не определив род тождественности, Рассел оставляет поле для софистики.

Главная же трудность интерпретации первой проблемы в том, что Рассел не определяет, что он понимает под истинностью. *Вторая проблема*: «По закону исключённого третьего либо "А есть В", либо "А не есть В" должно быть истинным. Следовательно, истинным должно быть либо "Нынешний король Франции лыс", либо "Нынешний король Франции не лыс" <...> мы ни в одном списке не найдём нынешнего короля Франции» [228, с. 24]. Приведённые

суждения бессмысленны, поскольку их субъект – «нынешний король Франции» – не существует в настоящее время, а, значит, оба указанных суждения ложны. Если же Рассел играет разными значениями термина «нынешний», то эти игры отсылают нас в область модальных суждений и, кроме того, нарушают закон исключённого третьего, в котором говорится о необходимой одновременности противоречащих суждений. *Третья проблема*: «Рассмотрим пропозицию "А отлично от В" <...> если А и В не различаются, предполагать либо существование, либо несуществование такого объекта как "различие между А и В", по-видимому, равным образом невозможно» [228, с. 24]. Здесь говорится об отношении между предметами, а не о чём-то наличном. Различие не является объектом, который налично существует или нет. Кроме того, говорить одновременно «равным образом» о существовании и несуществовании какого-либо объекта является нарушением закона исключённого третьего. Рассматриваемая «проблема» является скорее тривиальностью, а не проблемой.

То же можно сказать о так называемом «парадоксе Рассела». В письме к Фреге Рассел формулирует этот парадокс следующим образом: «Пусть W есть предикат "быть предикатом, который не приложим к самому себе". Приложим ли предикат W к самому себе? Из любого ответа на этот вопрос вытекает его противоположность. Поэтому мы должны заключить, что W не есть предикат» [283, с. 42]. W есть «быть предикатом, который не приложим к самому себе». «Быть предикатом» – синоним копулы «быть», значит рассматриваемое суждение можно сократить до «W является не приложимым к самому себе». Расселу необходимо объяснить, что подразумевается под «приложимостью к самому себе». Если под этим словосочетанием подразумевается «сказываемость о», то исходное суждение возможно перефразировать следующим образом: «W есть не сказываемое о самом себе», что является банальностью, так как W в данном примере – логическое подлежащее, а не сказуемое. Как пишет сам Рассел: «W не есть предикат» [283, с. 42]. Непонятно, что же здесь парадоксально?

Продолжим рассмотрение аргументации Рассела. «Если мы высказываем пропозицию, субъектом которой является "смысл С", тогда субъект – это смысл (если таковой имеется) значения, который не имелся в виду... помимо смысла нет ничего другого, что можно было бы назвать комплексом и говорить как о том, что имеет как смысл, так и значение» [228, с. 26]. Очевидно, что Рассел подменяет понятия: сначала «смысл С» определяется как субъект суждения, а затем «смыслом С» назначается определение значения С. В суждении «а есть b», «а» имеет смысл (Sinn), формулируемый в определении «а», «b» же лишь сказывается об «а», показывает его качества или определение сути бытия (сущести). «Смысл имеет смысл и значение» – в «переводе» с языка аналитической философии означает, что смысл содержит в себе смысл и обозначает нечто в сущем. Но как это утверждение согласуется с приведённым выше утверждением Рассела, что «смысл не существует»? Какова же специфика существования «смысла»?

По-видимому, был прав Уиллард Куайн, видевший исток споров современных аналитических философов в схоластическом споре реалистов, номиналистов и концептуалистов об универсалиях. «Три главные средневековые позиции по вопросу универсалий обозначаются историками как *реализм*, *концептуализм* и *номинализм*. По существу эти же самые доктрины вновь возникают в XX веке в изысканиях по философии математики новыми именами: *логицизм*, *интуиционизм* и *формализм*» [158, с. 18–19]. Современная аналитическая философия является продолжением спора об универсалиях, оставаясь, тем самым, в рамках аристотелевского логического дискурса. Только теперь спор об универсалиях трансформировался в спор о существовании «смысла». «*Логицизм*, представленный Фреге, Расселом, Уайтхедом, Черчем и Карнапом <...> считает, что классы открываются, тогда как *интуиционизм* считает, что они изобретаются... *Концептуализм* считает, что универсалии есть, но они суть создания ума» [158, с. 19].

Сам Куайн приходит к выводу, что «нам больше не нужно работать, подчиняясь иллюзии, что осмысленность высказывания, содержащего единичный термин, предполагает сущность, именуемую этим термином. Единичный термин, чтобы быть значимым, не нуждается в том, чтобы именовать» [158, с. 14]. Речь идёт о так называемых «пустых» понятиях, которые обозначают пустое множество объёма понятия и именуют это множество. Собственно их используют для такого именования. «Нужность» именования определённым термином как раз и заключается в данном случае, в обозначении какого-либо пустого множества, но из этого не следует, что единичный термин не нуждается в том, чтобы именовать (он вообще ни в чём не нуждается). Но любой единичный термин необходим для использования его в качестве инструмента логического анализа. Он может не именовать нечто сущее, но может именовать, например, не-сущее как ложное. Ещё Аристотель утверждал: «"бытие" и "есть" означают, что нечто истинно, а "небытие"— что оно не истинно, а ложно, одинаково при утверждении и отрицании» [51, с. 156]. Чтобы быть «значимым», единичный термин не нуждается в чём-то сущем, но чтобы высказывание приобрело истинностное значение, оно должно соответствовать действительности бытия сущего.

В новейшее время философы аналитической традиции при разработке денотативной семантики перестали учитывать какие-либо психологические факторы, то есть исключили из логической интерпретации бытия бессознательное мышление, считая, в соответствии с декартовской традицией, что бытие сводится к наличному бытию и сознательному мышлению. Такая семантика, как мы выяснили, прямо противоречит тому, чему учил Аристотель: «[Аристотель] называет <...> состояние [души] подобным (ὅμοιον) тому, от чего оно возникло <...> предлагает рассматривать его [πάθος] в двух отношениях, как *ноэму* (мысль) и как *икону*, т.е. образ» [214, с. 482]. Психика, понимаемая как материальный носитель мышления, опосредует процесс сознательного мышления, связывает сущее-само-по-себе

и действительность бытия индивида, конституирует истинность бытия. Через выражение бытия сущего чем-то в форме фантазма (φάντασμα) мы истинствуем. Истинствует именно материальная душа, а не абстрактное «мышление».

§3. Герменевтика как логика сущего

При определении оснований логики сейчас принято ссылаться на работы Фреге, Рассела и прочих представителей аналитической философии, словно они создали логику «с чистого листа». Работы Аристотеля при этом игнорируются как безнадежно устаревшие. Мы попытаемся преодолеть это навязываемое предубеждение и показать, что аристотелевская герменевтика остаётся всё ещё непродуманной основой логики познания. Ключевая работа Стагирита по логике сущего называется «Περὶ Ἑρμηνείας» («Герменевтика», в русском переводе – «Об истолковании»), поэтому мы будем использовать для обозначения модальной логики аутентичное название – герменевтика.

При переводе текстов Аристотеля часто не учитывается характерное для греческого языка различие между отрицательными частицами μή и οὐ. Οὐ – полное отрицание, выражающее логическое противоречие. Частица же μή отрицает только существование отрицаемого в настоящее время, но не отрицает возможность его осуществления в будущем. По мнению Хайдеггера, частица μή может обозначать и не полное осуществление чего-либо: «[Μήδὲν] это такое сущее, которое есть не так, как следовало бы, сущее, которому чего-то недостает» [287, с. 273]. В данном случае «μήδὲν» – это не до конца осуществлённое сущее, «не-до-сущее». Различие между отрицательными частицами οὐ и μή видно, например, когда Стагирит исследует соотношения по противоречию (ἀντιφάτικῶς) суждений необходимости бытия. С точки зрения такого соотношения, различие меж-

ду сущим-самим-по-себе (того, что «необходимо не ($\mu\eta$) есть») и бытием этого сущего (того, что «необходимо есть»), заключается в том, что сущее-само-по-себе не есть в данный момент, но со временем может стать бытием. Бытие же сущего уже есть в данный момент, и есть необходимо.

Заметим, что Стагирит не обозначает сущее-само-по-себе как «необходимо не [$\omicron\upsilon\kappa$] быть», ведь, в этом случае, сущее-само-по-себе признавалось бы чем-то принципиально неосмысляемым. Сущее-само-по-себе не есть также отрицание бытия сущего или его безусловной необходимости, а осмысляется, скорее, как его противоположность. Сущее, не ставшее бытием, существует необходимо, но бытие его не [$\omicron\upsilon\kappa$] необходимо, так как существует это сущее ещё не осмысленно, а просто как ещё-не-бытие. Аристотель объясняет это следующим образом: «"Не [$\omicron\upsilon\kappa$] необходимо быть" не есть отрицание [выражения] "необходимо не ($\mu\eta$) быть", ведь и то и другое может быть истинно относительно одного и того же» [52, с. 110]. Вынужденно не осуществляющееся в бытии сущее может одновременно описываться как модусом «необходимое не ($\mu\eta$) бытие» («недобытие» или «ещё-не-бытие»), так и модусом «не [$\omicron\upsilon\kappa$] необходимое бытие», поскольку такое сущее *со временем* может стать бытием, и поэтому не является его полным отрицанием, а есть его возможность по времени. Возможное бытие сущего, таким образом, существует и в модусе «необходимо ещё-не ($\mu\eta$) есть». Например, неизвестные ещё науке физические частицы существуют как нечто сущее-само-по-себе, но не стали ещё частью наличного бытия для научного сообщества. Ещё один пример применения частицы $\mu\eta$ Аристотелем: «Мнение, отрицающее благо, более ложно, чем мнение о противоположном ему <...> мнению о не ($\mu\eta$) благе, что оно не [$\omicron\upsilon\kappa$] благо, противоположно мнению о не ($\mu\eta$) благе, что оно благо, ибо это [первое] мнение ложно» [52, с. 114–115]. Эту цитату невозможно понять, не зная разницы между частицами $\mu\eta$ и $\omicron\upsilon$. Ещё-не ($\mu\eta$) благо является благом, но ещё не осуществившимся, по-

этому ещё-не [μή] благо не является полным отрицанием блага – «μή» не тождественно «οὐ». Тут кажущееся формально-логическое противоречие обусловлено принципами аристотелевской онтологии.

В своих рассуждениях Аристотель всегда исходит из противопоставления сущего-самого-по-себе и бытия: сущее-само-по-себе есть противоречие бытию, его отрицание, *но отрицание не безусловное*. Сущее-само-по-себе – это не-бытие (не-до-бытие – μή εἶναι). То, что необходимо есть – это осмысленное (и как что-то осознанное и как нечто бессознательное) бытие. Так как сущее-само-по-себе иногда осуществляется в наличном бытии, то его небытие не необходимо. В случае интерпретации сущего-самого-по-себе как не необходимого *бытия*, мы бы не различали сущее-само-по-себе и бытие, что противоречит принципам онтологии Аристотеля. В случае же интерпретации сущего-самого-по-себе как «необходимого не [οὐκ] бытия» мы бы приняли точку зрения Декарта, радикально разделившего сущее и бытие на две независимые субстанции под именами «res extensa» и «res cogitans». Поэтому для Аристотеля остаётся единственный вариант для логического выражения сущего-самого-по-себе – «необходимое ещё не [μή] бытие». Бытие сущего-самого-по-себе, если рассматривать сущее в целом, для индивида необходимо, поскольку оно (сущее) постоянно так или иначе осуществляется и уже осуществлено в бытии. [Aristoteles. Met. 1011b 26-27]: «Το μὲν γὰρ λέγειν τὸ οὐ μὴ εἶναι ἢ τὸ μὴ εἶναι ψευδὸς [Говорить, что сущее ещё-не есть или, что ещё-не сущее есть – это ложь]». Это утверждение, казалось бы, противоречит только что нами сказанному, ведь сущее-само-по-себе может и не быть. Но, возможно, необходимо учитывать контекст данного высказывания, поскольку здесь говорится о сущем в целом, а не только о сущем-самом-по-себе. Бытие ведь тоже сущее. Кроме того, сущее бытие есть не обязательно как осознанное, но и как неосознанное. Не-сущее же всегда не есть ни как действительное, ни как неосознанное бытие.

Модальность «необходимости» играет в герменевтике Аристотеля важнейшую роль, поскольку действительность как критерий и исходный пункт истинного познания имеет характер необходимого. Для познания необходимая действительность первична и по времени и по смыслу. На наш взгляд, *всё действительное необходимо, истинно и ценностно*. Действительное необходимо и уже не может быть по-другому – она необходима как данность условий существования, которые невозможно игнорировать. «О том, что уже действительно ходит, и о том, что может ходить. Последний вид могущего неправильно приписывать безусловно необходимому [так как могущее не необходимо становится действительным], первый же – правильно [так как действительно ходит]» [52, с. 112]. Бытие, безусловно, есть нечто необходимое, но неверно субстантивировать необходимость как нечто вещественное. Необходимость – это лишь способ (модальность) бытийствования сущего, и, в определённом смысле, необходимость выступает творцом наличного бытия (действительности).

Истинность модальных суждений зависит также от их отношения к физическому или социальному бытию. В обществе у человека есть выбор, в природе его нет, поэтому в природе способности к противоположному у сущих невозможны одновременно. «Очевидно, что не все могущее или быть, или ходить в то же время способно и к противоположному – в некоторых случаях это неверно, прежде всего, в тех, где возможность не основывается на разуме <...> не всякая возможность, допускает противоположащие друг другу [вещи], даже те, что относятся к одному и тому же виду» [52, с. 112]. Люди обладают способностью к свободному выбору из противоположных действий, способностью преобразовывать своё существование; о физических же сущностях нельзя сказать, что они способны в одно и то же время к противоположному. В этом состоит главное отличие модальных суждений о физическом сущем от модальных суждений о социальном сущем (о культуре). Бытие физических

сущностей истинно в момент своего осуществления и в качестве существования физических условий деятельности индивида. Социальное же бытие перестаёт быть истинным сразу после достижения этой истины, так как потребности заставляют индивида это новое бытие преобразовывать, фундируя далее процесс временения и различения. Истина, таким образом, – это не физический объект или нечто вроде платоновской идеи, а понятие, обозначающее процесс истинствования – существования индивида.

Чарльз Кан говорит об истинностном (veridical) значении глагола «быть» в древнегреческом языке, когда εἶναι используется самостоятельно, без предиката [28, с. 247]. «В этих случаях εἶναι означает не традиционное "существовать" в экзистенциальном смысле, а переводится со смыслом "быть именно таким", "факт, что", "истинно, что". Иными словами, что бы ни существовало, оно существует истинно» [93, с. 102]. Возможно, именно из-за глубокой связи модальностей необходимости и истинности Аристотель написал знаменитые слова: «Быть может, необходимое и не необходимое суть начало бытия или небытия всего, а остальное должно рассматривать как следствия из них» [*Aristoteles. De interp.* 23a 19–21]. Этот тезис становится понятным, когда мы возьмём такой вид «необходимого бытия», как «осуществившееся» бытие. Действительное бытие сущего-самого-по-себе как вид бытия означает и бытие истинным, и бытие наличным. Возможное бытие также рассматривается исходя из действительного (и необходимого) бытия, то есть возможность рассматривается как модальность (способ, аспект) необходимого бытия. Парменид так поэтично говорит о ключевом понятии модальной логики – необходимости: «Могучая Необходимость удерживает его [бытие] в оковах предела, запирающего его со всех сторон» (κρατερή γαρ'Ανάγκη πείρατος ἐν δεσμοῖσιν ἔχει, τό μιν ἄμφις ἐέρχει) [*Parmenides.* В8, 30-31]. «Необходимость», таким образом, задаёт определённую наличного бытия.

Важным для понимания аристотелевской герменевтики является, на наш взгляд, и вопрос о различии между терминами «δυνάτὸν»

и «ἐνδεχομένον». Большинство переводчиков передаёт смысл этих терминов одним словом – «возможность» (или его модификациями). Между тем разница между этими терминами существенна. Е.В. Орлов замечает по этому поводу: «Возможность присутствует у Аристотеля двояко, как возможность возникновения (возможность как материя сущности, *possibilitas*) и как возможность-способность движения, или же изменения, уже возникшего (*potentia*)» [213, с. 253]. В словарях древнегреческого языка «δύνατον» переводится как «возможность, сила, крепость», а «ἐνδεχομένον» – как «принимающее на себя, допускающее, поглощающее, получающее» (от «δέχομαι» – принимать, получать, претерпевать, выжидать). «Δύνατον», по нашему мнению, обозначает простую возможность по времени (когда момент «теперь» различает возможное и действительное), а «ἐνδεχομένον» – материальную способность существования (можно сказать, что обозначает сущее способное к осуществлению). Поэтому мы предлагаем переводить «ἐνδεχομένον» как «способное», а «δύνατον» – как именно «возможное».

Важно также понимать, что без временных характеристик модальности бытия вообще не имеют смысла, поскольку истинность модального суждения о чём-либо всегда рассматривается в настоящем времени и в действительности «теперь». Рассмотрим в качестве примера логическое следование: «"Возможное [δύνατον] бытие" допускает и "не немогущее быть", и "не необходимое бытие"» [52, с. 110]. Истинность суждений о возможном бытии чего-либо может устанавливаться только постфактум, когда возможное бытие становится действительным, хотя само бытие возможного может быть истинным и без высказывания суждения об этом. Это же относится и к рассматриваемому высказыванию Аристотеля. Данное следование истинно всегда, но если мы вводим предметную переменную (например «р»), то установить истинность следования модального суждения доступно только в будущем, когда возможное «р» станет действительным «р». Суждения о возможном (δύνατον) бытии вещей

нельзя оценивать как истинные (разве что только как «возможно истинные»), так как эти вещи в настоящее время лишь возможны, но не действительны. Чему-то определённом, осознанному нельзя быть одновременно возможным и действительным. Хотя о способном (*ενδεχομενον*) бытии говорить как об истинном в настоящее время возможно, так как ещё неосознанная «суть бытия» (*τὸτίηνεῖναι*) вещей также истинна, как и осознанная. «Не немогущее быть» и «не необходимо быть» означают не обязательное осуществление в бытии, то есть означают возможность бытия. *Возможное в настоящий момент может в будущем осуществиться в действительности, а может и не осуществиться – оно истинно онтически, но не онтологически.* Действительность служит, таким образом, критерием истинности модальных суждений с переменной.

Способное (*ενδεχομενον*) – это такое нечто сущее, которое зачинает наличное бытие «по природе», возможное (*δύνάτον*) же – это нечто неопределённое и не обязательно сущее в настоящее время. При том, что эти две модальности различны, они также и взаимообусловлены. «Посылка о происходящем по природе обратима в посылку о том, что присуще не необходимо (так, человек, возможно, и не поседет); посылка же о неопределённом обратима в посылку о том, что в равной степени может быть и так и иначе. О неопределённом нет ни науки, ни доказывающего силлогизма» [52, с. 143]. Исходя из данного различия, Аристотель говорит не о двух основных модальностях («необходимое» (*ἀναγκαῖον* – принуждённый, вынужденный, нужный) и «возможное»), а о трех: «необходимое», «возможное» и «способное». Возможное и способное «антивысказываются» друг о друге, то есть из возможного бытия рождается логическое следование – способное (*ενδεχεσθαι*) бытие (как и наоборот). У них одинаковое отношение к необходимости: из «не [μή] возможного не [μή] бытия» и «не [μή] способного не [μή] бытия» следует «необходимое бытие». «Немогущее не быть значит необходимо

быть» [52, с. 111]. «Невозможное не бытие» – это вынужденно осуществляющееся бытие, а значит, это необходимое бытие.

Аристотель показывает далее [*Aristoteles. Deinterp.* 22a 13–20], что из «возможного не [μή] бытия» следует «не [μή] необходимое не [μή] бытие» и «не [οὐκ] невозможное [αδύνατον] не [μή] бытие»; а из «не [μή] возможного бытия» – «необходимое не [μή] бытие» и «невозможное [αδύνατον] бытие». Последнее следование нуждается в пояснении: из «не [μή] возможного бытия» следует «невозможное [αδύνατον] бытие», так как «ещё-не [μή] возможного бытие» хотя и содержит в будущем возможность осуществления, но в настоящий момент, относительно действительного бытия, оно безусловно невозможно (поэтому используется отрицательная приставка ἄ). Возможное не всегда бытие, а «безусловно возможное» само по себе вообще всегда ещё-не-бытие, так как всегда *только готово* осуществиться в бытие. Бытие возможного, далее, содержит лишь возможность наличного бытия такого сущего, которое ещё не стало действительным. Ещё-не-осуществившегося нет в действительности и иногда вообще в бытии, поэтому оно может обозначаться как ещё-не-бытие, причём как не необходимое ещё-не-бытие, ведь возможное сущее лишь иногда становится бытием. Могущее упасть иногда падает, а иногда нет – то есть его падение не необходимо. Итак, возможное бытие: 1) не-необходимо, потому что иногда осуществляется в бытии, а иногда нет; 2) *в настоящее время* ещё-не [μή] действительное бытие.

Существует мнение, что необходимое сущее – это одновременно могущее быть сущее. Но не всякая возможность становится безусловно необходимой, например, то, что может, но не становится действительным. «Однако не всё сущее необходимо есть, как и не все не-сущее необходимо не есть <...> Ибо, не одно и то же [сказать], что *все* сущее, когда оно есть, необходимо есть, или сказать, что оно безусловно необходимо есть. Точно так же и относительно не-сущего» [52, с. 102]. Безусловно необходимо, на наш взгляд, есть сущее,

которое стало действительным (осознанным) бытием. В этом смысле *всё действительное необходимо, но не всё необходимое действительно*. Условно же необходимо сущее, которое есть, но не стало осмысленным. Такое условно необходимо сущее можно назвать одновременно возможным и необходимым, безусловно же необходимое никоим образом так назвать нельзя – оно только необходимо.

Рассмотрим далее ключевое для аристотелевской герменевтики отношение по противоречию между модальностями «не [οὐκ] необходимо быть» и «необходимо не [μή] быть» [52, с. 110]. Противоречивое суждение должно было бы получиться через отрицание исходного суждения (устранением частицы полного отрицания «не» (οὐκ) перед «необходимо»), но Стагирит вместо этого отрицает «бытие» через частицу «μή». Вспомним, что «не необходимо быть» эквивалентно «возможно быть», следовательно «необходимо не быть» противоречит «возможно быть». Это значит, что одновременно об одном и том же они никогда истинно не сказываются. Следовательно, если не-бытие чего-либо необходимо, то бытие этого нечто в то же самое время невозможно.

Вызывает затруднение установление истинности высказывания «не все не-сущее необходимо не есть», ведь если нечто не сущее, то оно не может воздействовать на мышление, а значит, не может быть наличным. Аристотель, видимо, имеет в виду, что «ещё-не [μή] сущее» конечно не есть в данный момент, но *не безусловно* не есть, так как может стать бытием, когда станет сущим. Поэтому не-сущее допустимо рассматривать как возможное (δύνατον) по времени бытие. Например, не сущий в данный момент дом может быть построен в будущем, то есть не есть не необходимо и даже как не-сущий он возможен в будущем. Далее Аристотель подтверждает нашу догадку, говоря, что одно из рассматриваемых им противоречащих суждений не немедля истинно или немедля ложно: «Это бывает именно с тем, что не всегда есть или не всегда не есть. В этом случае один

член противоречия хотя и необходимо истинен или ложен, однако не [определенно] вот этот или вот этот, а как случится, и хотя один из них, [быть может], более истинен, чем другой, но не немедля истинен или немедля ложен» [52, с. 102]. Всякая сущая-сама-по-себе (материальная) вещь способна и быть и не быть действительной. О сущем-самом-по-себе неправильно поэтому говорить, что оно всегда «*есть* в возможности», так как оно становится бытием только в случаях, когда как-то осмысляется или переживается.

Заметим, что часто понятие «возможности» используется некорректно, например, вызывает возражение ставшее популярным благодаря Канту использование в философской литературе словосочетания «условие возможности». Это неудачное выражение, поскольку возможность как таковая неопределённа – то есть у неё в настоящий момент времени нет осознанных условий и причин. Говорить же о возможности явления как о чём-то осознанном значит говорить уже о его действительности. Вероятно, Кант под «условием возможности» имел в виду «условие действительности» или, другими словами, «условие осуществлённости», так как только в этих случаях рассматриваемое словосочетание перестаёт быть бессмысленным. Ведь сущее-само-по-себе, как чистая возможность и способность бытия, ничем не обусловлено и есть «причина самой себя».

Становление действительного бытия всегда подразумевает нечто противоположное, поскольку исходит из противоположного возникшему. В этом смысле действительность всегда противоположна исходному сущему. Причём действительность истинна, а исходное сущее в настоящем становится ложным, так как в становлении оно стало несущим. То есть становление действительности подразумевает всегда отрицание, а развитие – отрицание предыдущего отрицание. *Действительность следует из невозможности неосуществления (небытия) сущего-самого-по-себе (чистого ничто)*. Для сознания действительность по времени «первее» возможности. «Если вечное первее, то и действительность первее возможности. И одно

есть действительность без возможности, словно если бы первые сущности, другое же – через возможность (оно по природе первее, а по времени оно последующее); наконец, бывает и такое, что никогда не есть действительность, а есть только возможность» [52, с. 112–113]. По нашему мнению, в первом случае говорится о сущностях наличного бытия («первых сущностях»), во втором – о переживаниях сущего в душе, в третьем о сущем-самом-по-себе. Аристотель объединял эти три аспекта существования вещей в понятие «целой сущности».

В наше время герменевтика Аристотеля вызывает критику со стороны логических позитивистов, продолжающих новоевропейскую традицию деления мира на две независимые субстанции. Противоречивость соответствующих фрагментов «Герменевтики», на которую обращал внимание, например, Лукасевич [182], часто возникает из-за ошибочного перевода и непонимания различия между сущим и бытием. Сам Лукасевич в большинстве случаев перевел «δν» (сущее) как «бытие» и показывал противоречия, вытекающие из такого перевода. Но эти противоречия не были следствием ошибок Аристотеля, а следствием непонимания Лукасевичем ключевого для философии различения сущего и бытия.

Рассмотрим формализацию модальностей бытия в логической концепции Рудольфа Карнапа [142]. «Невозможность р» он выражает, например, как «необходимость не-р» [142, с. 259], что, на наш взгляд, ошибочно по следующим причинам: 1) необходимым «р» бывает и без *одновременной* возможности «р», например как действительные сущности, ведь трудно представить, что действительное, скажем, дерево является одновременно возможным для одного и того же индивида; 2) необходимое отсутствие «р» не говорит о его невозможности в будущем, и наоборот – в будущем невозможное сейчас может быть действительным; 3) если понимать «невозможное р» как нечто не-сущее, то не-сущее необходимо не есть не безусловно, так как в будущем оно возможно. То есть Карнап в своих рассу-

ждениях не учитывает, прежде всего, временной фактор определения истинности модальных суждений. Казалось бы, рассматриваемая равнозначность является простой калькой с рассмотренного нами выше аристотелевского следования: из «не [μῆ] возможного бытия» следует «необходимое не [μῆ] бытие». Но без учёта специфики отрицания μῆ и различия между сущим-самим-по-себе и бытием рассматриваемое выражение впадает в противоречие, как, впрочем, и любое другое упрощение. Фундаментальная ошибка новоевропейской логики состоит, на наш взгляд, в том, что она понимает бытие как наличное бытие, то есть как некоторую представленность «р» в сознании, абстрагируясь от неосознанного бытия (аристотелевский концепт «сути бытия» вообще отсутствует в новоевропейской логике) и от сущего в его полноте.

Далее, «не необходимо р» эквивалентно у Карнапа «возможно не-р» [142, с. 259]. Но возможность не-р подразумевает и возможность р – это значит, что «не необходимо р» должна быть эквивалентна конъюнкция «возможно не-р и возможно р». «"Могущее быть" и "могущее не быть" совместимы [то есть говорятя вместе о возможности]; если же чему-то необходимо быть или [необходимо] не быть, то для него то и другое не будет возможно [одновременно]» [52, с. 110]. Поэтому у Аристотеля, в отличие от Карнапа, из «не необходимого бытия» следует «возможное бытие», так как если нечто не необходимое уже есть, то оно должно быть возможным бытием, но никак не возможным не-бытием. Понятия возможности, необходимости и случайности вообще бессмысленны без их привязки к бытию или небытию сущего. Иммануил Кант утверждал: «Для философии не было ничего вреднее математики, а именно, подражания таковой в методе мышления, там, где он никак не может употребляться» (Цит. по [294, с. 71]). Утверждение «"возможно р" эквивалентно "не необходимо не-р"» истинно, если и только если под «р» понимать «бытие р», причём «полное» бытие, а не только наличное. В противном случае возникает путаница, так как переменная «р»

может обозначать что угодно. Ставя вместо аристотелевского «бытия» некое «р», Карнап сводит бытие к наличному бытию, не учитывая многоаспектность этого фундаментального понятия.

Ограниченность модальной логики предикатов, на наш взгляд, есть следствие, в том числе, и её гипертрофированной имплицативности. Модальная логика должна выражать всю целостность бытия сущего, импликация же является лишь одной из логической связок, и поэтому нет никакого смысла и возможности сводить все логические операции к импликации. Например, Рудольф Карнап постулирует [142, с. 273] такую строгую импликацию: «если р, то р возможно» – и такую строгую эквиваленцию: «р возможно тогда и только тогда, когда необходима возможность р». Но если бытие «р» в данный момент действительно, то из этого не следует, что оно возможно, так как в этом случае нарушается закон исключённого третьего; второй же случай сводится к тавтологии «р возможно, когда истинно, что р возможно», ведь необходимость – свидетельство истинности. Уиллард Куайн, сформулировав в приведённом Карнапом (в его работе «Значение и необходимость» [142]) письме антиномии, получающиеся из такого понимания модальностей, видит эффективный способ примирения модальности и квантификации в «полном изгнании экстенциональных объектов из области значений переменных» [142, с. 287], оставив только «концепты» (сущности-понятия), то есть призывает изгнать из логики сущее! Это дало бы «модальностям полную свободу» [142, с. 287]. По сути, Карнап и другие представители так называемой математической логики абстрагировались от временных и сущностных факторов определения истинности суждений, сведя всё к чистому математическому формализму и игнорируя исторически сложившееся понимание модальностей. «Существование "природных" вещей не является результатом человеческого конструирования. Их невозможно "изобразить в априорном созерцании", что как раз и означает, что "природное" существование нельзя изобразить *математически*. Таким образом, – через понятие "при-

роды", – определяется специфика "философской" формы познания» [215, с. 73]. Всё это показывает ограниченность математической логики для выражения модальностей бытия, то есть собственно её оторванность от сущего и от живого бытия.

Таким образом, бытие и сущее-само-по-себе могут выражаться различными способами (модальностями): необходимости, возможности, способности, действительности, истинности. Действительность подразумевает осуществлённость и необходимость, но необходимое не всегда действительно, ведь оно может обозначать и нечто принудительное вне наличного бытия. Но при этом действительное всегда необходимо, так как уже ставшее действительным невозможно вернуть назад во времени. Действительность физического сущего необходима как данность. Необходимость – это важнейшая характеристика действительного бытия – истинного бытия сущего-самого-по-себе. «Ясно, что бытие физического нечто самого по себе [сущего] – необходимое бытие само по себе» («Δήλον ὡς φύσεως τίνος αὐτάς ἀναγκαῖον εἶναι καθ' αὐτήν») [Aristoteles. Met. 1003a 26]. Действительность есть *истинная* предметность физического сущего. Мы согласны с Черняковым, который отнёс истинность к одному из характерных определений копулы «есть»: «"Есть" означает "быть истинным" или, как сегодня еще говорят, "иметь силу" (gelten)» [299, с. 266]. В категорическом суждении двуликое сущее обнажает истину своего единства, а связка «быть» указывает на человеческий характер этой истины: сущее для человека таково, каким он его выявил в высказывании. «Подчеркнутое "есть" выражает *истинность* (бытие истинным) выговариваемого высказывания» [287, с. 281]. Душа, если её понимать как материальное сосредоточие мышления, истинствует утверждая и отрицая: «Ἀληθεύει ἡ ψυχή» (истинствование есть душа) [Aristoteles. EN.1139b 15].

В своих действиях мы исходим из действительности как необходимого условия существования индивида, как некоторой необходимой данности сущего. Конечно, мы можем менять условия своего

существования, но только в будущем, в результате сознательных действий. Прошлое и настоящее неизменны, и поэтому необходимы как истинные. *Истина не налична как вещь, но как процесс осуществления (становления) действительности.* В этом смысле возможно говорить об истине как состоянии души (и, соответственно, сущего), которое выступает в качестве критерия истинности суждений. Истина не наличный объект, поэтому терминологически некорректно говорить об «объективности» истины. Истина не объективна, хотя объективность истинна. Но не всякая объективность, а только физических объектов, так как истинность отношений и прочих абстрактных сущностей познания может быть и ложной, соответственно и суждения о них. Кроме того, нечто может быть, и быть истинным, без того, чтобы быть объектом. Например, быть истинным в возможном бытии или неосознанно. Таким образом, объективность не является свойством истинности, а лишь сопутствующим качеством.

Необходимость истине придают сущие условия её осуществления. Истина раскрывает сущее-само-по-себе, но не непосредственно, а как бессознательно присутствующее в мышлении переживание, фундаментированное этим сущим-самим-по-себе и сущностными потребностями индивида в изменении действительности. Таким образом, *истина показывает сущее в аспекте необходимости его изменения, то есть в ценностном аспекте.* У Аристотеля бытие человека («жизнь») формируется в поступке (πράξις), который опирается на сознательную мысль: «ζωή πρακτική μετὰ λόγου» [Aristoteles. EN. 1098a 3]. Меняя сущее и, соответственно, бытие, индивид через труд преобразует действительность в соответствие со своими потребностями – делает его истинным и ценным. «Здесь "истинствовать", в конечном счете, означает *поступать*» [299, с. 229]. Истинность суждения подразумевает утверждение интенции (стремления) высказывающего суждение индивида. Так же и действительность (энтелехия) есть завершённость цели (телоса) как некоторой интенции (стремления).

Итак, бытие (сознательное и бессознательное) – это истина сущего-самого-по-себе. *«Истинно есть – и по-русски, и, как мы замечали, по-гречески, вообще говоря, тавтология»* [55, с. 629]. Раскрывается (сознаётся) истина в форме действительного бытия. Сущее является в наличном бытии как «то-о-чем» (τοαὐτὸ οὐ), как «такое вот как-нибудь сущее» (δποτεδν) в терминологии Аристотеля, как некоторая целостная сущность (обозначающая сущее и сама при этом являющаяся сущим). Истина, к которой стремится рациональное мышление, и есть, как мы предполагаем, согласованность мышления с сущими вещами. Мышление всегда подчинено задачам использования и изменения сущего в соответствии с потребностями существования индивида, поэтому действительность мышления всегда ценностна. Истина открывает сущее как ценностное и всегда в ценностном (практическом) отношении. В высказывании выявляется не только сущее, при котором существует бытие, но и само бытие как сущее. Бытие показывает себя в «мироокружном» сущем как самосознающее (рефлексирующее) в процессе своего существования. Бытие также сущее, но его существование возможно только как целенаправленное познание и использование сущего-самого-по-себе. Сознание позволяет оперировать вещами как сущностями-понятиями. Поскольку сущее фундирует долженствование и необходимость действительного бытия, то именно сущее является конечным основанием полагания ценностей.

Заключение

Нам важно исследовать, каким образом в целостности бытия и сущего присутствуют ценности, понять природу ценностного отношения. Почему нечто становится ценным? Ответ на этот вопрос разматывает весь клубок фундаментальных понятий онтологии, логики и требует их разъяснения. В этой главе мы: 1) рассмотрели связь фундаментальной онтологии и модальной логики (герменевтики); 2) провели критический обзор оснований современной аналити-

ческой философии; 3) предложили новое понимание аристотелевского онтологического концепта «сути бытия»; 4) продемонстрировали фундированность действительности истины потребностями практического преобразования бытия индивида, определяющими смысл ценностного отношения.

Предпосылки ценностного истолкования истины – это сущее, мышление (бытие, как саморазличающееся сущее) и потребность («лишённость» в терминологии Аристотеля, или «забота» у Хайдеггера). Мы показали, что логика всегда сводится к определённой интерпретации сущего – к онтологии. В основе логики сущего (онтологии) у Аристотеля, на наш взгляд, лежит триада: сущее, бытие, сущность. Все способы бытия сущего сводятся к трём фундаментальным модальностям: необходимости (необходимость – фундаментальная характеристика действительности) и различающим действительность антивысказывающимся модальностям «возможности» и «способности». Другие «модальности» по сути излишни для логики, ведь все они легко выражаются через необходимость или возможность. Например, «случайность» есть не что иное как отрицание модальности необходимости бытия или небытия.

Необходимость провозглашённой Хайдеггером в «Бытии и времени» деструкции античной онтологии [288, с. 39] определяется необходимостью очищения современной философии и логики от наносного и путанного. Разбирая основания современной аналитической философии, мы показали, что представления логиков определяются их онтологическими установками. Если в «Герменевтике» Аристотель говорил о бытии в целом, то логики-аналитики говорят о бытии конкретной чувственной вещи, то есть о наличном бытии, что резко сужает область применения их концепций. Вслед за Парменидом они различают сущее и бытие еще с точки зрения «здорового смысла», думая, что сущее – это только данное в бытии чувственное. Бытие для них – то, что есть налично.

В новейшее время философы аналитической традиции при разработке денотативной семантики перестали учитывать какие-либо психологические факторы, пытаются полностью исключить из логической интерпретации бытия бессознательное мышление, считая, в соответствии с парменидовской и декартовской традицией, что мышление сводится к сознательному мышлению. Такая семантика, как мы выяснили, прямо противоречит логическому учению Аристотеля: «[Аристотель] называет <...> состояние [души] подобным [ἄνοητον] тому, от чего оно возникло <...> предлагает рассматривать его [πάθος] в двух отношениях, как *ноэму* (мысль) и как *икону*, т.е. образ» [214, с. 282].

Психика, понимаемая как материальный носитель мышления, опосредует процесс сознательного мышления, неосознанно связывает сущее-само-по-себе и действительность бытия индивида, конституирует истинность его бытия. Образ-понятие вещи – это как бы пространственно различённое изображение следа сущего-самого-по-себе в душе, сохранившегося в мышлении как память о сущем – «мнение» (по Фасмеру [270, с. 195], слово «память» происходит из индоевропейского *m̥ntis – «мнить»). Неосознанная мысль есть непосредственное состояние мышления после соприкосновения («касания» – θιγγάνειν) с сущим-самим-по-себе. Показывающий сущее логос проговаривает оставляемые в мышлении впечатления (следы) сущего, выражая и различая сущее семантически. Так высказывание образует структуру различаемого бытия, делая его определённым и пригодным для использования. Мышление, наряду с сущим-самим-по-себе, формирует действительное бытие сознания индивида, а не получает его непосредственно как данность.

Истина, как и само бытие, фундируются сущим-самим-по-себе, поэтому философию, изучающую кроме сущего и то, что им конституируется, принято называть метафизикой («то, что после физического сущего»). Попытка Хайдеггера создать постметафизическую философию, в которой исходным было бы не сущее (как это было

принято в античной философии, начиная с Парменида и Гераклита), а бытие, противоречит нашей интерпретации онто-логики. Всё-таки именно сущее определяет смыслы и направления существования бытия, и является материей этого существования. Бытие открывается в сущности, а также в качествах и в категориях, сказывающихся о целостной сущности. Бытие «первее» в познавательном отношении, но вторично в отношении существования. Неверно поэтому называть сегодняшнюю философию постметафизической, она всё та же метафизическая, какой была всегда, то есть всё так же исходит из «сущего-самого-по-себе». Но это, безусловно, другой, чем в Новое время, тип метафизики (философии). «Вернуться к самим вещам – значит вернуться к этому миру до знания, о котором всегда говорит знание и в отношении которого всякое научное определение будет абстрактным, знаковым и зависимым» [198, с. 7]. Как такое возвращение возможно? Да и уходило ли мышление от «вещей»? Разве мышление изначально не едино с сущим? Но сущее-само-по-себе не правильно представлять как равное самому себе, ведь оно непрерывно движется, меняя ценности, смыслы и вообще всё бытие индивида, вызывая у него разнонаправленные потребности в преобразовании сущего.

Глава 5

ЦЕННОСТНЫЙ АСПЕКТ НАУЧНОГО ПОЗНАНИЯ

§1. Ценностное отношение в научном познании

В данном параграфе исследуются вопросы: «что такое ценность в научном познании?», «как происходит оценивание научной теории?» и «является ли истина ценностью?». Гуманизация науки, учёт человеческого фактора в познании, неизбежно меняют понимание места теории ценностей в философии постнеклассической науки, требуют нового понимания ценностной детерминации научного познания, исследования ценностно-целевых структур субъекта научной деятельности, их бытийной укоренённости. Скажем больше: стоит задача нового онтологического обоснования самой аксиологии, исследование ценностного мира индивида, его творческих возможностей. «Объективно истинное объяснение и описание применительно к "человекообразным" объектам не только допускает, но и предполагает включение аксиологических факторов в состав объясняющих положений. Возникает необходимость экспликации связей фундаментальных внутринаучных ценностей (поиск истины, рост знаний) с вненаучными ценностями общесоциального характера» [154, с. 287].

Мы уже отмечали выше, что в процессе познания исследуемые объекты существуют для индивида как значимости. Об этом, например, говорит Хайдеггер в следующем фрагменте: «Значимость <...> род и способ, каким ценность, а именно *в качестве* ценности, "есть". Значимость есть род *бытия*» [289, с. 71]. Интересно, что Хайдеггер как бы ставит «значимость» выше «бытия», то есть «значимость» (ценность) вещи есть её исходная характеристика как существующей в бытии индивида. Казалось бы, значимость не может быть «родом бытия», так как в таком случае получалось бы, что значимость (ценностное отношение) фундирует бытие, является его материей. Но, в оп-

ределённом смысле, так и происходит, по нашему мнению, процесс познания-различения сущего.

Значимость объекта познания существует как результат реализация ценностного отношения, поэтому правильнее, по нашему мнению, метафорически назвать «родом бытия» именно ценностное отношение, а не значимость. Значимыми вещи становятся лишь в процессе их различения – осмысления их пригодности для потребления. Физическая сущность, таким образом, становится объектом познания и приобретает значимость в процессе реализации ценностного отношения. Внепроцессуальное понимание «ценности» или «значимости» фетишизирует эти понятия, придаёт им трансцендентный, внебытийный статус. Стремятся ведь не к абстрактной «красоте», например, а к удовлетворению каких-либо потребностей.

Философы безуспешно ищут «место» для ценностей в субъекте или объекте, или в отношении между ними. Мы же предлагаем изменить субъект-объектную парадигму онтологических представлений. Ценностное отношение (являющееся одним из модусов реализации практического отношения) осуществляется не между абстрактными субъектом и объектом, а между живым индивидом со всеми его потребностями и мироокружным сущим. Бытийная представленность сущего (в виде обладающих значимостью объектов познания) служит опосредующим практическое отношение материалом взаимодействия индивида с сущим, и этого сущего целенаправленного изменения. Физические объекты действительного бытия сущего (сущности) объединяют обе ипостаси: они и сущи сами по себе и существуют для познающего индивида в качестве представлений (понятийно). Вопрос об истинности суждений возникает на уровне сознательного мышления, и его решение показывает истинный (для определённых целей познания) путь обращения с сущим, которое представлено на этом уровне познания в знаковой форме.

Утверждая, что ценностное отношение должно представляться в философии как субъектно-объектная связь, некоторые философы

оставляют ценностное отношение в сфере наличности бытия, отказываясь от исследования глубинных пластов бытия сущего, прежде всего от исследования ценностного аспекта *практики* как специфически человеческой формы освоения сущего, играющей интегративную роль в философском осмыслении действительности. Отсюда следуют утверждения, что значения предметов существуют независимо от субъекта (а значит до их осмысления), то есть значения как бы предзаданы познанию и «открываются» подобно физическим свойствам вещей. Например, М.С. Каган ищет основу ценностного отношения в существующем независимо от субъекта «значении», осмысление которого открывает культурную ценность объекта, словно ценность «объекта» существует сама по себе. «Смыслом становится значение объекта для меня как субъекта, и вне моей субъективности он не существует. Осмыслить и значит *наделить смыслом*, значение же познается как нечто внешнее по отношению ко мне как субъекту и от меня независимое» [139, с. 53]. В этой концепции сущее как бы удваивается, ведь помимо самого сущего независимо от субъекта здесь должны существовать «значения» объектов. При этом М.С. Каган однозначно не согласен с позицией Макса Шелера, онтологизирующего ценности: «Неправомерно считать ценность не отношением, а неким "качеством", как утверждал М. Шелер, отстаивая типичную для объективного идеализма точку зрения, онтологизирующую ценности в религиозном понимании высшего бытия» [139, с. 67]. К сожалению, сам автор был недостаточно последователен, поэтому оставил в своей аксиологической концепции лазейку для объективизации ценностей в виде «значений» в бытии культуры.

Являясь реализацией ценностного отношения, любая сущность наличного бытия ценностно окрашена и её значимость определяется в процессе *осознания* её пригодности для практики. Любая сущность предстаёт сначала как *знак*, обладающий ещё нераскрытым ценностным содержанием (слово «значимость» происходит из слова «знак»). То есть предстаёт как потенциально значимый знак – сингулярность,

не раскрывшая ещё своего ценностного и сущностного содержания. «Чаще всего в самой форме "значения" [*vouloir-dire*, «выражение хотения»] оно [сознание] во всех своих модификациях дает себя мыслить только как присутствие для себя» [123, с. 188]. Выделяясь сознанием из бытийного универсума в процессе различения, объект познания приобретает *определённое* содержание, выражающее его *значимость* в процессе осуществления практического отношения. Значимость, таким образом, как и любая другая категория, выражает то, чем сущность является по своей истине для индивида, а именно её *для-того-чтобы*. Значимость вещи становится существенным содержанием её понятия, в том числе и в науке.

Психологическое содержание понятия «значимость» подробно проанализировано в работах К.Г. Юнга и Э. Кассирера, говоривших о первостепенном значении символической формы для выражения и передачи содержания индивидуального и коллективного мышления (бытия). Значимость предмета познания осознаётся сначала в символической форме, которая выражает ещё не отрефлексированное содержание определённой сущности, служащей средством реализации практического отношения. Появляющийся в сознании символ имеет потенциально бесконечное содержание – смысл. «Есть – сказывание. Сказывание словно имеет свой смысл прежде раскрываемой им истины, прежде воцарения знания и информации, им сообщаемой, такое сказывание не сказало слова и бесконечно» [167, с. 228]. В процессе установления значимости происходит как определение ценности предмета познания для разрешения прорывающейся в наличное бытие индивида проблемы, так и осознание этой проблемы в перспективе её разрешения. В процессе «означивания» психический мотив (потребность) осознаётся как «задача», требующая разрешения и приобретающая в процессе познания более-менее чёткую структуру, в которой каждый элемент имеет свою ценность, зависящую от его роли при решении проблемы. В практической деятельности задача так или иначе разрешается, но сразу неизбежно возникает новая, требующая решения и имеющая новую ценностную диспозицию.

Итак, любой объект познания (сущность), как часть наличного бытия индивида, является средством решения задачи и оценивается именно как средство, *в различении* с другими возможными средствами. «В большинстве случаев <...> значение слова есть его употребление в языке» – утверждает, например, поздний Витгенштейн [89, с. 97]. Австрийский философ прямо связывает «значение» и «употребление». Объекты познания, таким образом, не существуют вне перспективы их использования в практике обращения с сущим. Концепция атома Резерфорда, например, создана с целью снятия противоречия между новыми открытиями в области физики и старыми представлениями учёных о структуре физического бытия. Истинность теории Резерфорда подтверждалась тогда в практике её использования для непротиворечивого и адекватного действительности объяснения различных физических явлений микромира. *Знание о сущности всегда формируется как значимое для практики использования этой сущности, то есть всегда, так или иначе, выражает ценностное отношение познающего индивида.*

Значимость – важнейший гносеологический компонент в структуре ценностного отношения, который формируется в процессе рационального осмысления значимости того или иного предмета, прежде всего в его различении и сравнении с другими предметами. Значимость бытия какой-либо сущности становится понятной только *в результате* практической деятельности, когда становится ясной бессознательная мотивация нашей деятельности. Осознанная значимость вещи – это то, чем она стала для индивида в процессе её познания и использования. Значимость вещей есть раскрытый, понятый смысл, раскрывающий себя как осознание бессознательного смысла деятельности и сущности объектов познания.

В процессе о-смысления формируется «очевидность, которая не только различает, но также "очищает". Это полное присутствие смысла в сознании, которое само по себе является само-присутствующим в полноте жизни, своем живом настоящем» [123, с. 129].

Смысл сущего в целом представлен сознанию как нонсенс, но нонсенс направляющий и наделяющий познание содержанием. Как содержание мышления в целом, так и неосознанное содержание бессознательного определяется, в свою очередь, сущим. Наличное бытие – это наличная представленность сущего для сознания, существующая как результат ценностного осмысления мира сущего сущего-самого-по-себе, и наделения его бытийным смыслом. Другими словами, смысл – результат осмысления потребностей и соответствующих им целей, являющихся причинами формирования значимости (ценности) того или иного предмета. Смысл определяется и формируется потребностями, которые и задают «перспективу» осознания и формулирования смысла. Определение сути бытия вещей тоже косвенно выражает то, что преследует потребность. Так как, чтобы дать определение, необходимо выделять существенные, то есть для чего-то важные, свойства этих вещей. Истинное определение опирается при этом на знание сущего, делает сущности инструментом достижения цели.

Итак, данные органов чувств подвергаются мышлением индивида бессознательной обработке, выделяющей существенные для индивида качества материальных сущностей и фундирующей их бытие в качестве ценностного материала удовлетворения потребностей. «Уже при каждом произнесении мысли или описании представления, мы производим обобщение, т.к. слова – это ведь символы, которые как раз для того и служат, чтобы преобразовывать личное в общечеловеческое и понятное, т.е. для лишения его личного выражения <...> художник также радуется своим "продуктам сублимации", когда вместо индивидуального создает типичное» [307, с. 229]. Осмысление снимает кажущуюся отчуждённость наличного бытия, превращая налично представленные сущности в орудия реализации ценностных установок индивида.

Значения и смыслы, как и любые другие феномены познания, демонстрируют сознанию истину существования индивида через

призму его витальных потребностей. Этот этап мышления есть *самосознание*. «На деле самосознание есть рефлексия из бытия чувственного и воспринимаемого мира и по существу есть возвращение из *инобытия*» [105, с. 93]. То есть самосознание есть возвращение мышления из формы представленности в наличном бытии в единство сознательного и бессознательного пластов мышления, подчиняющего всё существование индивида делу использования сущего. Самопознание осуществляется через реализацию имманентных, порожденных сущим потребностей человека, путём использования ставших в процессе познания пригодными сущностями наличного бытия. *Через самореализацию в практике человек познает смысл и истину своего существования. В «ценностях» индивид раскрывает свою самость.* Внешние положительные ценности (блага) это «инобытие» (в терминологии Гегеля) ценностных установок самого индивида. Ценными эти сущности становятся только в поле деятельности человека.

Ценностное отношение фундирует также и устанавливаемые индивидом *каузальные связи* между объектами научного познания. «В причинном дискурсе доминирует эвристическая оценочная интенция... Актуальное содержание концептов причина/следствие раскрывается в речевых актах говорящего с причинной интенцией через классы (типы) других концептов, имеющих ценностную ориентацию: духовно и морально нравственные, эстетические, эмоциональные, экзистенциальные и многие другие» [174, с. 35]. Ценные предметы во всех формах своего существования рассматриваются, прежде всего, как полезные. Рассмотрим, например, ценностное содержание концепта «истина». По нашему мнению, истинность элементов научных теорий определяется их эффективностью в качестве *средств построения результативных теорий*. Мы не говорим в данном случае о физических сущностях (чья истинность определяется их существованием независимо от мышления), а об определённых технологиях достижения необходимого результата и об истинности суждений, образующих структуру научной теории.

Своеобразное подтверждение правомерности такого понимания истины даётся в квантовой механике. Известный российский физик Менский описывает [197] материальный мир как чёрный ящик «суперпозиций» (возможных состояний), в котором вероятно всё. Сознание (в терминологии квантовой механики – наблюдатель или «прибор») делает возможное физическое состояние действительным. Критерий отбора одной из бесконечного числа «суперпозиций», очевидно, задаётся целью исследования и осознаётся индивидом как «ценность». Опираясь на такое истолкование «ценности», автор предложил своеобразную стратегию создания искусственного интеллекта. С этой целью на базе квантовых компьютеров должна быть создана стратегия выживания живого организма, имеющая своим прототипом алгоритм использования уже имеющихся ценностных отношений и создания новых. «Классического [объективного] мира вообще не существует, а иллюзия классического мира возникает лишь в сознании живого существа. Интересно, что к такому странному, с точки зрения физики, выводу приходит сама физика» [197, с. 428].

Истинность или ложность посылокумозаключений (в смысле их адекватности имеющимся знаниям о сущем) не гарантирует истинность или ложность практических выводов из этих посылок. Фантастичность (с точки зрения современной науки) астрономических представлений античности не мешала довольно успешно использовать их в сельском хозяйстве и мореходстве. Ценность элементов научной теории (если эта теория имеет чёткие, логически непротиворечивые критерии истинности и аксиоматические основания) является, *в рамках этой теории*, служебной (подчинённой цели исследования). И истинность этих элементов также часто определяется в зависимости от результативности теории. От представлений об абсолютной истинности аксиоматики и онтологии ньютоновской физики, например, отказались после осознания невозможности её использования для объяснения явлений микромира.

Истина однозначна лишь в какой-либо определённой ситуации практики, когда возможен лишь один способ достижения нужного результата деятельности. Необходимость определённых обстоятельств принуждает устанавливать однозначные нормы деятельности для достижения нужного результата. «Истинность становится правильностью действия, а подтверждение какого-либо высказывания превращается в указание причин решения принять» [221, с. 332]. Ретроспективно мы доказываем истинность научной теории через указание, в том числе, на её ценностную детерминированность, так как главным критерием истинности остаётся решение предзаданной исследованию задачи. Истина и есть такое решение.

Но применимость на практике не является исчерпывающим критерием научной истинности. Истинная научная теория должна соответствовать, на наш взгляд, трём условиям: а) опираться на знание существенных свойств объектов познания (я сознательно не применяю определения «объективные», чтобы избежать тавтологии «объективные свойства объектов»); б) «работать», то есть применяться на практике; в) быть логически непротиворечивой. Структура теории подгоняется под открытые факты и закономерности, которые служат орудиями достижения нужного результата. Конкурирующие теории сравниваются между собой, также исходя из принципа пользы.

Истина физической сущности – это то, какой она становится для сознания в наличном бытии в результате её различения и использования. Всё ставшее есть, а значит «истинно». Истина – это характеристика знания о бытии предмета. Определение или суждение об объекте познание есть «поистине», когда раскрывается его предзаданная познанию сущность («суть его бытия»). Неслучайно, по мнению многих лингвистов, индоевропейское слово «gen» – «знать», несомненно, тождественно «gen» – «рождаться» и происходит из этого последнего [268, с. 101]. Ценностное отношение выражается даже в простых категорических суждениях формы «S суть (не суть) P», так как предикат выбирается на основании определённой ценностной

установки, отбирающей и выделяющей (либо отрицающей) в субъекте высказывания *нужное* качество. Ценностная установка познания также устанавливает (или отрицает) важное для индивида соотношение субъекта высказывания с другими сущностями. Суждения связывают факты и понятия в направлении, нужном для достижения определённого результата, другие многочисленные понятия отбрасываются как несущественные («сопутствующие»). Это ещё одна сторона ценностного отношения в познании – *избирательность*.

Оценивание принято рассматривать в качестве разновидности суждения, между тем, по нашему мнению, верно обратное: суждение – разновидность реализации ценностного отношения, способ осмысления значимости объекта познания. «Значимость подразумевает, во-первых "форму" действительности... Значимость именуется далее также значимость ценностного смысла суждения о подразумеваемом им "объекте", сходясь так со значением "объективной ценности" и объективности вообще» [288, с. 182]. Если связь между подлежащим и сказуемым в суждении соответствует наличной действительности, «есть» для индивида, и не противоречит опыту использования, то суждение оценивается как истинное; если же нет – то как ложное. Категорическое суждение истинно для высказывающего его человека постольку, поскольку оно есть утверждение или отрицание существования предиката суждения в бытии индивида. «Стол есть жёлтый» для данного индивида в данный момент истинно только тогда, когда для него так и *есть* на самом деле в данный момент времени. «Транспонирование фактуального утверждения в "фидуциарный [fiducia – доверие] модус" позволило бы правильно отразить тот факт, что такое утверждение обязательно атрибутируемо определённому лицу в конкретном месте и на данном отрезке времени <...> "безличностное утверждение" есть противоречие в терминах» [221, с. 362]. Категорические суждения утверждают онтологическую структуру наличного бытия индивида, формируют окружающий его мир и выражают его ценностное содержание. Однако личная убеж-

дённость в истинности утверждений не значит, что данные суждения истинны для других людей, или, тем более, для научного сообщества, опирающегося не только на мнение, но и на знание существенных свойств объектов познания. Истинность суждений для других людей определяется исходя из их опыта и знаний, то есть общезначимой истина становится при условии тождественности опыта и парадигм мышления у разных людей.

Фундаментальным способом познания является *различение*, основными видами которого являются означивание и категоризация. Возникает вопрос: почему мы не используем для описания процесса познания привычное понятие «рефлексия»? Потому, что понятие рефлексии выражает визуальную метафору отражения, то есть исходит из дуальности субъект-объект и имеет определённую цель. Различение же – бессознательная (в своей основе) игра становления, имеющая мотив, но не всегда имеющая осознанную цель (иначе мы должны предполагать в духе идеализма существование неких трансцендентных сознанию целей). «Различение *не есть*, не существует, не является сущим-присутствующим (ov)» [123, с. 195–196]. Через различение осуществляется становление действительности.

Движет процесс познание и определяет его направление бессознательная потребность мышления, называемая философами по-разному. Декарт, например, употреблял термин «воля», когда различал два вида мыслительной деятельности: «Один из них – восприятие, или действие разума, другой – воление, или действие воли. Ведь чувство, воображение и чистое разумение – все это лишь различные модусы восприятия, подобно тому, как желать, испытывать отвращение, утверждать, отрицать, сомневаться – это различные модусы воления» [119, с. 327]. По нашему мнению, более точное название этому понятию дал Гегель – «вожделение», бессознательное неконтролируемое желание. Английский экономист XVII века Николас Барбон так описывал потребность: «Желание предполагает потребность, это аппетит духа, и он присущ ему столь же естественно,

как голод телу <...> большая часть вещей имеет стоимость [ценность] потому, что удовлетворяет потребности духа» [8, с. 2–3]. Сущее задаёт мотивацию и цель бытия – то, что греки обозначали словом «телос». Концепт «цель» имеет аксиологический смысл, так как ценностное отношение есть выражение тенденции к преобразованию бытия индивида в направлении к значимой конечной цели деятельности. Поскольку происходит этот процесс на бессознательном уровне, то описать рационально его механизм мы не в силах, но именно он задаёт направление различения. Деррида называет процесс становления бытия словом «игра»: «*Имени* и в самом деле нет, нет даже имени сущности или бытия <...> Это неименуемое выступает игрой» [123, с. 203]. Такая игра, неосознаваемое движение сущего и фундирует различение, означивающее бытие.

Различение есть вместе овременение и опрастранствование бытия, оно творит и обозначает наличное бытие как бытие ценностное, то есть имеющее бессознательное сущностное предназначение. Потребности овременяют бытие сущего, фундируют различение прошлого как материала для создания неотвратимого и сущностно необходимого будущего. Овременение – фундаментальный способ реализации сущностной потребности индивида. Временность основана на некотором «пред-имении» (Vorhabe). «Не бывает непредвзятого толкования и беспредпосылочного выстраивания смысла. Само о-своение, выстраивание смысла происходит в определенной предначертанной перспективе» [299, с. 364]. В процессе *познания-различения* постоянно уточняется содержание (= значимость) познаваемых объектов. Различение производит объекты наличного бытия, сознательно сравнивает их между собой, определяет и находит у объектов *нужные* для использования качества. «Всякий концепт по праву и существенным образом вписан в последовательность или в систему, внутри которой он отнесен к другому, другим концептам, систематической игрой различий. Такая игра, различение» [123, с. 181]. Истинствует и временит, в конечном счёте, движущееся сущее, так или иначе бы-

тийствующее и открывающееся в действительном бытии. «Мы и время распознаем, когда разграничиваем движение, определяя предыдущее и последующее <...> Мы разграничиваем их тем, что воспринимаем один раз одно, другой раз другое, а между ними – нечто отличное от них; ибо когда мы мыслим (νοήσωμεν) крайние точки отличными от середины и душа отмечает два "теперь" – предыдущее и последующее, – тогда это [именно] мы и называем временем» [53, с. 148].

Итак, реализация ценностного отношения в процессе познания происходит через различение. Именно в этом процессе происходит «овременение» и «опространствление» действительности. Вот как этот процесс описывает Деррида: «Один из двух мотивов *differre* <...> действия откладывания на будущее, принятия во внимание, подсчета времени и сил в операции, которая предполагает экономическое исчисление, обходной маневр, отсрочку <...> *промедление* [temporization – временение]... [Второй мотив]: быть самим собой присутствующее может лишь тогда, когда от того, что им не является, его отделяет интервал; но этот интервал, который конституирует его в присутствующее, должен также заодно разделить и присутствующее само по себе... Данный динамически конституирующийся и разделяющийся интервал – это и есть то, что можно назвать *опространствлением*» [123, с. 176]. Есть зазор между осознанием задачи и действием, в котором происходит различение последовательности явлений, вычленяемых сознанием из потока бессознательных ощущений и располагаемых сознанием в определённой последовательности в результате соотнесения с некоей очевидной для всех периодической мерой овременения (это, чаще всего, периодическое астрономическое явление – например, ежедневный солнечный цикл). Овременение – способ различения становления бытия сущего, «число движения» по Аристотелю. *Необходимость* расчёта действий ради практической реализации психического мотива, то есть ради реализации ценностного отношения, порождает «овременение» как способ расчёта и различения; необходимость отделения предметов друг от друга формирует «интервалы», формирующие пространство наличного бытия.

Различение постоянно воспроизводит систему условий задачи, создаёт проблемное поле сознания и средства практической деятельности. Физические сущности как объекты наличного бытия не только предзаданы познанию, существуют независимо от него, но их образ и значение создаются сознанием, выхватывающим из хаоса ощущений нечто, нужное для потребления, объективируя тем самым сущность в наличном бытии. Всякий объект наличного бытия – всегда *ценностный* объект, всегда оценивается положительно, отрицательно или нейтрально. Мы стараемся не употреблять понятие «ценность» в отношении единичных вещей, поскольку подразумевается, что *все* они ценностны как форма реализации ценностного отношения, поэтому повторное обозначение их как «ценностей» является тавтологией и ведёт к объективации прилагательного «ценностный» в существительное «ценность».

Различение всегда предполагает сравнение. «Думаю, я никогда не *открыл* ни одного движения мысли <...> Что касается меня, то я открываю новые *сравнения*» [90, с. 429]. Аксиомы, например, получили такое название, так как являются наиболее ценными положениями в процессе познания в сравнении с другими в рамках определённой теории. Аксиоматика служит «лучшим способом очищения от эвристических строительных лесов и достижения понимания реальных предпосылок теории (как явных, так и скрытых)» [79, с. 183]. Эти начала познания становятся и критериями определения истинности различных суждений в научной теории (благодаря своей выявленной эффективности). «Принцип, который с этих пор как бы кристаллизовался, уже не подчинен опытной проверке. Он ни верен, ни неверен; он удобен» [226, с. 89–90]. Если мы рассматриваем реальный процесс познания, то он весь пронизан страстями, ссорами, борьбой и отнюдь не предстаёт храмом вечных истин. Классическая же наука Нового времени описывает его, абстрагируясь от ценностной составляющей. «Мир превращается в поставленный перед человеком предмет (объект), а человек становится субъектом, репрезен-

тантом, понимающим свою позицию как *мировоззрение*» [201, с. 110]. Познание лишается, таким образом, смысла и ценности, сводясь к установлению достоверности «отражения» и поиску «чистых» истин, возвращаясь тем самым в парадигму платоновского идеализма. Как в религии создаётся потусторонний мир добра и справедливости, так и в новоевропейской науке был создан культ абстрактной, вечной истины. Так же как в религии, бегство «несчастливого сознания» в спасительную иллюзию заканчивается разочарованием и «переоценкой ценностей». Истина (как и бытие в целом) всегда личностна, поскольку она творится индивидом.

Означивание, как результат различения, – это формирование умо-зрительного образа вещи (понятия) через символические системы в языке, науке, искусстве. В науке формой репрезентации становятся язык аналитики понятий – логика. Означивание, на наш взгляд, представляет сознанию не вещи сами по себе, а ценностные символы вещей, в которых репрезентируется господствующая в культуре система ценностей, усвоенная в процессе воспитания и закреплённая в подсознании. Сначала вещь представлена в наличном бытии как чувственно воспринимаемая, имеющая некоторый образ. Затем вещь перепредставляется (репрезентируется) сознанием в понятийной форме, в виде знака естественных или искусственных языков. Различение формирует, в конце концов, *эйдос* предмета – его понятийный образ. Наличное бытие, язык и психика индивида всегда переплетены в один неразличимый *контекст*, созданный «различением <...>, согласно которому язык или всякий код, всякая система отсылок вообще конституируется "исторически" как ткань различий» [123, с. 182].

В отличие от субъект-объектного понимания означивания, аксиологическая концепция описывает этот процесс как целенаправленное создание знаковой системы – особого языка науки, саморазличающего в себе понятия в соответствии с имеющимися потребностями. Это творческий процесс. «Символы – не просто отпечатки

наличной действительности, а директивы движения духа, того идеального процесса, в котором реальность конституируется для нас как единая и многообразная, как множество форм, спаянных в конечном счете единством смысла... Если мы и останемся в пределах мира "образов", то речь идет не о таких образах, которые отражают сущий в себе мир "вещей", а об образных мирах, принцип и происхождение которых следует искать в автономном творчестве духа. Лишь в них и посредством них существует то, что мы называем "действительностью"» [146, с. 44–45]. Познание осуществляется исходя из предельных осознаваемых условий существования предмета, называемых в философии *категориями*. Выдающийся немецкий философ Фриз впервые осознал необходимость придать понятиям ценности и использования статус категорий – исходных понятий, описывающих реальность. Категориальное познание задаёт различные направления различения. С помощью категорий «можно классифицировать доходящие до субъекта раздражители, идентифицировать их и придавать им более чёткие коннотативные значения» [78, с. 58]. Разные способы различения бытия сущего формируют категориальный аппарат познавательной деятельности и определяют языковую форму такого различения.

Итак, всякая познаваемая сущность приобретает значимость, определяемую её полезностью для реализации предзаданной сущностной потребности индивида. *Для нас нечто есть потому, что оно для нас ценностно.* В фокусе научного познания, сознательно или бессознательно, всегда находится реализация потребности; знаковые системы (носящие как вещественный, так и понятийный характер) служат орудиями достижения имманентно необходимого результата. Как орудия реализации практического отношения индивида к миро-окружному сущему такие знаковые системы всегда ценны, всегда возникают через различение как реализацию ценностного отношения.

§2. Релятивизм в науке и ценностное отношение

Познание предполагает единство фактологического и ценностного компонентов, интенциональности и веры. Такому пониманию познания противостоят: когнитивный релятивизм, утверждения абсурдности существования и нравственный нигилизм современного общества – все эти признаки «рабского сознания» (по Гегелю), для которого мир расщеплён и обесценен, ибо раб не имеет собственной цели, а значит и смысла существования. Мы согласны со словами Н.С. Автономовой, утверждающей, что связанный с релятивизмом «скептицизм, как бы мы его ни трактовали, обрекает нас на пассивную позицию, потому что разъедает нашу способность к действию» [46, с. 298]. Мы наблюдаем, как в наше время терпит неудачу социальная практика мультикультурализма и абсолютизации толерантности к культурным различиям. Причина этого провала состоит в искусственном обособлении жизни народов и социальных групп. Отсутствие общей цели, «национальной идеи», приводит к обострению противоречий внутри общества, национальной сегрегации. Примером деструктивности мультикультурализма может служить разделение Советского Союза по «национальным квартирам», ставшее одной из причин трагедии развала СССР.

Также и в науке попытки спрятаться от прогресса в развитии научного познания ведёт к застою и догматизму. Изменение форм познания в науке неизбежно, но важно понимать и сохранять общую для всех учёных содержательную основу их взаимодействия на основе приоритета истинности познания. Диалог и конкуренция научных парадигм выступают «как уважение к чужой позиции в сочетании с установкой на взаимное изменение позиций в результате критического диалога» [172, с. 31]. В отечественной философии проблеме релятивизма в науке одним из первых поднял В.И. Ленин. Критикуя махизм, он заметил, что «положить релятивизм в основу теории познания, значит неизбежно осудить себя либо на абсолют-

ный скептицизм, агностицизм и софистику, либо на субъективизм» [173, с. 139]. Перед философией науки встаёт задача анализа истоков экзистенциального кризиса современного общества, истоков нигилизма и господствующего в обществе скепсиса по отношению к нормам морали и истинного познания.

Гуссерль видел причиной отчуждения «жизненного мира» в науке Нового времени, ведущий к релятивизму отказ от поисков жизненных смыслов существования индивида. «Галилей *абстрагируется* от субъектов как личностей с их личной жизнью, от всего духовного в каком бы то ни было смысле <...> только с Галилеем впервые вступает в свет идея природы как *реально замкнутого* в себе *мира тел...* [Замкнутый в себе телесный мир] расслаивается, так сказать, на два мира: природу и душевный мир» [118, с. 89]. Вопросы о ценностях и смыслах были отнесены в сферу «анонимности» [118, с. 155]. Это критика декартовской онтологии, разрывающей бытие на две независимые субстанции и объявляющей ненаучными любые попытки установить их сущностную праксеологическую взаимосвязь. «Соотнесенность схемы деятельности и выявляемых в ее рамках фундаментальных характеристик исследуемой реальности, была и в классической науке. Только там она выступала в скрытом виде. Доминирующими оставались представления прямолинейного онтологизма» [252, с. 280].

Картезианская метафизика предполагает выносящую суждения, отдельную от сущего-самого-по-себе мыслящую субстанцию – «абсолютного субъекта», «точку зрения Бога». Индивид искусственно отрывался от сущего, а под истиной стали понимать верифицируемое в опыте представление «субъекта» познания. «Субъект» стал «мерой всех вещей», что и послужило, на наш взгляд, основой для укоренения релятивизма в науке Нового времени. Объявление абсолютной истиной, например, ньютоновской физики означало отождествление природы с определённой теоретической конструкцией, что, во-первых, ограничивало дальнейшее развитие физики как науки,

и, во-вторых, представляло ложным любое утверждение, противоречащее ньютоновской концепции, то есть истинность ставилась в зависимость от теории, а не от сущего и опыта его познания. Борясь с аристотелевской «метафизикой», естествоиспытатели Нового времени создали предельно абстрактную философскую доктрину, из-за своей простоты и близости к «естественной установке» сознания оказавшуюся крепко укоренённой в умах учёных.

В.А. Лекторский перечисляет следующие признаки релятивизма: 1) отрицание существования истины как чего-то независимого от того или иного концептуального каркаса; 2) отрицание общезначимых стандартов рациональности; 3) отрицания самого существования реальности как независимой от определённой понятийной конструкции [172, с. 3]. Научная рациональность запрещает произвольно обращаться с сущим. Общезначимые нормы рациональности остаются инвариантным кросспарадигмальным содержанием и в период смены научных парадигм (что мы показали выше на примере квантовой механики). Достижение результата любой научной деятельности опирается на общую структуру научной рациональности, наиболее правильно описывающей «положение дел» с сущими.

Релятивизм в науке противоречит нашему пониманию ценностного отношения, поскольку лишает научную деятельность смысла достижения истины как цели познания. Наука – это не бессистемный набор фактов, а целенаправленная деятельность для достижения определённого результата и изменения условий существования. Научная деятельность также имеет в своей основе ценностное отношение, что, казалось бы, привносит в науку элемент релятивизма. Но, говоря точно, это не релятивизм, а релятивность. Ценностное отношение *релятивно*, так как оно *отношение*, но эта релятивность не является основанием для релятивизма, поскольку наука всегда опирается на адекватное потребностям индивида знание сущего – на истинное знание.

Поскольку картина мира создаётся человеком исходя из его практических интересов, то невозможно избежать сведения категориального аппарата аксиологии, гносеологии и даже онтологии к категориям праксиологии (интенциональность, потребление, воление и т.д.). Практика конституирует онтологическую структуру существования – это, пожалуй, главная мысль хайдеггеровской философии, подхваченная им как эстафета от Аристотеля, Гегеля и Ницше и знаменующая, по его собственным словам, «завершение метафизики». Эту же мысль высказывает в наше время Д.И. Дубровский: «Гносеологическая и онтологическая относительность должны осмысливаться также сквозь призму категорий аксиологического и праксеологического, поскольку всякое утверждение о чём-либо (независимо от того, идёт ли в нём речь о знании или реальности) так или иначе несёт в себе факторы ценности и активности» [130, с. 48]. То, как «работает» ценностное отношение в практике чувственного познания, ярко показал Джеймс Гибсон в работе «Экологический подход к зрительному восприятию» [112]. Работа Гибсона знаменательна отказом от созерцательной концепции восприятия информации об окружающем мире, характерном для классической науки Нового времени. Восприятие не является созерцанием предмета, а показывает его соответственно индивидуальной потребности и в рамках возможностей восприятия, разных у различных видов животных. Дальнейшее различение конкретных восприятий делает их всё более точными и определёнными.

Поскольку потребности могут различаться, индивиды выделяют в мироокружном сущем то, что необходимо им для ведения дел. Результатам наблюдений за физическими объектами соответствуют инварианты в сущем – нечто существующее независимо от наблюдателей. Это нечто сущее само по себе (независимо от мышления индивида) является общей для всех основой познания, благодаря которой возможно прийти к общему мнению. Любое истинное понятие физического объекта должно иметь денотат в сущем-самом-по-себе,

фундирующем бытие. Существующее можно по-разному оценивать, но невозможно произвольно придумать, сконструировать (как полагают релятивисты). «Из факта релятивности вовсе не следует эпистемологический релятивизм, скорее он толкает учёного к поиску новых средств и методов построения теории как объективного, обоснованного знания, не упуская из вида различие между знанием и достижением» [300, с. 129]. Без опоры на знание общего для всех сущего, без точного установления фактов происходящих в сущем изменений знание становится абстрактным и бесполезным.

Совместное бытие людей задаёт общее понимание окружающего мира, так как формирует общие способы обращения с сущим. Воздушные замки теорий, не опирающихся на существующее положение дел, неизбежно разбиваются о необходимость согласования совместных действий учёными. Неточные знания о сущем приводят к невозможности достижения необходимого результата и поэтому признаются ошибочными. Истинность научных теорий устанавливается, таким образом, в конкурентной борьбе, правилами в которой выступают существующие и проверенные практикой нормы рациональности. То, что на смену классической ньютоновской физике пришла квантовая, говорит о том, что квантовая физика эффективнее предсказывает и объясняет происходящие в физическом мире события, а не то, что квантовая физика создаёт новую онтологию и принципы рациональности. Открытие многоуровневости бытия стало открытием только для самих физиков, воспитанных на новоевропейской парадигме структуры бытия сущего. Для философов же квантовая физика стала поводом для возвращения к античным истокам онтологии – к аристотелевским представлениям о сущем, бытии, движении и времени. «Какой бы абстрактной не казалась проблема небытия, с которой мы здесь сталкиваемся, она не случайным образом возникает при анализе квантовой теории. Как раз с этой проблемой мы и сталкиваемся, рассматривая, к примеру, концепцию "творения" по Уиллеру в процессе наблюдения. Здесь действительно приходит-

ся говорить о не-бытии, т.к. "к бытию может приходить только то, что в нем еще не существует", что связано, таким образом, с проблемой становления» [246, с. 132]. Безусловно, науки о природе ушли далеко вперед в сравнении со временами Аристотеля. Прежде всего, прогресс проявляется в росте объема эмпирической базы исследований, однако аристотелевская онтология и гносеология именно во время кризиса ярко демонстрируют свою непреходящую значимость, разоблачая догматизм очередных «вечных истин» в науке.

Обратимся к *логическому* релятивизму. Условиями истинного вывода в логике являются: 1) истинность посылок и 2) соблюдение законов логики в процессе вывода. Если нарушаются законы логики, то даже из истинных посылок могут следовать ложные выводы, поэтому очень важны следование нормам рациональности и поиск противоречий в рассуждениях, ведь только таким образом возможно получение истины, опирающейся на знание *физических объектов* (сущностей), – получение объективной истины. Говоря об истинности научных суждений, нельзя забывать о таких её важнейших характеристиках как относительность и учёт временного фактора. Суждение может быть истинным в одно время и ложным в другое, поскольку сущее движется и меняет бытие; также суждение может быть истинным относительно одного наблюдателя и ложным относительно другого, поскольку эти наблюдатели находятся в различных отношениях к изучаемой сущности. Поэтому бытие сущего для них также будет различным.

Относительность истины не отменяет исходного принципа логики – истинное суждение всегда имеет денотат в сущем и адекватно ему, ложное же суждение такого денотата не имеет. Понятие «ложь» относится исключительно к семантике оценочных суждений об истине бытия. Ложь – это отрицание истины, то есть отсутствие адекватности высказывания истинному положению дел. Имеется в виду отсутствие адекватности истине бытия, как желаемому результату деятельности или как материальным условиям существования инди-

вида и осуществления им деятельности. Релятивность (но не релятивизм!) истинности суждений неизбежна, так как любое суждение выражает некоторое отношение. Физика Ньютона истинна относительно макрообъектов с небольшими скоростями и ложна относительно мира элементарных частиц. Неправильно, на наш взгляд, прямолинейно онтологизировать истину, как, например, Фреге в следующем фрагменте: «Логика есть наука о наиболее общих законах бытия истины» [282, с. 307]. Это высказывание представляет истину как сущность, а не как состояние. Поэтому, на наш взгляд, следовало бы исправить словосочетание «законы бытия истины» на «законы истины бытия», поскольку такой подход подразумевает истину как телос деятельности. Недостаточно также сводить истину к общезначимости. «Простое отождествление истины с общезначимостью, без указания на связь общезначимости с раскрытием сущего, не дало бы нам возможности понять суть науки, ее цели и назначение. Оно "играет на руку" релятивизму» [187, с. 274].

Итак, три фактора имеют определяющее значение при установлении истинности научного суждения: 1) интенции учёного, выражаемые в определённой точке зрения на объект исследования; 2) внешние факторы – исследуемые сущности, чьи свойства независимы от интенций и служат сущностным основанием истинности суждений для компетентного исследователя; 3) временной фактор, ибо суждения об изменяющемся сущем в физике соотнесены с временными координатами (концепция пространственно-временного континуума современной физики). В одно время Сократ здоров, в другое болен, но он не может быть одновременно здоровым и больным, разве что только потенциально. Если суждение рассматривается вне указанных контекстов, то оно становится истинностно неопределённым, а поэтому бессмысленным. Вернее сказать, что бессмысленна сама верификация суждений вне этих контекстов.

Значение суждения относительно, таким образом, к контексту его употребления, поэтому всякое суждение является «индексным».

Попытки логических позитивистов придать индексным выражениям характер общезначимых не увенчались успехом. Не существует суждений истинных на все времена и для всех людей, если только они не относятся к абстрактным объектам, таким как числа или платоновские идеи. Мы фиксируем некое квантовомеханическое явление в данное время и в данном месте, но не в состоянии предсказать его изменение с абсолютной определённостью: всё, что мы можем – это рассчитать вероятность таких изменений. В отличие от Картезия, основатели квантовой механики не онтологизировали своё специфическое видение мира. В квантовой механике Бора, например, не допускается объективация представлений, сложившихся в результате обобщений экспериментов с микрообъектами. По мнению А.Б. Макарова, принцип дополнительности Бора «позволил физикам отложить спекулятивные и натурфилософские споры о природе квантовых объектов и сконцентрировать усилия на решении задач наличными на достигнутом физикой уровне средствами» [184, с. 108].

Обычно релятивизму противопоставляют абсолютистское (догматическое) понимание истины, то есть понимание истины как чего-то внеисторического и неизменного. Такое противопоставление, на наш взгляд, некорректно. Его альтернативой должна стать концепция, снимающая антагонизм этих точек зрения, и делающая их моментами обобщённой концепции. Неправильно останавливаться ни на релятивной концепции относительности истины, ни на абсолютистских концепциях познания истины как исчерпывающего знания об объекте исследования. Преодоление противоположности между релятивностью и абсолютизмом в понимании истины позволяет учитывать как культурно-социальный, так и психолого-прагматический контексты становления истинного знания как реализации практического отношения индивида к мироокружному существу. «Те или иные философские представления должны быть переведены в статус именно внутренних оснований. Они должны быть приняты самой наукой, должны функционировать в ней. Здесь важнейшую роль иг-

рает рефлексия самих учёных, осознание научной деятельности и ее результата» [73, с. 13–14].

Именно учёт *всех* факторов процесса познания позволяет сформировать наиболее адекватное понимание истины, игнорирование же каких-либо факторов ведёт к догматизму и фрагментации теории познания. Противопоставление пользы (как цели познавательных усилий) и познания вещей ведёт к такой фрагментации, например, в теории познания Рорти. Невозможно получение пользы от знания без опоры на точное знание свойств объектов, играющих на практике роль средств достижения пользы. «Из факта релятивности вовсе не следует эпистемологический релятивизм, скорее он толкает учёного к поиску новых средств и методов построения теории как объективного, обоснованного знания, не упуская из вида различие между знанием и достижением» [300, с. 129].

Классический позитивизм запрещал исследовать науку извне, предполагая, что научная рациональность может быть осознана и сформулирована исключительно средствами самих наук, прежде всего «естественных». Такая методологическая установка получила название «сциентизм». Но в *постпозитивистской* философии науки произошёл отказ от понятия методологической нормы, во многом связанный с попыткой неопозитивизма навязать научному сообществу строгие формальные понимания истинного познания. Результатом такого отказа стал перекосяк в сторону поиска социокультурных и психологических факторов познания (Дюркгейм, Лакатос, Кун, Фейерабенд, Эдинбургская школа). Но даже при таком «расширении» сциентизма он по-прежнему ограничивался методами позитивных наук, таких как, например, социология. То есть естественнонаучный сциентизм сохранялся, хотя и в несколько трансформированном виде. Этому во многом способствовала практическая польза от применения новых методов управления научным сообществом.

Но насколько глубоко «социологический поворот» в осмыслении научной рациональности раскрывает внутреннюю структуру на-

учного познания? Разве не теряется при таком подходе историческая преемственность, целостность и в то же время плюралистичность процесса развития познания сущего? Ведь *на первый план выходит лишь практическая польза научной деятельности, а не поиск истины*, который подменяется теперь созданием технологий достижения пользы. *Это также односторонний подход*. Невозможно создать технологию, обеспечивающую истинность решений, так как никакая технология неспособна учитывать ценностные факторы познания, бессознательно задаваемые смыслообразующими потребностями индивида. Именно бессознательный характер конституирования познания сущим является основным препятствием алгоритмизации принятия решений.

В науке целеобразующим смыслом является получение знания адекватного действительности и потребностям индивида, то есть достижение истины. При этом истина не существует как объективная данность, а *становится объективной*. То есть она не предзадана как сущность, а *создаётся как результат и средство познания сущего*. Истинное познание создаёт мир значимых объектов, создаёт условия для использования сущего. При этом наука опирается на знание природных и социальных качеств объектов познания, качеств, задающих рамки использования объективной (наличной) действительности. Истинность предполагает определённый способ отношения субъекта познания с сущим, но обязательно с опорой на сущее. Именно это отношение, определяемое нами как ценностное, фундирует, наряду с самим сущим, инвариантность истины для разных учёных сообществ. Поэтому философская онтология, выявляющая самые общие основы мироустройства бытия сущего, и тем самым предохраняющая научное сообщество от консервации парадигмальных различий, является, на наш взгляд, одной из важнейших общенаучных дисциплин. Инвариантность истины достигается в процессе познания, когда практика устраняет возможные иллюзии об истинном положении дел. На основе же релятивизма невозможно решать

возникающие научные и социальные проблемы, так как релятивизм уничтожает поле и смысл такого решения – он утверждает, что пусть всё остаётся как есть.

Влияние общества на развитие науки неоспоримо, но неверно поиск истины подменять идеологизированными конструктами, обеспечивающими практическую выгоду определённых социальных групп. Лишившись опоры на истинное знание законов природы и общества, научное познание неизбежно скатывается в релятивизм, когда научная рациональность подменяется социологией познания, и заботой о выгоде определённых социальных групп. Конечно, представления о нормах научности исторически меняются, но это не является основанием отказа от рациональных норм истинности познания вообще, основанием для методологического анархизма, антинормативизма и дескриптивизма.

Понятийный образ предмета не дан как наличность отражения, а образуется в процессе практического взаимодействия с ним, когда сознание различает существенные (ценные) свойства объекта исследования для дальнейшего использования в сознательной трудовой деятельности по преобразованию сущего. Ценностное отношение не только определяет ценность объектов познания (как подготовительный этап практического преобразования сущего), но и предварительно как бы переносит наличное бытие объектов в сферу рационального субъекта. Постнеклассический тип научной рациональности расширяет «поле рефлексии над деятельностью. Он учитывает соотносительность получаемых знаний об объекте не только с особенностью средств и операций деятельности, но и с ценностно-целевыми структурами» [257, с. 188]. По существу, происходит возвращение к деятельностной концепции бытия Аристотеля, возвращение к праксеологическим истокам философии, но на неизмеримо более высоком уровне развития естественных наук.

§3. Роль ценностного отношения в структурировании научного познания

Как мы писали выше, ценностное отношение является способом реализации практического отношения индивида к сущему. Оценочные суждения в научном познании, по нашему мнению, являются одним из видов практического силлогизма, а сознанные критерии выбора теории становятся посылками практического умозаключения. В «Никомаховой Этике» Аристотель под практическим рассуждением (в отличие от теоретического) понимал такое, которое ведёт к действию [54, с. 173, 177, 180, 190]. В посылках практических силлогизмов нами устанавливаются нужды, желания, обязанности, ценности морали с одной стороны, и возможности, открытые для нас фактической ситуацией, с другой. Заключение практического силлогизма должно быть утверждение практической необходимости действия. Пример практического силлогизма:

вы хотите q ,

до тех пор, пока вы не сделаете p , вы не получите q .

Следовательно, вы должны сделать p .

Важнейший критерий при доказательстве истинности научной теории – её практическая полезность. Критерии полезности исторически меняются в зависимости от господствующих целей исследования, определяемых культурой и социумом. Почему система Птолемея долгое время считалась истинной, хотя основана на ложных, как мы сейчас знаем, постулатах? На наш взгляд именно потому, что её было возможно эффективно использовать для нужд того времени. *Учёный, отказывающийся в истинности и научности концепциям прошлого, встаёт на позиции крайнего солипсизма, признающим истинными только свои относительно истинные представления об устройстве бытия сущего.*

Необходимость увеличения производительности труда, освоения новых рынков сбыта вывела на передний план критерии математической точности и экспериментальной подтверждаемости теоретических суждений. «Из косвенной математизации мира, которая разыгрывается теперь как *методическая объективация созерцаемого мира*, вытекают всеобщие *числовые формулы*, которые, будучи однажды найдены, в своем приложении могут послужить осуществлению фактической объективации в отношении охватываемых ими отдельных случаев» [118, с. 64]. Это не достаточные, но интегрирующие критерии для науки Нового времени, поскольку они предполагают соответствие истины эмпирическому опыту («принципиальной наблюдаемости»), то есть уровню знаний эпохи, и социальным условиям.

В ценностном отношении объект познания всегда существует для чего-то, то есть всегда существует в некотором практическом отношении. Ценностность – это, на наш взгляд, родовое понятие (жесткий десигнатор), *категориально* обозначающее любой объект из наличного бытия индивида. «Действительность – всегда аксиологична, ценностно окрашена. Действительность – это не только что-то, но и для кого-то, и всегда чья-то. Она не только интенциональна, но и личностна... Хотя действительность – это очевидность, но очевидность оценивают в качестве очевидности за счет собственных предпочтений» [114, с. 62]. *Ценность – это не только то, что существует «для кого-то», а, скорее, то, что существует «для чего-то»*. Возможное возражение, что автор сводит мироотношение человека к ценностному отношению, – неверно. Мироотношение человека сводится нами к практике, а ценностное отношение – исходный способ практики. *Ценностное отношение не сводится к осмыслению ценностного значения предметов наличного бытия, оно является моментом практического освоения сущего и всецело подчинено делу этого освоения.*

Российский философ А.П. Огурцов утверждал, что «сосуществуют две различные ориентации, по-разному определяющие свой

предмет, и свои задачи: одна ориентация сохраняет истину в качестве регулятива (конечно, сама истина понимается по-разному), усматривает свой предмет исследования в знании ищущего истину, а другая ориентация делает акцент на социокультурной обусловленности познания и его регулятивов, рассматривает истину лишь в рамках социокультурного контекста определенной эпохи и определенного научного сообщества. Надо подчеркнуть, что эти два подхода по-разному проблематизируют акты и результаты познания, по-разному определяют структуру и направленность познания» [211, с. 10]. Практическое отношение, на наш взгляд, связывает эти «ориентации» и представляет их как моменты единой теории научной истины. Потребность становится основанием полагания ценностей, в том числе и ценности истины, поскольку становится одним из условий определения истинности познания. Раскрывая в познании свои существенные для индивида стороны, сущее остаётся источником движения, постоянно изменяющим условия индивидуального существования. Деятельность познания актуализирует возможности сущего, которое выступает для познающего индивида в качестве потенциального бытия. В квантовой физике, например, коллапс волновой функции актуализирует лишь одно состояние квантовой системы из всего бесконечного множества возможностей. Так же актуализация происходит и на макроуровне: в определённый момент времени об объекте познания истинным будет только одно высказывание из всех возможных, иначе познание впадает в противоречие. Наличное бытие становится и существует для познания как поле исследования возможностей сущего в горизонте использования. Понимание осваивает чуждое, потустороннее бытию сущее-само-по-себе, превращая его в ценностное для-себя-бытие самости. «Раскрытость сущего переходит с выговоренностью высказывания в бытийный род внутримирно подручного. Поскольку же в ней как раскрытости чего-то хранится отношение к наличному, раскрытость (истина) со своей стороны становится наличным отношением между наличными (intellectus и res)» [288, с. 256–257].

Сущее становится видимым в таких модусах познания, как нахождение и осознание. Поиск пригодного материала деятельности структурирует бытие и выявляет сущее в модусе его пригодности. Направленность потребностей определяет становление наличного бытия. Бытие в своём существовании сталкивается с сущим-самим-по-себе и приспособливается к нему – тематизирует, движимое инстинктом сохранения своей самости. Направленность (интенциональность) бытия может быть неосознанна, но, так или иначе, всегда налична как психическое состояние или эмпирическая вещественность, скрывающая направленность как загадку, требующую разрешения. Наличное бытие, таким образом, аффектировано бессознательным бытием, выступающим как воля, толкающая к действию. «Нахождение» связано с пониманием, вниманием как первичным освоением сущего через его осознание, конструирующее наличное бытие и придающее вещам смысл в процессе их означивания. «Знаки кажут первично всегда то, "в чем" человек живет, чего держится озабочение, в чем с ним дело... Знаки возникают и в за-знак-принятии уже подручного» [288, с. 101]. Познание стремится для осуществления своей предзаданной цели использовать любой предмет наличного бытия. Ища путь к успеху, мы оптимизируем наши представления о сущем и наши действия по его изменению.

Ценности научного познания не только относительны (релятивны), но и сущностны, поэтому возможен их научный анализ. Вещественная ценность (благо) существует и признается людьми потому, что в ней есть что-то сущностное, а также общезначимое (во всяком случае, для определенной группы людей). Поэтому любая норма, критерий научного познания имеют, в некотором смысле, абсолютное значение для учёного в определённой научной парадигме. Это значение определяется ролью нормы в достижении необходимого результата исследования. Общность таких сущностных условий для учёных определяет совокупность способов эффективного обращения с вещами, а значит, и общезначимость истины.

Хотя характер ценностных установок научного познания определяется, прежде всего, физическими свойствами исследуемых объектов, они имеют также социокультурную размерность. Часто философы науки не признают переходящий характер форм господствующих форм познания, их зависимость, в том числе от социальных условий. «Почему именно та, а не иная теория была взята в качестве фундаментальной системы объяснения, невозможно понять вне связи с той системой культуры, в рамках которой она возникла и развивалась» [188, с. 71]. Общество задает наиболее перспективные направления развития научного познания. Выдвигаемые гипотезы фундируются не только объектом исследования, но и потребностями социальной практики. На уровне внутридисциплинарной практики общественные потребности познания осознаются как познавательная задача. Физические сущности, помимо естественных, вовлекаются также в определённые *общественные* связи и отношения. Таким образом, они приобретают определённое социальное содержание и соответствующую ему социальную ценность.

Полани и Фейерабенд показали, что научную деятельность невозможно описать строго рационально, что нет «фундаментальных» научных ценностей и что любые навязываемые учёному извне нормы познания только препятствуют развитию науки. По устоявшейся традиции англо-американской философии науки они, понимали научные «ценности» как прежде всего культурные и идеологические установки, или как определённые фетиши, «идолы», господствующие в научном сообществе. Однако, на наш взгляд, неверно сводить «ценности» научного сообщества только к идеалам и социально-политическим установкам познания. К ценностям относятся все средства, орудия и материалы достижения адекватного знания сущего. Сама наука является такой ценностью, поскольку способствует подчинению и использованию сущего человеком.

Познание и оценивание идут всегда рука об руку. Познаётся то, что является потенциально ценным для индивида. В ходе познава-

тельной деятельности объекты познания не только обнаруживают «естественное», независимое от воли индивида существование, но и раскрывают своё новое значение для исследователя (ценностно и эмоционально окрашенное знание об этом предмете). Психические процессы, отмечает в связи с этим С.Л. Рубинштейн, «выражают не только знания о явлениях, но и отношения к ним; в них отражаются не только сами явления, но и их значение для отражающего их субъекта, для его жизни и деятельности» [242, с. 264]. Единство рационального познания и оценки соответствует двузначности каждого из воспринимаемых нами предметов и явлений: с одной стороны, они вещественны, с другой – ценностно окрашены и существуют в качестве *значимостей*, то есть всегда служат нахождению пути достижения определённой или ещё неосознанной цели (телоса). Эта двузначность задаётся новоевропейской онтологией. В поздней новоевропейской парадигме познания сущего как картины (представления) «предмету и предметно истолкованному сущему приписывают ту или иную ценность и вообще измеряют сущее ценностями, а сами ценности делают целью всякого действия и занятия. Поскольку последние понимают себя как культура, ценности становятся культурными ценностями, а те в свою очередь – вообще выражением высших целей творчества на службе самообеспечения человека как субъекта. Отсюда только один шаг до того, чтобы сами ценности сделались предметами в себе. Ценность есть опредмеченная цель, выражающая потребности представления, которое само учреждает себя в мире как картину» [290, с. 110–111].

При наличии в сознании информации о соответствующем предмете наличного бытия возникновение ценностного отношения к нему опосредуется интенциональными потребностями и моральными установками человека по отношению к этому предмету. Предмет, при одинаковых условиях его познания, у разных людей порождает похожие ощущения и вместе с тем может рождать у них различные, порой самые противоположные оценки. Это свидетельствует о том,

что «содержание оценки в отличие от содержания соответствующих им ощущений не определяется только воспринимаемым предметом самим по себе» [148, с. 55]. Осознание ценностного отношения к конкретному предмету возникает только в том случае, если он предварительно воспринимается мышлением. Такое восприятие сначала неосознанно. Процесс оценивания опосредуется, с одной стороны, потребностями и установкам индивида по отношению к объекту, с другой – сущностными свойствами исследуемых объектов. Конституирование ценностного бытия происходит в процессе становления наличного бытия и определяет его характер. При отсутствии знаний о физических сущностях ценность присуща им потенциально, как некая предрасположенность мышления, так как ещё непознанная сущность может заключать в себе способность удовлетворять наши потребности.

Истинностные суждения в естественных науках – одна из форм реализации ценностного отношения, поскольку установление истины – насущнейшая потребность практического отношения к физической реальности и есть результат такого отношения. В ценностном отношении ищется материал реализации сущностных потребностей, и происходит оценивание этот материала, исходя из имеющейся практики реализации этих потребностей. «Объективность оценок связана с их *эффективностью*, являющейся аналогом истинности описательных утверждений и указывающей, в какой мере оценка способствует успеху предполагаемой деятельности» [135, с. 75].

Если понимать под наукой исключительно набор утверждений о существовании явлений, и абстрагироваться от познавательной *деятельности*, то в такой схеме не остаётся места ценностному отношению, да и вообще любой жизненности. Именно о такой абстрактной конструкции научного познания говорит Карнап в следующем отрывке: «Ценностные суждения являются не более чем приказами, принимающими грамматическую форму, вводящую нас в заблуждение... Они не являются ни истинными, ни ложными. Они ни-

чего не утверждают, и их невозможно ни доказать, ни опровергнуть» [11, р. 24]. Прежде всего возразим, что приказы не являются суждениями, а именно это утверждается в данной цитате. Кроме того, ценностные суждения являются истинными и, соответственно, ложными, поскольку выражают существующие установки мышления индивида, состояния его мышления. По той же причине существование ценностных суждений не нуждаются в доказательствах. Набор суждений о фактическом положении дел не является наукой, ведь такие суждения нуждаются в обобщении, проверке и т.д., то есть представляют собой лишь материал, сущностную основу научного познания, которое всегда включает и ценностный компонент. «Если ценности – неотъемлемый элемент всякой деятельности, научное познание как специфическая форма деятельности не может быть свободным от них. Представляется, что в естественных науках ценности играют роль строительных лесов, используемых при возведении научной теории. После ее создания такие леса снимаются и создается впечатление, что ценностей вообще нет в данных науках» [135, с. 75].

В нашей кандидатской диссертации мы уже подробно рассмотрели формальную логику развёртывания ценностных суждений [148, с. 57–72]. Кратко повторим здесь основные выводы из этого рассмотрения. Задачей оценочного суждения *в науке* является, в первую очередь, нахождение рациональных оснований и пригодного материала для деятельности учёного. Как мы выяснили во второй главе, *мотивом* оценочного отношения является бессознательная потребность в предмете оценки. Вначале есть лишь бессознательная, неосуществлённая в единичном объекте наличного бытия интенция. Объекты оценки наполняют ценностное бытие, становятся осознанными условиями деятельности индивида. В предметах наличного бытия человек видит отражение своих бессознательных желаний. *Даже простая констатация фактов оценочна, так как предполагает сознательный или бессознательный отбор этих фактов.*

Каждый такой предмет «истинен» постольку, поскольку есть как часть наличного бытия. «Бытие – не сущее – "имеется" лишь постольку есть истина. И она есть лишь постольку и пока есть присутствие [Dasein]. Бытие и истина "существуют" равноисходно» [288, с. 262]. Ценностное отношение является, таким образом, источником отношения познавательного. Знания о свойствах предмета познания определяют его нужность (и, следовательно, ценность) и сами определяются использованием предмета в практике. В построении картины пригодной для жизнедеятельности действительности сознание оперирует не вещами «самими по себе», а соответствующими им, испытанными на практике понятиями. Знание о предмете ценно, только если оно адекватно практике его использования и его сущностным свойствам.

Предметом оценки становятся какие-либо единичные сущности одновременно с процессом их познания. Сущее-само-по-себе и бытие не существуют отдельно от единичных сущностей наличного бытия. Единичные сущности представляют собой вещественное единство сущего-самого-по-себе и бытия, но не как некая знаковая данность, а как знак сути бытия вещи (сущести). «В определениях нет ни "сущего", ни "единого", и суть их бытия есть непосредственно нечто единое, как и нечто сущее» [51, с. 232]. Сущестъ является сущим и объединяющим основанием познания истины. При этом знание о вещи конституируется как значимое знание, то есть знание потенциально или актуально содержащее оценку действительности. Ценности это сущности материальные или лишь умопостигаемые, но в любом случае сущности. Однако само ценностное отношение сущностью не является.

Познание, в том числе и научное, неразрывно с оцениванием. Ценностные предметы являются субъектами (основаниями) ценностных суждений. В любом суждении предикат относится к субъекту как всеобщее к некоторому особенному или единичному. Предикат ценностного суждения должен быть имманентен субъекту (то есть

вещественной ценности) и определять его сущностные свойства или отношение к этим свойствам. Отношение субъекта и предиката ценностного суждения определяется выбором индивида тех свойств сущностей, которые ценны как средство удовлетворения потребностей. Например, в высказывании «этот дом хорош», опущенная связка «есть» указывает на то, что субъект суждения «хорош» в ценностном бытии индивида, высказывающего данное суждение, поскольку удовлетворяет какую-либо его потребность. Ценностное отношение является активным основанием определения ценности какой-либо физической сущности. Поскольку мы говорим о науке, это основание всегда должно быть рациональным (осознанным), так как оценка в науке всегда требует доказательства и соотнесённости с чувственным опытом.

Оценочное суждение проходит несколько этапов до полного рационального «раскрытия» ценностного отношения. Сначала предикат («хорош», «ценен» и т.д.) является абстрактно всеобщим, то есть он непосредственен, обозначен, но не осознан. Это непосредственное выражение ценностного отношения, которое в ценностном суждении «привязывается» к предмету. Далее ценностное суждение конкретизируется в форме: «эта вещь – хороша». Ценностное отношение становится особенным, то есть выражает себя через какую-либо материальную сущность. Через предикат «хорош» мы отождествляем данный субъект суждения с ценностью. Именно на данном этапе материальный объект оценки становится ценностью-благом, ценностное отношение субстантивируется.

Субъект ценностного суждения сначала имеет некоторое всеобщее, но *ещё неопределённое* содержание, поэтому, чтобы суждение стало осознанно всеобщим, единичные случаи необходимо с помощью индукции обобщить до всеобщности рода. Это «общее» суждение имеет форму «некоторые единичные вещи хороши в каком-либо отношении». В нём ценностное отношение также определяющее, а единичные вещи подводятся под это отношение, становясь

существенно равными ему через *свои физические свойства*. В соответствии с целью исследования, учёный находит в предмете существенные свойства и на их основе доказывает необходимость и правомерность своих ценностных суждений. Такого рода необходимость осознаётся посредством *гипотетического* суждения «если есть А, то есть В» (например, «если формула доказуема, то она ценна»).

Соответствие сущностных свойств объекта исследования потребностям, реализуемым в ценностном отношении, образует принцип видового различения субъекта ценностного суждения. Этот принцип осуществляется в дизъюнктивном ценностном суждении. Возьмём для примера понятие «истинность теории». По современным представлениям философии науки, теория истинна, если она или логически непротиворечива, или верифицируема, или фальсифицируема, или когерентна, или полезна. В данном случае используется слабая дизъюнкция, которая не исключает истинность сразу нескольких (или даже всех) членов дизъюнкции. Выявленные критерии истинности становятся основаниями ценностного суждения как долженствование, которому реальность может соответствовать или не соответствовать. Лишь суждение на таком основании содержит, как считал Гегель, истинную оценку: «предикаты "хороший", "дурной", "истинный", "правильный" и так далее выражают собой то, что к сути дела [«Sache», на наш взгляд, лучше перевести как «понятие единичной вещи»] прилагается *мерило* всеобщего *понятия* как всецело предположенного *долженствования* и что она ему соответствует или не соответствует» [104, с. 739]. (Примечательно, что Гегель там же относит «истинность» к ценностным предикатам.) Сначала такое суждение оценки ассерторично (от лат. *assero*— утверждаю), то есть утверждает или отрицает, что указываемый в суждении ценностный предикат принадлежит субъекту оценки. В случае совпадения основания с долженствованием, субъект ценностного суждения уравнивается с предикатом.

Истиной суждения оценки является аподиктическое (доказательное) суждение, например: «Теория, устроенная так-то и так-то, хороша». Субъект суждения здесь заключает в себе всеобщее – то, чем он должен быть, и свою характерность, которая содержит основание, почему субъекту присущ предикат. «Такое всеобщее, как предикаты "хороший", "сообразный", "правильный" и т.д., имеет своим основанием *долженствование* (Sollen), и в то же время оно содержит *соответствие наличного бытия* (Dasein)» [104, с. 744]. Эта мысль является шагом вперед по сравнению с теориями Юма и Канта, которые разделяли мир должного и мир сущего. Связка «есть» теперь получила наполнение, истина оценки стала конкретной. Таким образом, ценностное отношение становится *осознанным*, а конкретная единичная вещь становится материалом реализации ценностного отношения в индивидуальном бытии. То, чем термины ценностного суждения различаются друг от друга, становится несущественным, а сами термины становятся моментами осознания ценностного отношения. *Рационализация ценностного суждения раскрывает нам смысловое содержание ценностного отношения.*

Таким образом, ценностное отношение возможно формально представить как отношение между сущим и «должным». «Должное» не интерпретируется как нечто оторванное от сущего и человека в духе платоновских идей или кантовской априорной идеи. Оценивание происходит не отталкиваясь от идеалов, а в процессе реализации сущностных потребностей индивидов, осознаваемых в качестве идеалов и норм уже на высоком уровне рефлексии. Именно преодоление разрыва между сущим и должным в философии Ницше свидетельствует о завершении им традиций философии Нового времени. Должно то, что необходимо для осуществления воли к власти. Не существует должного самого по себе – это всецело индивидуализированное понятие. «Они бегут в мистику (всего лишь противоположение метафизики) или (потому что продолжают просчитывать) обращаются к "ценностям". "Ценности" же представляют собой

идеалы, окончательно превращенные в нечто просчитываемое и годные к употреблению для одной только оборотистости [деловитости]» [292, с. 25].

Итак, в процессе реализации ценностного отношения истина бытия сущего раскрывается как ценностное бытие. Целесообразная познавательная деятельность индивида раскрывает истину бытия сущего, смыслы индивидуального существования в мире. В процессе такой деятельности из всего бесконечного многообразия свойств сущего учёные выбирают удовлетворяющие предустановленному смыслу (неосознанной задаче) бытия. В науке ценностное отношение выражается в таких оценках как *значимость* свойств материальных сущностей и *истинность* устанавливаемых исследователем закономерностей. Ценностное отношение конституирует в познании отношения *необходимости* и *долженствования*, задаёт такие регулятивные оценки, как *нормы* и *идеалы* научного исследования. Ценностное отношение учёного к исследуемой действительности задаёт и максимально рационализированные, лишённые эмоциональной окраски и основанные на определённой процедуре оценки, такие как адекватность, логическая непротиворечивость, точность. Частный случай реализации ценностного отношения представляют собой этические нормы науки, смысл которых определяется социальными условиями и регулятивами работы учёного. «Содержательная общезначимость моральных норм вполне объяснима действием естественных – социальных и, возможно, также природных – детерминирующих факторов» [185, с. 48]. Этическая норма научной деятельности – это социальный императив.

Ценностное отношение, на наш взгляд, выступает как один из важнейших факторов процесса создания научной картины мира. «Ценностное отношение, будучи осмыслением бытия человеком, становится ориентацией человека в бытии, и в его познании, и в его практическом и духовном преобразовании. И так по сию пору – в обыденно-практическом сознании ценности играют роль ориенти-

ра целостной деятельности и конкретного поведения людей» [139, с. 184]. Ценность является результатом реализации потребностей индивида в изменении своего бытия (как социального, так и природного). Когда мы говорим о практике, о направленном саморазвитии, о желании привнесения в жизнь индивида нравственных установок, то неизбежно обращение к ценностям как значимым целям и условиям преобразования бытия. «Моделирование реальности в сознании, ее практическое изменение и дополнение с позиции должного выступает сферой подлинной свободы индивида, который оказывается способным выйти за рамки собственной природно-социальной программы» [58, с. 5]. Ценностное отношение и оценка могут быть интерпретированы как способы создания индивидом смысловых форм осмысления мира сущего, внесения в действительность преобразующих её потребностей. Так индивид создаёт ценностную действительность, в которой не только представлено сущее, но и указывается направленность изменений. Ценностное отношение, по нашему мнению, реализуется в любом акте познания и действия человека.

При всём различии между теоретическим познанием и эмпирическим, одним из важнейших принципов оценивания их истинности остаётся принцип использования. Практическое действие, предполагает рациональное (логическое) основание, то есть опору на доказательное и непротиворечивое познание истины бытия. Именно в процессе практического использования происходит рациональное оценивание, осознание-образование значений вещей, и определение смысла их бытия. Рациональная оценка любого предмета происходит, в соответствии с критериями или нормами по отношению к которым этот предмет оценивается. Научная теория создаётся для решения определённой проблемы и развивается в процессе её решения. Всякая теория наделяется «пророческой силой» если позволяет единообразно решать возникающие однообразные задачи. «Продемонстрировать свою истинность» означает эти задачи действительно решать.

Заключение

Центральным понятием, исследуемым в этой монографии, является «ценностное отношение» и его реализация в современном научном познании. Кратко резюмируем наше понимание структуры ценностного отношения. Исходной противоположностью, в которой рождается ценностное отношение, является противоположность между индивидом (бытием) и сущим-самим-по-себе. Эту противоположность обычно, сильно упрощая суть вопроса, обозначают как противоположность между субъектом и объектом. Смысл ценностного отношения, то есть осознанный или неосознанный мотив практики, фундируется потребностями индивида, опять же осознанными или неосознанными. Индивид ищет в мироокружном сущем средства реализации смыслов (потребностей) своего бытия. Находит он мир сущего представленным в сознании в знаковой форме, когда каждая сущность, физическая или нет, обозначается знаком. В процессе познания, изначальной формой которого является различение, знаки, обозначающие сущности, приобретают значимость, то есть осознанную ценность для практического освоения сущего. Сущности, представляющие в сознании сущее, всегда познаются как «подручные» (термин Хайдеггера), то есть в аспекте их полезности для практики, и, вследствие этого, как ценностно окрашенные. Тем самым, действительность в целом может определяться как ценностное бытие индивида.

Анализ ценностной детерминации научного познания включал в себя: 1) формирование понятийного аппарата аксиологического дискурса; 2) осознание роли ценностного отношения в становлении бытийной представленности сущего; 3) анализ логики формализации различных способов представленности бытия в сознании (герменевтики); 4) операционализации аксиологических концептов применительно к конкретным проблемам научного познания и формирования научной картины мира.

Существование индивида (бытие) составляет единство с сущим в целом. Движение единого сущего становится наличным в процессе становления действительности, когда существование индивида конституирует наличную представленность сущего – наличное бытие, в котором наличны как сущее, так и сам индивид как сущий. «Dasein [наличное бытие] есть сущее, которое есть всегда я сам, бытие всегда мое» [288, с. 137]. Существование индивида является онтологическим основанием тождественности бытия и сущего во всём многообразии наличного бытия. В этом смысле индивид является субъектом (подлежащим) бытия, но бытия не искусственно обособленного от сущего. «Несостоятельность субъект-объектного антиномичного дискурса на сегодняшний день очевидна. Субъект и объект неразделимы: реальность нельзя рассматривать как совокупность объектов, существующих сами по себе, независимо от сознания познающего субъекта. Исследуя объект, субъект оказывает на него определенное воздействие, и многогранный объект всегда предстает перед исследователем в каком-либо одном аспекте» [264, с. 143]. Это *не абстрактный, существующий отдельно от сущего-самого-по-себе субъект*, а единый с сущим и тождественный с мышлением о сущем. Бытие индивида невозможно отделить от природы и социума: оно есть как со-бытие с другими индивидами, так и бытие в природе – то есть бытие одновременно социальное и физическое.

Индивид всегда имеет в виду себя, свои потребности, когда познаёт окружающий мир сущего, поэтому отношение к миру всегда ценностно – вещи оцениваются исходя из нужности для использования в практике. Бытие определено социумом даже когда существование других индивидов неосознанно, то же можно сказать и о природе. Имманентные потребности индивида заставляют ориентироваться в мире сущего, планируя будущее и анализируя прошлое. Сущее открывается в бытии индивида как целостность средств реализации потребностей, как нечто *пригодное-для*, то есть как ценностное бытие, бытийствующее ради существования индивида и на-

правленное на обеспечение этого существования. Итак, в образе личного бытия индивиду открывается сущее. Бытие сущего становится видимым, представленным – «идеей» в греческом понимании, то есть целостным понятийным образом сущего. Ценности не существуют сами по себе, а только как в качестве реализации ценностного отношения, определяющего характер существования ценностей как вещественных благ. *«Ценностное бытие» – это не бытие ценностей, а сущностная характеристика бытия сущего.* Ценностное отношение, высказывание ценностных суждений, процесс и результат оценивания – одни из основных способов реализации практического освоения и изменения мира сущего индивидом.

Предметом философии является бытие человека в окружающем его мире сущего. В Новое время это бытие приобретает характер, прежде всего, ценностного – собственно, поэтому аксиология стала в наше время одной из ведущих философских дисциплин. «Ценность существует только в ценностном бытии. Вопрос о ценности и ее сущности коренится в вопросе о бытии» [292, с. 41]. История аксиологии, анализ содержания ценностных категорий свидетельствуют, что ценностное отношение между мышлением и сущим (как модус практического отношения) разнообразными способами определяет становление и структуру бытия, в том числе и в научном познании. Смысл деятельности задаётся сущим, чей зов осознаётся как «воля к власти» (Ницше), господствующая в обществе идеология (Маркс) или «абсолютный дух» (Гегель). Специфичное для человека практическое отношение к сущему реализуется в модусе ценностного отношения, создающего вещественную реальность как ценностную реальность средств достижения предзаданного смысла бытия – как ценностное бытие. Становящееся бытие ценностно по своей сути и всегда познаётся как бытие значимых вещей и понятий. Русское слово «значимость» не случайно указывает одновременно как на ценностный, так и на знаковый характер осмысления действительности.

Наличное бытие никогда не существует в «чистой» наличности, наличность – это средство предоставления пригодного материала для деятельности. Ненужное, не беспокоящее не замечается, не становится знаком и ценностью. Так как знак бытийно обусловлен потребностью, он призван опредмечивать материал реализации потребности. Обыденным сознанием знак отождествляется с представляемым им сущим: например, образ книги в сознании с книгой «самой по себе». Знак не различается от означаемого тогда, когда не осознаётся его роль орудия и материала для деятельности. В процессе обозначения знак *образует* онтологическую структуру и выражает цельность наличного бытия. Ценностное отсылание «для того чтобы» – онтологический фундамент и конститутив создания удобного для индивида наличного бытия.

Снимая декартовскую противоположность между протяжённой и мыслящей субстанцией, современная физика отказывается от описывающей эту противоположность терминологии. В постмодернистской философии определяющим становится не разделение на материальную и духовную субстанции (которое превращает точку зрения индивида в «позицию Бога»), а различие сущего и бытия. «Точкой зрения Бога» называется иллюзия того, что возможно созерцание «чистой» представленности объекта познания мышлению, представленности, очищенной от «субъективности». Современная эпистемология решительно отказывается от таких представлений о деятельности познания. Происходит отказ от понимания наличного бытия как «картезианского театра». «Рудимент духовной субстанции, говоря о некоем центре ментальных процессов, в котором происходит порождение смыслов, отдача распоряжений и, самое главное, презентация ментальных состояний, словно на сцене. Это место, обиталище Я, Деннет и называет Картезианским театром» [82, с. 126]. Учёный-практик ищет не абстрактную созерцательную истину, а соответствия знания целям и потребности изменения сущего. В наше время меняется не цель познания, по-прежнему понимаемая как аде-

кватность знания своему предмету, а меняется форма осознания процесса достижения этой адекватности, то есть меняются *методологические и онтологические принципы* познания.

Онтологическим основанием логики и научного познания является, на наш взгляд, герменевтика (модальная логика), так как в ней интерпретируется собственно человеческое отношение с сущим: раскрывается и ставится в строгие логические рамки взаимосвязь бытия и сущего, выделяются виды и модусы бытийствования сущего, их представленность в сознании. Мы уточнили понимание основных понятий герменевтики и обосновали необходимость использования в эпистемологии концепт сущности (сути бытия). Также для использования в теории познания и логике предложен концепт «целостной сущности». Значимости объектов познания фундируется бытийными потребностями индивида, задающими смысл и ценность существования предмета познания. Познающий индивид получает навык обращения с сущим, ища в знании о сущем опору своему бытию. Познание делает актуальными возможности сущего быть пригодным через различение представлений о нём. Действительность бытия содержит возможности, которые через практику реализуются в этой действительности. Означивание и знаковая интерпретация находимого сущего конституируют представленность окружающего индивида мир, в том числе и в его физической форме. Сущее становится понятным как смысл, представляющий действительность в целостности ценностных отсыланий.

В Новое время ценность становится связующим звеном между рационализирующей (и рассчитывающей) субъективностью и представляющей сущее объектностью, которая включена в субъективность как материал анализа, расчёта и обработки. «Субъектность» в философии Нового времени стала средоточием мира сущего, когда материалом и истинной сущего стала его *субъективная* представленность. «Осознание – это всегда осознание себя. Этот процесс направлен «вовнутрь», но происходит он через взаимодействие с тем,

что находится "вовне", через соприкосновение с "внешними" объектами, явлениями – факторами самореализации. Осознание осуществляется субъектом и предполагает наличие объекта (или другого субъекта), являющегося условием и материалом подобного процесса» [196, с. 18]. Субъективность поглотила объективность, объект существует для субъекта теперь в форме наличной представленности в ценностном бытии – как ценностный объект. Но такое представление, сводящее бытие только к ценностям и оперированию ценностями, является, на наш взгляд, одной из исторически преходящих форм понимания практического отношения.

Была предложена новая интерпретация концептов ценности и ценностного отношения. Осмыслено место категории «сущее» в онтологии и проанализирована взаимосвязь категорий бытия, сущего и мышления. Уточнено содержание термина «сущность» и установлено строгое разделение категорий сущности и сущего. Обоснован тезис о гносеологическом тождестве сущего и мышления и об особой роли бессознательного как посредника между сущим и его осознанием. Также проанализирован формальный аспект ценностного отношения. Кроме того, обоснован тезис о том, что ценностность – фундаментальная онтологическая характеристика бытия сущего, которое структурно всегда *есть* как результат реализации ценностного отношения и обращения с вещами. Рассмотрено знаковое выражение сущего-самого-по-себе в сознании в форме сущности-понятия, а также сам процесс становления понятия. Сущее и сущность связаны самыми разнообразными способами, выделяется несколько видов как сущности, так и сущего.

Показана противоречивость смыслов, вкладываемых в понятия «субъективность» и «объективность». Философия, как «наука наук», должна стремиться построить логически непротиворечивую систему интерпретации сущего, должна показывать пример такой интерпретации другим наукам. Открываемые наукой истины отличаются от истин эстетических или религиозных строго непротиворечивой ло-

гичностью и системностью. Поэтому мы предприняли попытку по-новому осмыслить ключевые понятия онтологии и эпистемологии. Основой такого осмысления стало фундаментальное философское различие сущего и бытия, с которого началась философия и которое, по мнению Хайдеггера, было «забыто» философами. Мы показали непродуктивность на сегодняшний день субъект-объектного дискурса, укоренённого в новоевропейской парадигме понимания и обращения с сущим. В связи с этим была обоснована необходимость развития новых способов установления истины бытия, опирающихся на праксеологическую онтологию Гегеля и Хайдеггера, которые возродили и обогатили аристотелевскую концепцию интерпретации бытия сущего. Разработка праксеологической теории ценности формирует новое понимание бессознательной природы ценностного отношения и соответственно, новое описание сути и финальной цели этого отношения. В процессе потребления оценивание становится подготовкой к использованию предметов наличного бытия и моментом их «негации».

Были осмыслены причины и последствия когнитивного релятивизма в научном познании и в философии науки. Проанализирована взаимосвязь категорий объективность, истина, научная рациональность. Обосновывается утверждение о том, что «социологический поворот» в осмыслении научной рациональности является одной из разновидностей релятивизма. Лишившись опоры на истинное знание законов природы и общества, научное познание неизбежно скатывается в релятивизм, когда научная рациональность подменяется социологией познания. Без опоры на знание общего для всех сущего, без точного установления фактов происходящих изменений сущего, знание становится пустой фантазией. Ценностное отношение фундирует, наряду с сущим, инвариантность истины для разных учёных сообществ, поскольку общность целей и тесное сотрудничество научных сообществ различных стран задаёт одинаковые представления об окружающем мире.

Выше мы показали, что практика является одним из факторов, определяющих научную ценность тех или иных теоретических кон-

струкций. Томас Кун отмечал, что не существует «чистых фактов», что все исследуемые в науке объекты теоретически нагружены и приобретают специфическую практическую значимость. Вне практического (ценностного) отношения факты для учёного не существуют. В этом смысле научная парадигма может пониматься как устоявшаяся и принятая научным сообществом форма реализации практического отношения, опирающаяся на сущностные (независимые от субъекта познания и особенностей языковых конструкций) свойства физических объектов (когда мы говорим об естественных науках) или на специфически человеческие способы осмысления и преобразования сущего (в гуманитарных науках). Таким образом, ценность научных теорий, идеалов, концептов определяется, прежде всего, их использованием в познавательной практике. При смене парадигм в новой концепции могут использоваться концепты старой, но их смысл часто меняется коренным образом из-за смены способов его использования. Так в истории науки не раз менялись представления об устройстве космоса, вместе с чем менялась и интерпретация одних и тех же астрономических явлений.

Вопреки известному лозунгу «радикальных конструктивистов», эпистемология без онтологии невозможна. Знания необходимым образом согласуются с ограничивающим их сущим. Бытие, в отличие от сущего-самого-по-себе, в определённом смысле «конструируется». Эта конструкция есть бытийная форма представленности сущего, то, что в традиции советской философии называлось «отражением материи в сознании». «Конструируются» наши знания о сущем, благодаря которым целенаправленно изменяется само сущее. Цель познания остаётся неизменной – получения истинного (пусть и относительно) знания о мире сущего. Исторически менялись принципы объяснения природных процессов, но не сама рациональность: менялись способы объяснения и использования объектов познания, менялись цели, вовлекающие эти объекты в практику, менялись орудия познания и практического освоения сущего, но не менялись физическая природа и природа мышления, и, как следствие, принципы бытийной представленности сущего.

Список литературы

1. A Greek-English Lexicon Compiled by H.G. Liddell and R. Scott. A New Edition Revised and Augmented Throughout by Sir H. S. Jones. Vol. 1. Oxford, 1940.
2. A Value-perspective on Human Existence // Value and valuation. Axiological Studies in Honor of Robert S. Hartman. Ed. by J.W. Davis. Knoxville. Tenn.: University of Tennessee Press, 1972. P. 63-70.
3. Aristotelis. Analytica priora et posteriora / Ed. by W.D. Ross. Oxford: Clarendon Press, 1964.
4. Aristotle. Categories and De Interpretatione / Tr. with Notes by J.L. Ackrill. Oxford: Clarendon Press, 1963.
5. Aristotle. De Anima: Books II and III (with passages from book I) / Tr. and Notes by D.W. Hamlyn. 2nd ed. Oxford: Clarendon Press, 1993 (repr. 2001).
6. Aristotle. Nicomachean Ethics / Tr. by D.W. Ross. Vol. 9. P. 339–444.
7. Aristotle's metaphysics, 2 vols. Oxford: Clarendon Press, 1970.
8. Barbon N.A. Discourse concerning coining the new money lighter in answer to Mr. Locke's Considerations etc. London, 1696.
9. Bateson G. Steps to an Ecology of Mind. Chicago: University of Chicago Press, 2000. 565 p.
10. Bloor D. Knowledge and Social Imagery. Chicago, Illinois: University of Chicago Press, 1991. 211 p.
11. Carnap R. Philosophy and Logical Syntax. L.: Kegan Paul, 1935. 100 p.
12. Dennett D.C. Consciousness Explained. Back Bay Books, 1992. 528 p.
13. Dewey J. The Quest for Certainty: A Study of the Relation of Knowledge and Action. N.Y., 1929. 318 p.

14. Dewey J. Valuation and Experimental Knowledge // Philosophical Review. 1922. Vol. 31. No. 4. P. 325-351.
15. Die Fragmente der Vorsokratiker: In 2 vols. in 3. / Ed. H. Diels, supplement W. Kranz. Berlin: Weidmann, 1906-1910.
16. Doring A. Philosophische Guterlehre. B., 1888. 897 s.
17. Eduard von Hartmanns. System der Philosophie im Grundriss. Bd. 5. Grundriss der Axiologie oder Wertwagungslehre. Verlag: Bad Sachsa, Hermann Haacke, 1908. 200 s.
18. Eisler R. Wörterbuch der philosophischen Begriffe. Historisch-Quellenmassig bearbeitet. 4te Aufl. Bd. III. B.: Ernst Siegfried Mittler und Sohn, 1930. 906 s.
19. Eisler R. Handwörterbuch der Philosophie. Zweite Auflage neuherausg. von R. Müller-Freienfels. B., 1922. 785 s.
20. Fries J.F. Handbuch der praktischen Philosophie oder der philosophischen Zwecklehre. Th. 1, Bd. 1. Heidelberg, 1818.
21. Fries J.F. Neue oder anthropologische Kritik der Vernunft. Bd. 1-3. Heidelberg, 1828-1831.
22. Frondizi R. What is Value? An Introduction to axiology by Risieri Frondizi. La Salle. Illinois: Open Court Pub. Co, 1971. 179 p.
23. Hartman R.S. The Structure of Value: Foundations of Scientific Axiology. Carbondale: Southern Illinois University Press, 1967. 384 p.
24. Herbert N. Quantenrealität : jenseits der neuen Physik. Basel; Boston: Birkhäuser, 1987. 338 p.
25. Heyde J. Wert. Eine philosophische Grundlegung. B.: Erfurt, Stenger, 1926. 210 s.
26. Heisenberg W. Gesammelte Werke Abt. C Bd. II. Physik und Erkenntnis 1956–1968. München, Zürich: Piper Verlag GmbH. 1984. 440 s.
27. Heisenberg W. Physik und Philosophie. Stuttgart: Hirzel Verlag, 1959. 201 s.

28. Kahn Ch. The Greek Verb «To Be» and the Concept of Being // Foundations of Language, Vol. 2, No. 3 (Aug., 1966), p. 245-265.
29. Kraus O. Die Werttheorien. Geschichte und Kritik. Brunn: Rohrer. 1937. 387 s.
30. Lapie P. Logique de la volonté // coll. «Bibliothèque de philosophie contemporaine», Paris: F. Alcan, 1902. 400 p.
31. Lenk H. Interpretation und Realität. Vorlesungen über Realismus in der Philosophie der Interpretationskonstrukte. Fr. am Main: Suhrkamp Verlag. 1995. 268 s.
32. Mitchell W. Structure and Growth of the Mind. Macmillan And Company Limited, 1907. 560 p.
33. Perry R. Present philosophical tendencies. New York: Longmans, Green & Co. 1912. 383 p.
34. Philosophical problem of science and technology. Ed. by A.C. Michalos. Guelph, Ontario, Canada, Boston. 1974. 623 p.
35. Platonis opera: in 5 vols. / Ed. by J. Burnet. Oxford: Clarendon Press, 1900–1905.
36. Reichenbach H. Experience and Prediction. Chicago: University of Chicago Press, 1961.
37. Santayana J. Realms of Being, one-volume edition. New York: Charles Scribner's Sons, 1942. 831 p.
38. Schrödinger E. Die gegenwärtige Situation in der Quantenmechanik // QuantenPhilosophie. Heidelberg: Spektrum, Akad. Verl., 1996.
39. The Iliad of Homer, from the text of Wolf. With English notes. Boston, Hilliard, Gray, and Co., 1833. 478 p.
40. The Works of Aristotle: Vol. 1–2 // Great Books of Western World. Chicago: Encyclopaedia Britannica, Inc. 1952. Vol. 8–9.
41. Value theory in Philosophy and Social science. Ed. by Ervin Laszlo and James B. Wilbur. New York ; London : Gordon and Breach, 1973. 154 p.

42. Wieser J. von. Uber der Ursprung und der Hauptgeschichte der wirtschaftlichen Wert. Wien, 1884. 1209 s.

43. Аванесов С.С. К истокам философского учения о ценности: аксиология стоицизма (понятия о добродетели и о надлежащем) // Вестник ТГУ. 2005. № 287. С. 5-8.

44. Аверинцев С.С. Поэтика ранневизантийской литературы. М.: Наука, 1977. 320 с.

45. Аверинцев С.С., Давыдов Ю.Н., Турбин В.Н. [и др.]. Бахтин М.М. как философ. М.: Наука, 1992. 256 с.

46. Автономова Н.С. От языковых экспериментов к анализу апорийных ситуаций (о так называемом «постмодернистском релятивизме» в концепции Жака Деррида) // Релятивизм как болезнь современной философии. М.: «Канон+» РООИ «Реабилитация», 2015. С. 265-298.

47. Агафонов А.Ю. Эвристичность эволюционной эпистемологии. Сознание как механизм проверки бессознательных гипотез // Дружининские чтения. Сборник материалов XII Всероссийской научно-практической конференции. Киров: МЦНИП, 2013. С. 38-41.

48. Альтюссер Л. За Маркса. М.: Праксис, 2006. 392 с.

49. Анисимов С.Ф. Введение в аксиологию. М.: Современные тетради, 2001. 128 с.

50. Анисимов С.Ф. Духовные ценности: производство и потребление. М.: Мысль, 1988. 253 с.

51. Аристотель. Собр. соч. в 4 т. Т. 1. М.: Мысль, 1975. 550 с.

52. Аристотель. Собр. соч. в 4 т. Т. 2. М.: Мысль, 1978. 687 с.

53. Аристотель. Собр. соч. в 4 т. Т. 3. М.: Мысль, 1981. 613 с.

54. Аристотель. Собр. соч. в 4 т. Т. 4. М.: Мысль, 1981. 830 с.

55. Ахутин А.В. Античные начала философии. СПб.: Наука, 2007. 784 с.

56. Ахутин А.В. Понятие «природа» в античности и в Новое время («фюсис» и «натура»). М.: Наука, 1988. 208 с.
57. Баева Л.В. Ценности изменяющегося мира: экзистенциальная аксиология истории: монография. Астрахань: Издательство АГУ, 2004. 277 с.
58. Баева Л.В. Ценностные основания индивидуального бытия: Опыт экзистенциальной аксиологии: монография. М.: Прометей. МПГУ, 2003. 240 с.
59. Бажанов В.А. Наука как самопознающая система. Казань: Казанский университет, 1991. 184 с.
60. Барышков В.П. Аксиология личностного бытия: монография. М.: Логос, 2005. 192 с.
61. Бахтин М.М. Вопросы литературы и эстетики. Исследования разных лет. М.: Художественная литература, 1975. 504 с.
62. Белинский А.В. Квантовые измерения. М: БИНОМ. 2010. 182 с.
63. Белинский В.Г. Полное собрание сочинений: В 13 т. Т. 7. Статьи и рецензии. М.: Изд-во АН СССР. 1955. 799 с.
64. Бердяев Н.А. Дух и реальность. М.: АСТ; Харьков: Фолио, 2003. 680 с.
65. Бердяев Н.А. Философия свободы. Смысл творчества. М.: Изд-во «Правда», 1989. 608 с.
66. Библер В.С. Михаил Михайлович Бахтин, или Поэтика культуры. М.: Прогресс, 1991. 176 с.
67. Библер В.С. От наукоучения к логике культуры. (Два философских введения в двадцать первый век). М.: Издательство политической литературы, 1991. 440 с.
68. Благо и истина: классические и неклассические регулятивы / сб. ст. под ред. А.П. Огурцова. М.: ИФ РАН, 1998. 265 с.

69. Богров В. Критико-исторический очерк теории ценности. СПб.: Типография «Печатный труд», 1911. 209 с.
70. Бом Д. Причинность и случайность в современной физике. М.: КРАСАНД, 2010. 248 с.
71. Бор Н. Дискуссии с Эйнштейном о теоретико-познавательных проблемах в атомной физике // Философские проблемы современной науки. М.: Изд-во АН СССР, 1959. 664 с.
72. Бор Н. Избранные научные труды в 2 т. Т. 2. М.: Наука, 1971. 675 с.
73. Борисов В.Н. Избранные труды по философии и методологии науки. Самара: НВФ «Сенсоры. Модули. Системы», 1999. 223 с.
74. Борн М. Размышления и воспоминания физика: Сборник статей. Москва: Наука, 1977. 280 с.
75. Brentano Ф. О многозначности сущего по Аристотелю. СПб.: Изд-во Института «Высшая религиозно-философская школа», 2012. 247 с.
76. Brentano Ф. О происхождении нравственного познания. СПб.: Алетейя, 2000. 186 с.
77. Брожек В. Марксистская теория оценки. М.: Прогресс, 1982. 120 с.
78. Bruner Дж. Психология познания. За пределами непосредственной информации. М.: Директмедиа Паблишинг, 2008. 782 с.
79. Бунге М. Философия физики. М.: Прогресс, 1975. 342 с.
80. Бурлина Е.Я. «Что ни город, то хронотоп». Пространственно-временная диагностика города // Международный научно-исследовательский журнал. 2017. № 09 (63). Ч. 1. С. 103-108.
81. Быховский Б.Э. Аксиология // Философская энциклопедия; под ред. Ф.В. Константинова. Т. 1. М.: Советская энциклопедия, 1960. 504 с.

82. Васильев В.В. Трудная проблема сознания. М.: Прогресс-Традиция, 2009. 272 с.
83. Вебер М. Избранные произведения. М.: Прогресс, 1990. 808 с.
84. Вейденгаммер Ю. О сущности ценности. Социологический набросок. СПб., 1911. 89 с.
85. Визгин В.П. Философия науки Гастона Башляра. М.: Центр гуманитарных инициатив, 2013. 287 с.
86. Вильданов Х.С. Ценность как предмет философского познания: дис. ... д-ра филос. наук. Магнитогорск, 2009. 432 с.
87. Виндельбанд В. Прелюдии: Философские речи и статьи. СПб.: Издание Д.Е. Жуковского, 1904. 374 с.
88. Виндельбанд В. Философия в немецкой духовной жизни XIX столетия. М.: Наука, 1993. 105 с.
89. Витгенштейн Л. Философские исследования // Новое в зарубежной лингвистике. М., 1985. Вып. XVI. С. 79-128.
90. Витгенштейн Л. Философские работы. Ч. 1. М.: Гнозис, 1994. 612 с.
91. Владимиров Ю.С. Метафизика. М.: БИНОМ. Лаборатория знаний, 2009. 568 с.
92. Волкова Н.П. Бесконечное как материя (к проблеме бесконечного в метафизике Плотина) // Философская мысль. 2015. № 8. С. 1-30.
93. Вольф М.Н. Стандартная англоязычная интерпретация учения Парменида // Вестник НГУ. Серия: Философия. 2009. Т. 7, вып. 2. С. 96-105.
94. Время в городе: темпоральная диагностика, хронотипы, молодежь / Е.Я. Бурлина [и др.]. Самара: Издательство Самарского научного центра РАН, 2012. 112 с.

95. Выжлецов Г.П. Аксиология культуры. СПб.: Изд-во Санкт-Петербургского ун-та, 1996. 152 с.
96. Выжлецов Г.П. Онтологическая аксиология Н.О. Лосского в XXI веке // Вече. Журнал русской философии и культуры. 2011. № 22. С. 68-77.
97. Гагинский А.М. О смысле бытия и значениях сущего: историко-философские разыскания // Философский журнал. 2016. № 3. С. 59-76.
98. Гадамер Х.-Г. Истина и метод: Основы философской герменевтики. М.: Прогресс, 1988. 704 с.
99. Гайденко П.П. Эволюция понятия науки. М.: Наука, 1980. 568 с.
100. Гартман Н. Этика. СПб.: Владимир Даль, 2002. 707 с.
101. Гегель Г.В.Ф. Лекции по истории философии. Кн. 1. СПб.: Наука, 1993. 350 с.
102. Гегель Г.В.Ф. Лекции по истории философии. Кн. 3. СПб.: Наука, 1999. 583 с.
103. Гегель Г.В.Ф. Лекции по философии истории. СПб.: Наука, 2000. 480 с.
104. Гегель Г.В.Ф. Наука логики. М.: Мысль, 1998. 1072 с.
105. Гегель Г.В. Ф. Феноменология духа. М.: Наука, 2000. 495 с.
106. Гейзенберг В. Избранные философские работы: Шаги за горизонт. Часть и целое (Беседы вокруг атомной физики). СПб.: Наука, 2006. 572 с.
107. Гейзенберг В. Физика и философия. Часть и целое. М.: Наука, 1989. 400 с.
108. Гейзенберг В. Шаги за горизонт. М.: Прогресс, 1987. 368 с.
109. Герасимов Д.Н. Соотношение ценности и смысла: гносеологический аспект: дис. ... канд. филос. наук. Уфа, 2011. 199 с.

110. Гёффдинг Г. Философия религии / пер. с нем. В. Базарова и И. Степанова. СПб.: Изд-во «Общественная польза», 1912. 403 с.
111. Гёффдинг Г. Философские проблемы. М.: Издание книжного склада Д.П. Ефимова, 1904. 106 с.
112. Гибсон Дж. Экологический подход к зрительному восприятию. М.: Прогресс, 1988. 461 с.
113. Гильдебранд Д. фон. Этика. СПб.: Алетейя, 2001. 569 с.
114. Гилязова О.С. Аксиологическое измерение онтологического основания познания // Первые Лойфмановские чтения: Аксиология научного познания: Материалы Всерос. науч. конф. (Екатеринбург, 10-11 марта 2005 г.). Вып. 3. Екатеринбург: Изд-во Урал, ун-та, 2006. С. 62-67.
115. Гневашева В.А. Онтологическое основание ценности в проблеме личностного становления современной российской молодежи. Махачкала: Издательство «Апробация», 2014. 288 с.
116. Гоббс Т. Сочинения в 2 т. Т.2. М.: Мысль, 1991. 627 с.
117. Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. Книга первая / пер. с нем. А.В. Михайлова. М.: Академический Проект, 2009. 489 с.
118. Гуссерль Э. Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология. СПб.: Владимир Даль, 2004. 399 с.
119. Декарт Р. Сочинения в 2 т.: Т. 1. М.: Мысль, 1989. 654 с.
120. Декларация о правах и достоинстве человека X Всемирного Русского Народного Собора (2006 г.). URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/103235.html>.
121. Делёз Ж. Логика смысла. Екатеринбург: Деловая книга, 1998. 480 с.
122. Дёмин И.В. Философия истории в постметафизическом контексте: монография. Самара: Самар. гуманит. акад., 2015. 251 с.

123. Деррида Ж. Голос и феномен. И другие работы по теории знака Гуссерля / пер. с франц. С. Г. Кашиной. СПб.: Алетейя, 1999. 208 с.
124. Деррида Ж. О грамматологии. М.: Ad Marginem, 2000. 520 с.
125. Доброхотов А.Л. Категория бытия в классической западноевропейской философии. М.: Изд-во Московского университета, 1986. 248 с.
126. Докучаев И.И. Ценность и экзистенция. Основоположения исторической аксиологии культуры. СПб.: Наука, 2009. 595 с.
127. Доронин С.И. Нелокальность в окружающем мире. Экспериментальная проверка. URL: <http://www.patent.net.ua/intellectus/temporality/25/ua.html>.
128. Дробницкий О.Г. Мир оживших предметов. Проблема ценности и марксистская философия. М.: Политиздат, 1967. 351 с.
129. Дробницкий О.Г. Некоторые аспекты проблемы ценностей // Проблема ценности в философии. М.-Л.: Наука, 1966. С. 25-40.
130. Дубровский Д.И. Относительное и абсолютное. К проблеме концептуального осмысления релятивизма // Релятивизм как болезнь современной философии. М.: «Канон+» РООИ «Реабилитация», 2015. С. 41-60.
131. Дьюи Дж. Реконструкция в философии. Проблемы человека. М.: Республика, 2003. 494 с.
132. Зиммель Г. Избранное. Т. 2. Созерцание жизни. М.: Издательство «Юристъ», 1996. 630 с.
133. Зинченко В.П. Ценности в структуре сознания // Вопросы философии. 2011. № 8. С. 85-97.
134. Ивин А.А. Аксиология. М.: Высшая школа, 2006. 390 с.
135. Ивин А.А. Современная аксиология: некоторые актуальные проблемы // Философский журнал. 2010. № 1. С. 66-78.

136. Илларионов С.В. Дискуссия Эйнштейна и Бора // Эйнштейн и философские проблемы физики XX века. М.: Наука, 1979. 568 с.
137. Ингарден Р. Исследования по эстетике. М.: Издательство Иностранной литературы, 1962. 572 с.
138. Истина и благо: универсальное и сингулярное: сб. ст. под ред. А.П. Огурцова. М.: ИФ РАН, 2002. 376 с.
139. Каган М.С. Философская теория ценности. СПб.: ТОО ТК «Петрополис», 1997. 205 с.
140. Кант И. Сочинения. В 8 т. Т. 4. М.: Чоро, 1994. 630 с.
141. Кант И. Сочинения. В 8 т. Т. 5. М.: Чоро, 1994. 414 с.
142. Карнап Р. Значение и необходимость. Исследование по семантике и модальной логике. М.: Изд. иностр. литературы, 1959. 384 с.
143. Касавин И.Т. Междисциплинарное исследование: к понятию и типологии // Вопросы философии. 2010. № 4. С. 61-73.
144. Касавин И.Т. Социальная философия науки и коллективная эпистемология. М.: Весь Мир, 2016. 264 с.
145. Касавин И.Т. Ценности новой цивилизации: основания поиска и их критическая оценка // Ценностный дискурс в науках и теологии. М.: ИФРАН, 2009. С. 9-21.
146. Кассирер Э. Философия символических форм. Т. 1. Язык. М., СПб.: Университетская книга, 2002. 272 с.
147. Кьеркегор С. Философские крохи. М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2009. 192 с.
148. Клёцкин М.В. Ценностная природа научного познания: дис. ... канд. филос. наук. Самара, 2002. 136 с.
149. Комт-Спонвилль А. Ценность и истина: Циничные очерки. Самара: Изд-во «Самарский университет», 2002. 256 с.

150. Конев В.А. Смыслы культуры. Самара: Самарский университет, 2016. 276 с.

151. Конт О. Общий обзор позитивизма. М.: Книжный дом «ЛИБРОКОМ», 2011. 296 с.

152. Котлярова В.В. Аксиология как допарадигмальная наука: период античности // Гуманитарные и социальные науки. 2014. № 4. URL: <http://hses-online.ru/2014/04/08.pdf>.

153. Котлярова В.В. Допарадигмальный характер аксиологии в предклассический период (от Средневековья до Нового времени) // Экономические и гуманитарные исследования регионов. 2014. № 5. С. 46-51.

154. Котлярова В.В. Парадигмы аксиологии: монография. Ростов-н/Д.: Изд-во СКНЦ ВШ ЮФУ, 2014. 226 с.

155. Краткий обзор докладов Римскому клубу. URL: http://www.ihst.ru/~biosphere/Mag_3/gvishiani.htm

156. Кривых С.Е. Ценностная структура современного религиозного мировоззрения // Научная мысль Кавказа. 2009. № 3. С. 58-62.

157. Крипке С. Тождество и необходимость // Новое в зарубежной лингвистике. 1982. Вып. 13. С. 340-376.

158. Куайн У. С точки зрения логики: 9 логико-философских очерков. Томск: Изд-во Томского ун-та, 2003. 166 с.

159. Кузнецова Н.И. Два проекта методологии: Г.П. Щедровицкий и М.А. Розов // X Сократические Чтения. Реальность как социальные эстафеты (памяти М.А. Розова): сб. докл.; отв. ред. В.А. Шупера. М.: Эслан, 2015. С. 12-32.

160. Кузьменко Г.Н. Базовые аксиологические модели в социально-философском знании: автореф. дис. ... д-ра филос. наук. М.: Изд-во РГСУ, 2010. 36 с.

161. Кузьменко Г.Н. Базовые аксиологические модели в социальнофилософском знании: дис. ... д-ра филосб наук. Мб, 2010. 264 с.

162. Кун Т. Структура научных революций. М.: Прогресс, 1975. 288 с.
163. Кюльпе О. Введение в философию / пер. с нем. С.Л. Франка. СПб.: Издательство О.Н. Поповой, 1908. 354 с.
164. Лакатос И. Избранные произведения по философии и методологии науки. М.: Академический Проект; Трикста, 2008. 475 с.
165. Лаудан Л. Наука и ценности // Современная философия науки. Хрестоматия. М.: Логос, 1996. С. 295-342.
166. Левинас Э. Избранное. Тотальность и Бесконечное. М., СПб.: Университетская книга, 2000. 416 с.
167. Левинас Э. Время и другой. Гуманизм другого человека. СПб.: ВРФШ, 1998. 265 с.
168. Леиашвили П.Р. Анализ экономической ценности. М.: Экономика, 1990. 191 с.
169. Лейбниц Г.В. Монадология // Антология мировой философии в 4 т. Т. 2. М.: Мысль, 1970. 776 с.
170. Лейбниц Г.В. Сочинения в 4 т. Т. 1. М.: Мысль, 1982. 636 с.
171. Лекторский В.А. Возможна ли интеграция естественных наук и наук о человеке // Вопросы философии. 2004. № 3. С. 44-49.
172. Лекторский В.А. Релятивизм и плюрализм в современной культуре // Релятивизм как болезнь современной философии. М.: «Канон+» РООИ «Реабилитация», 2015. С. 5-31.
173. Ленин В.И. Полное собрание сочинений. 5-е изд. Т. 18. М.: Издательство политической литературы, 1968. 525 с.
174. Лингвистика и аксиология: этносемиометрия ценностных смыслов: коллективная монография. М.: Тезаурус, 2011. 352 с.
175. Липпе Т. Основные вопросы этики. СПб.: Издательство О.Н. Поповой, 1905. 392 с.

176. Лобовиков В.О. Аксиоматическая система эпистемологии // Известия Уральского федерального университета. Серия 3: Общественные науки. 2016. Т. 149 (1). С. 5-19.
177. Локк Дж. Сочинения: в 3 т. Т. 3. М.: Мысль, 1988. 668 с.
178. Лосский Н.О. Ценность и бытие. Париж: YMCA PRESS, 1931. 136 с.
179. Лосский Н.О. Бог и мировое зло. М.: Республика, 1994. 431 с.
180. Лосский Н.О. Условия абсолютного добра. М.: Политиздат, 1991. 367 с.
181. Лотце Г. Основания практической философии // пер. Я. Огус. СПб., 1882. 87 с.
182. Лукасевич Я. О принципе противоречия у Аристотеля. Критическое исследование. М.-СПб.: ЦГИ, 2012. 256 с.
183. Лэйси Х. Свободна ли наука от ценностей? Ценности и научное понимание. М.: Логос, 2001. 360 с.
184. Макаров А.Б. Принцип дополнительности Бора и проблема его статуса // Научный ежегодник Института философии и права Уральского отделения Российской академии наук. 2012. Вып. 12. С. 98-109.
185. Максимов Л.В. Квазиобъективность моральных ценностей // Этическая мысль. 2005. № 6. С. 27-50.
186. Мамчур Е.А. Квантовая механика и объективность научного знания // 100 лет квантовой теории. История, физика, философия. Труды Международной конференции. М.: НИА-Природа, 2002. С. 125-129.
187. Мамчур Е.А. Образы науки в современной культуре: научная монография. М.: «Канон+» РООИ «Реабилитация», 2008. 400 с.
188. Мамчур Е.А. Ценностные факторы в познавательной деятельности учёного // Вопросы философии. 1973. № 9. С. 61-72.

189. Маргвелашвили Г.Т. Аксиологическое значение различия между экзистенциальным и категориальным в Хайдеггеровском онтологическом учении. Тбилиси: Мецниереба, 1979. 166 с.
190. Маркс К., Энгельс Ф. Избранные сочинения. В 9 т. Т. 7 / под ред. А. И. Малыш. М.: Политиздат, 1987. 811 с.
191. Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Изд. 2-е. Т. 19 / под ред. Р. П. Конюшей. М.: Политиздат, 1961. 671 с.
192. Маркузе Г. Одномерный человек. Исследование идеологии Развитого Индустриального Общества. М.: «REFL-book», 1994. 368 с.
193. Маслоу А. По направлению к психологии бытия. М.: Изд-во ЭКСМО-Пресс, 2002. 272 с.
194. Матвеев П.Е. Моральные ценности: монография. Владимир, 2004. 190 с.
195. Мах Э. Познание и заблуждение. Очерки по психологии исследования. М.: БИНОМ. Лаборатория знаний, 2003. 456 с.
196. Медведев В.А. Когнитивная ниша аксиологии в структуре философского дискурса // Новые идеи в аксиологии и анализе ценностного сознания: Сб. науч. тр. Вып. 4. Екатеринбург: УрО РАН, 2006. С. 10-26.
197. Менский М.Б. Концепция сознания в контексте квантовой механики // Успехи физических наук. Т. 175, № 4, 2005. С. 413-435.
198. Мерло-Понти М. Феноменология восприятия. СПб.: «Ювента», «Наука», 1999. 609 с.
199. Мигдал А.Б. Физика и философия // Вопросы философии, 1990. № 1. С. 5-32.
200. Микешина Л.А. Современное развитие понятия «ценность» // Ценности и смыслы. 2009. № 1. С. 6-17.
201. Микешина Л.А. Эпистемология ценностей. М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2007. 439 с.

202. Милль Д.С. Система логики силлогистической и индуктивной: Изложение принципов доказательств в связи с методами научного исследования. М.: ЛЕНАНД, 2011. 832 с.

203. Монтень М. Опыты. Книга первая. М.-Л.: Издательство Академии наук СССР, 1954. 559 с.

204. Музыка О.А. Ценностно-оценочный фактор в контексте социосинергетической парадигмы. Ростов-н/Д.: Изд-во Ростовского университета, 2006. 240 с.

205. Наука и ценности (ред. А.Н. Кочергин). Новосибирск: Наука, 1987. 242 с.

206. Нейман фон Дж. Математические основы квантовой механики. М.: Наука, 1964. 367 с.

207. Ницше Ф. Воля к власти: опыт переоценки всех ценностей. М.: Мысль, 1994. 410 с.

208. Новые идеи в аксиологии и анализе ценностного сознания: сборник научных трудов / под ред. проф. Ю.И. Мирошникова. Екатеринбург: УрО РАН, 2006. 430 с.

209. Ньютон-Смит В. Рациональность науки // Современная философия науки: знание, рациональность, ценности в трудах мыслителей Запада: Хрестоматия. М., 1996. С. 246-265.

210. Огурцов А.П. Аксиологические модели в философии науки // Философские исследования. № 1. 1995. С. 7-36.

211. Огурцов А.П. Благо и истина: линии расхождения и схождения // Благо и истина: классические и неклассические регулятивы. М.: ИФ РАН, 1998. С. 5-38.

212. Огурцов А.П. Философия науки: двадцатый век: Концепции и проблемы: в 3 ч. Ч. 2: Философия науки: Наука в социокультурной системе. СПб.: Изд. дом «Мирь», 2011. 495 с.

213. Орлов Е.В. Аристотель о началах человеческого разума: монография. Новосибирск: Изд-во СО РАН, 2013. 303 с.

214. Орлов Е.В. Философский язык Аристотеля. Новосибирск: Изд-во СО РАН, 2011. 317 с.

215. Павлов К.А. К тематизации понятия логики: формы познания и коммуникация // Наука: от методологии к онтологии. М.: ИФ РАН, 2009. С. 67-97.

216. Пирс Ч. Начала прагматизма. СПб.: Лаборатория метафизических исследований философского факультета СПбГУ; Алетейя, 2000. 352 с.

217. Пирс Ч.С. Принципы философии. СПб.: С.-Петербург. филос. общество, 2001. 541 с.

218. Платон. Государство // Сочинения в 4 т. Т. 3. Ч. 1. СПб.: Изд-во С.-Петербург. ун-та. 2007. С. 97-456.

219. Платон. Сочинения в 3 т. Т. 3. М.: Мысль, 1971. 687 с.

220. Платон. Сочинения в 4 томах. Т. 1. СПб.: Изд-во С.-Петербург. ун-та, 2006. 632 с.

221. Полани М. Личностное знание. На пути к посткритической философии. М.: Прогресс, 1985. 343 с.

222. Проблема реализма в современной квантовой механике. Материалы дискуссии // Философия науки и техники. 2016. Т. 21. № 2. С. 34-64.

223. Проблема ценности в философии / под ред. А.Г. Харчева (гл. ред.), Т.Н. Горнштейн, М.А. Киссея и В.П. Тугаринова. М.-Л.: Наука, 1966. 262 с.

224. Проблема ценностного статуса науки на рубеже XXI века / отв. ред. Л.Б. Баженов. СПб.: РХГИ, 1999. 280 с.

225. Прохоров М.М. Онтология: «бытие и небытие» или «бытие и сущее»? // ВВ: Философские исследования. 2013. № 5. С. 1-102. DOI: 10.7256/2306-0174.2013.5.284.

226. Пуанкаре А. О науке. М.: Наука, 1983. 560 с.

227. Райх В. Психология масс и фашизм. М.: АСТ, 2004. 544 с.
228. Рассел Б. Избранные труды. Новосибирск: Сиб. унив. изд-во, 2009. 260 с.
229. Рассел Б. История западной философии. М.: Иностранная литература, 1959. 535 с.
230. Рассел Б. Человеческое познание, его сфера и границы. М.: Иностранная литература, 1957. 556 с.
231. Релятивизм как болезнь современной философии // отв. ред. В.А. Лекторский. М.: «Канон+» РООИ «Реабилитация», 2015. 392 с.
232. Риккерт Г. Науки о природе и науки о культуре. СПб.: Книгоиздательство «Образование», 1911. 196 с.
233. Родин А.В. Математика Евклида в свете философии Платона и Аристотеля. М.: Наука, 2003. 211 с.
234. Родичев В.И. Геометрические свойства систем отсчета // Эйнштейновский сборник. 1971. М.: Наука, 1972. 399 с.
235. Розин В.М. Логика и методология. От «Аналитик» Аристотеля к «Логико-философскому трактату» Л. Витгенштейна. М.: ЛЕНАНД, 2014. 272 с.
236. Розин В.М. Природа. Понятие и этапы развития в европейской культуре. М.: ЛЕНАНД, 2017. 240 с.
237. Розин В.М. Семиотические исследования. М.: ПЕР СЭ; СПб.: Университетская книга, 2001. 256 с.
238. Розов М.А. Проблема ценностей и развитие науки // Наука и ценности. Новосибирск: Наука, 1987. С. 5-26.
239. Розов М.А. Философия науки в новом видении. М.: Новый хронограф, 2012. 440 с.
240. Розов Н.С. Ценности в проблемном мире: философские основания и социальные приложения конструктивной аксиологии. Новосибирск: Изд-во Новосибирского ун-та, 1998. 292 с.

241. Рорти Р. Философия и зеркало природы. Новосибирск: Изд-во Новосиб. ун-та, 1997. 320 с.
242. Рубинштейн С.Л. Бытие и сознание. О месте психического во всеобщей взаимосвязи явлений материального мира. М.: Изд-во Академии наук СССР, 1957. 328 с.
243. Руссо Ж.Ж. Об общественном договоре. Трактаты. М.: «КАНОН-пресс», «Кучково поле», 1998. 416 с.
244. Рыжов Ю.А., Лебедев М.А. Юбилей Пагуошского движения // Вестник РАН. 2007. Т. 77. № 10. С. 938-948.
245. Сартр Ж.-П. Бытие и ничто. Опыт феноменологической онтологии. М.: Республика, 2000. 135 с.
246. Севальников А.Ю. Философский анализ онтологии квантовой теории: дис. ... д-ра филос наук. М.: ИФ РАН, 2005. 200 с.
247. Смирнов А.В. О подходе к сравнительному изучению культур. СПб.: Изд-во СПбГУП, 2009. 132 с.
248. Соловьёв Вл. Оправдание добра. М.: Ин-т русской цивилизации, Алгоритм, 2012. 656 с.
249. Соловьев Вл. Чтения о богочеловечестве: Статьи. СПб.: Художественная литература, 1994. 528 с.
250. Спиноза Б. Сочинения в 2 т. Т. 1. СПб.: Наука, 1999. 489 с.
251. Старостин Б.А. Ценности и ценностный мир. М.: Изд-во Компания Спутник, 2002. 154 с.
252. Стёпин В.С. Классика, неклассика, постнеклассика: критерии различения // Постнеклассика: философия, наука, культура: коллективная монография. СПб.: Мирь, 2009. С. 249-295.
253. Стёпин В.С. Научная рациональность в техногенной культуре: типы и историческая эволюция // Вопросы философии. 2012. № 5. С. 18-25.
254. Стёпин В.С. Научные революции как «точки» бифуркации в развитии знания // Научные революции в динамике культуры. Минск: Изд-во БГУ, 1987. С. 38-76.

255. Стёпин В.С. Философия и религия в социокультурном контексте // Ценностный дискурс в науках и теологии. М.: ИФРАН, 2009. С. 22-35.

256. Стёпин В.С. Философия науки и техники / В.С. Стёпин, В.Г. Горохов, М.А. Розов. М.: Контакт Альфа, 1995. 372 с.

257. Стёпин В.С. Философская антропология и философия науки. М.: Высшая школа. 1992. 191 с.

258. Столович Л.Н. Аксиологические течения в современной русской философии // Соловьёвские исследования. 2011. Вып. 4 (32). С. 7-26.

259. Столович Л.Н. Красота. Добро. Истина: Очерк истории эстетической аксиологии. М.: Республика, 1994. 464 с.

260. Суарес Ф. Метафизические рассуждения. Рассуждения I-V. М.: Институт философии, теологии, и истории св. Фомы, 2007. 776 с.

261. Тамарченко Н.Д. «Эстетика словесного творчества» М.М. Бахтина и русская философско-филологическая традиция. М.: Изд-во Кулагиной, 2011. 400 с.

262. Тейяр де Шарден П. Божественная среда. М. : Renaissance, 1992. 311 с.

263. Тиллих П. Систематическая теология. Т. I-II. СПб.: Университетская книга, 2000. 463 с.

264. Токмянина С.В. И. Кант и современное научное мировоззрение // Первые Лойфмановские чтения: Аксиология научного познания: Материалы Всерос. науч. конф. (Екатеринбург, 10-11 марта 2005 г.). Вып. 3. Екатеринбург: Изд-во Урал, ун-та, 2006. С. 142-145.

265. Тугаринов В.П. Теория ценностей в марксизме. Ленинград: ЛГУ, 1968. 124 с.

266. Тугаринов В.П. О ценностях жизни и культуры. Ленинград: Типография ЛОЛГУ, 1960. 155 с.

267. Уилер Дж.А. Квант и вселенная // Астрофизика, кванты и теория относительности. М.: Мир, 1982. С. 535-558.
268. Фасмер М. Этимологический словарь русского языка. В 4 т. Т. 2. М.: Прогресс, 1986. 672 с.
269. Фасмер М. Этимологический словарь русского языка. В 4 т. Т. 4. М.: Прогресс, 1987. 864 с.
270. Фасмер М. Этимологический словарь русского языка. В 4 т. Т. 3. М.: Прогресс, 1987. 832 с.
271. Федеральная целевая программа Правительства РФ «Формирование установок толерантного сознания и профилактика экстремизма в российском обществе» (2001-2005 годы). URL: <http://base.garant.ru/1586359>.
272. Федулов И.Н. Соотношение номологического и аксиологического содержания в структуре гуманитарного теоретического знания // Вестник Волгоградского государственного университета. Серия 7: Философия. Социология и социальные технологии. 2011. № 1(13). С. 17-24.
273. Фейерабенд П. Против метода. Очерк анархистской теории познания. М.: АСТ: Хранитель, 2007. 413 с.
274. Фейнман Р., Лейтон Р., Сэндс М. Фейнмановские лекции по физике. Т. 8, 9. М.: Мир, 1978. 526 с.
275. Флоренский П.А. Столп и утверждение истины: Опыт православной теодицеи. М.: ООО «Издательство АСТ», 2003. 640 с.
276. Фок В.А. Квантовая физика и философские проблемы // Ленин и современное естествознание. М.: Мысль, 1970. С. 186-201.
277. Фрагменты ранних греческих философов (часть 1): От эмпирических теокосмологий до возникновения атомистики. М.: Наука, 1989. 576 с.
278. Фрагменты ранних стоиков. Т. 1. М.: Греко-латинский кабинет, 1998. 252 с.

279. Франк С.Л. Теория ценности Маркса и её значение. СПб.: Изд. М.И. Водовозовой, 1900. 382 с.
280. Франкл В. Воля к смыслу / пер. с англ. М.: Апрель-Пресс, Изд-во ЭКСМО-Пресс, 2000. 368 с.
281. Франкл В. Человек в поисках смысла: сб. М.: Прогресс, 1990. 368 с.
282. Фреге Г. Логика и логическая семантика: сб. тр. М.: Аспект Пресс, 2000. 512 с.
283. Фрейд З. Введение в психоанализ: Лекции. М.: Наука, 1989. 456 с.
284. Фрейд З. Я и Оно: Сочинения. М.: Эксмо-Пресс; Харьков: Фолио, 1989. 1040 с.
285. Фрит К. Мозг и душа: Как нервная деятельность формирует наш внутренний мир. М.: Астрель, 2010. 335 с.
286. Фромм Э. Душа человека. М.: Республика, 1992. 429 с.
287. Хайдеггер М. Основные проблемы феноменологии. СПб.: Высшая религиозно-философская школа, 2001. 446 с.
288. Хайдеггер М. Бытие и время / пер. с нем. В.В. Бибихина. Харьков: Фолио, 2003. 503 с.
289. Хайдеггер М. Время и Бытие: Статьи и выступления / пер. с нем. В.В. Бибихина. М.: Республика, 1993. 447 с.
290. Хайдеггер М. Время картины мира // Новая технократическая волна на Западе. М.: Знание, 1986. С. 93-119.
291. Хайдеггер М. Ницше. Т. I. СПб.: Владимир Даль, 2006. 604 с.
292. Хайдеггер М. Ницше. Т. II. СПб.: Владимир Даль, 2007. 458 с.
293. Хайдеггер М. Разговор на проселочной дороге. М.: Высш. шк., 1991. 191 с.

294. Хинске Н. Между Просвещением и критикой разума: этюды о корпусе логических работ Канта. М.: Культурная революция, 2007. 296 с.
295. Ценностный дискурс в науках и теологии / отв. ред. И.Т. Касавин и др. М.: ИФРАН, 2009. 352 с.
296. Цицерон. О пределах блага и зла. Парадоксы стоиков. М.: РГГУ, 2000. 480 с.
297. Цофнас А.Ю. Сумма аксиологии // Философские основы инновационного развития образования и воспитания: сборник научных трудов. Минск: Право и экономика, 2010. С. 137-144.
298. Черняк В.С. Ценностные аспекты коперниканской революции // Благо и истина: классические и неклассические регулятивы. М.: ИФ РАН, 1998. С. 214-237.
299. Черняков А.Г. Онтология времени. Бытие и время в философии Аристотеля, Гуссерля и Хайдеггера. СПб.: Высшая религиозно-философская школа, 2001. 460 с.
300. Черткова Е.Л. Скептицизм и релятивизм: от искания истины к её отрицанию // Релятивизм как болезнь современной философии. М.: «Канон+» РООИ «Реабилитация», 2015. С. 104-136.
301. Шагиахметов М.Р. Системная онтология // Философия и культура. 2013. № 11. С. 1621-1630.
302. Шелер М. Избранные произведения. М.: Гнозис, 1994. 490 с.
303. Шеллинг Ф.В.Й. Сочинения в 2 т.: пер. с нем. Т. 2. М.: Мысль, 1989. 636 с.
304. Шопенгауэр А. Собрание сочинений в 5 т. Т. 1. М.: Московский клуб, 1992. 395 с.
305. Шохин В.К. Агатология: современность и классика. М.: Канон+, 2014. 359 с.
306. Шохин В.К. Философия ценностей и ранняя аксиологическая мысль: монография. М.: Изд-во РУДН, 2006. 457 с.

307. Шпильрейн С.Н. Деструкция как причина становления // Логос. 1994. № 5. С. 207-238.

308. Шредингер Э. Специальная теория относительности и квантовая механика // Эйнштейновский сборник. 1982-1983. М.: Наука, 1986.

309. Щедровицкий Г.П. Знак и деятельность. Кн. I: Структура знака: смыслы, значения, знания. 14 лекций 1971 г. М.: Восточная литература, 2005. 463 с.

310. Щедровицкий Г.П. Проблемы логики научного исследования и анализ структуры науки. М.: Путь, 2004. 400 с.

311. Эйнштейн А. Собрание научных трудов в 4 т. Т. 4. М.: Наука, 1967. 315 с.

312. Эйнштейн А., Подольский Б., Фок В.А., Бор Н., Розен Н. Можно ли считать, что квантово-механическое описание физической реальности является полным? // УФН, т. XVI, вып. 4. 1936. С. 436-457. doi: 10.3367/UFNr.0016.193604b.0436.

313. Эко У. От древа к лабиринту. Исторические исследования знака и интерпретации. М.: Академический проект, 2016. 559 с.

314. Электронный философский журнал Vox. Вып. 17 (декабрь 2014). URL: <http://vox-journal.org>.

315. Юм Д. Исследование о человеческом разумении. М.: Прогресс, 1995. 237 с.

316. Ясперс К. Разум и экзистенция. М.: «Канон +» РОО «Реабилитация», 2013. 336 с.

СВЕДЕНИЯ ОБ АВТОРЕ:

Клёцкин Михаил Васильевич – кандидат философских наук, доцент кафедры философии и культурологии, Самарский государственный медицинский университет.

Научное издание

Клёцкин Михаил Васильевич

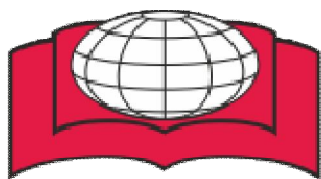
**ОНТОЛОГИЧЕСКИЕ ОСНОВАНИЯ
ЦЕННОСТНОЙ ДЕТЕРМИНАЦИИ
НАУЧНОГО ПОЗНАНИЯ**

монография

Выпускающий редактор: Цветкова А.В.

Корректор: Богданова Е.А.

Верстальщик: Журавлева В.А.



Издательский дом
БИБЛИО-ГЛОБУС

Издание научных монографий:

mono@idbg.ru

+7 495 215 01 38

8 800 333 15 38 (звонок бесплатный)

Информация для авторов:

www.bgscience.ru

Усл. печ. л. 16,3. Тираж 500 экз.

Подписано в печать 23.05.2018

Формат: 60x84/16

Отпечатано: ПАО «Т8 Издательские Технологии»
109316 Москва, Волгоградский проспект, дом 42, корпус 5
Тел.: +7 (499) 322-38-30