

А. Н. Книгин

# Учение о категориях

- - [Введение. Предварительная экспликация категорий и методологические замечания.](#)
  - [Учение о категориях как своеобразная философская логика](#)
  - [Краткая история философской рефлексии проблемы категорий.](#)
  - [Общая характеристика категорий.](#)
  - [Категория объективное/субъективное](#)
  - [Категории вещь/свойство, вещь/событие](#)
  - [Категория существование/не-существование](#)
  - [Категория материя/форма.](#)
  - [Категория причина/цель.](#)
  - [Категория возможность/действительность.](#)
  - [Категория часть/целое](#)
  - [Категория внутреннее/внешнее](#)
  - [Категория простое/сложное](#)
  - [Категория необходимость/случайность](#)
  - [Система и системный метод познания и деятельности](#)
  - [Литература](#)
  - [Именной указатель](#)
  - [Предметный указатель](#)
- [notes](#)
  - [1](#)
  - [2](#)
  - [3](#)
  - [4](#)
  - [5](#)

---

изложить идеинный материал творчески и к этому же - к творческому, а не догматическому усвоению, призываю читателей.

*Техническое примечание о способе ссылок.*

1. На основные, часто цитируемые, источники ссылка указывается в скобках после цитаты в виде номера

источника в списке Основной литературы и страницы.

2. Ссылки на прочие источники даются в скобках после цитаты с указанием *автора* по списку литературы и страницы. В случае, если в списке имеются несколько работ одного автора, дополнительно указывается год издания.

3. В отдельных случаях ссылка дается непосредственно после цитаты в скобках с полными выходными данными источника.

## **Введение. Предварительная экспликация категорий и методологические замечания.**

*Слово «категория»* в русском языке имеет несколько различных (но внутренне связанных) смыслов. Их необходимо эксплицировать и различить.

*Первый смысл* - обыденный: слово «категория» означает род, сорт, группу и т.п. Например, «он относится к категории тех людей, которые...», «мясо первой категории» и т.п. (М.Хайдеггер отмечает, что это употребление имеет место и в немецком языке, но что оно производно от философского /8, с.83/).

*Второй смысл:* под категорией понимается какое-либо *фундаментальное, узловое* на данном этапе развития, *понятие некоторой науки*. Такие понятия есть в любой науке. В математике это, например, число, множество, группа и т.п. В физике -- поле, элементарная частица, масса и др. В исторической науке - народ, нация, война, реформа и т.п. Вокруг таких понятий-категорий выстраиваются научные описания, гипотезы, концепции, теории. Категориальный строй наук в этом смысле *исторически изменчив*. Например, понятие «сила», бывшее ведущей категорией в физике 18-19 веков, сейчас утратило категориальное значение в физике в целом, сохранив его в механике.

*Третий смысл* слова категория - тот, который в философских словарях приписывается философским понятиям. Под категориями понимаются философские понятия, обладающие *предельным* значением. Например, категориями называют такие понятия философии как дух, жизнь и смерть, сознание, свобода, экзистенция, трансценденция, и т.п.

*Категории в этих трех смыслах не являются предметом настоящего пособия.*

Мы будем понимать под категориями еще один смысл, *четвертый*. Он таков: категории -это *объективные универсальные формы мышления и бытия*. Только этот смысл имеется в виду в данном пособии». Категории в этом смысле обозначаются словами, которые являются *философскими терминами* (например, объективное и субъективное, причина, и пр.). Но сами они -- *не понятия*. Категориями-понятиями мы можем пользоваться только, если мы познакомились с их смыслом, то есть более или менее осознанно. Объективными категориями мы большей частью пользуемся, не подозревая об этом - всегда, когда мы мыслим, рассуждаем о чем-либо, вообще всегда, когда мы говорим. *В языковом тексте всегда скрыты категории, независимо от того, знаем мы это или нет*. Всякая высказанная нами мысль содержит *категориальный каркас*, и мы, если не изучали теорию категорий, не можем его выделить, обнаружить. В этом заключается *объективность* категорий как независимость от нашего произвола и выбора. Не обязательно *знать* что-либо о категориях как формах мышления и бытия, чтобы использовать их. Относительно философских категорий-понятий (как и категорий-понятий других наук и сфер культуры) это невозможно. Кроме того - и это важно! - философские понятия, если они присутствуют в нашей мысли, составляют ее *содержание*, а не форму. Категории же в четвертом смысле этого слова суть именно формы, а не содержание мышления. Категории в этом смысле мы будем называть *логико-онтологическими*. Как *формы мышления*, они выступают в качестве *логических*. Рассматривая их как *формы бытия*, мы фиксируем их *онтологический* аспект.

Мое рассмотрение будет идти в парадигме *несовпадения мышления и мира*. При этом категории

будут рассматриваться как принадлежащие и мышлению и миру. Но как будет пониматься слово «мир»? Что это слово сложно и неопределенно по смыслу, обстоятельно показано В.В.Бибихиным в работе «Мир». Не вдаваясь в дискуссии, определимся в значении, в котором будем его употреблять. Прежде всего, мы не будем понимать мир физикалистски. Например, космологически, как Вселенную, состоящую из Галактик, звездных систем, планет и т.п. /отнюдь не отрицая такой взгляд на мир/. Мы будем понимать мир как *жизненный мир личности* или - что то же самое - как *горизонты существующего* для ее сознания. Гуссерль определяет мир как

«совокупный горизонт возможных исследований» /7, с.25/ и «мир - это полная совокупность предметов возможного опыта и опытного познания, предметов, познаваемых на основании актуального опыта при правильном теоретическом мышлении» /7, с.26/

Однако эти экспликации образуют скорее «мир ученого», нежели «мир вообще», кроме того, понятие «предметы опыта» не вполне ясно и ориентирует сознание на предметно-вещное, чем мир не может исчерпываться. Требуется более абстрактное и в то же время более определенное представление. Здесь мы используем другую идею Гуссерля - идею *различных миров*.

«Беспрестанно я обретаю для самого себя - как тот, кто воспринимает, представляет, чувствует, вожделеет и т.д., и во всем я *по большей части* обретаю себя актуально сопряженным с окружающей меня действительностью. Ибо так я бываю сопряжен не всегда, не всякое cogito, в каком я живу, обладает в качестве своего cogitatum вещами, людьми, какими-либо предметами или какими-то положениями дел моего окружающего мира. Вот, скажем, я занят чистыми числами и их законами, -- но ничего подобного нет налично в окружающем мире, в этом мире “реальной

действительности". И этот мир чисел, именно как поле объектов арифметических занятий, тоже есть для меня здесь; пока я занят числами, отдельные числа или же их комплексы буду оставаться в поле моего взгляда, будут окружены отчасти определенным, отчасти неопределенным арифметическим горизонтом; однако очевидно, что это бытие здесь для меня - в качестве самого бытия здесь -- иного порядка. *Арифметический мир здесь для меня лишь тогда и лишь постольку, когда и поскольку я остаюсь в арифметической установке.* Естественный же мир, мир в обычном смысле этого слова, беспрестанно *здесь для меня*, пока я только жив. ... я могу свободно направлять мой взгляд и мои акты вовнутрь того или иного мира» /7, 68/.

Идея *множественности миров*, обусловленных разными установками одного Я, замечательна. Однако в ней все же чувствуется некий разрыв мира естественной установки и других установок, причем мир естественной установки кажется более привилегированным, устойчивым и фундаментальным.

Более последовательна экспликация мира П.Рикёром: «Для меня мир есть совокупность референций, открываемых всеми видами дескриптивных или поэтических текстов, которые я прочитал, истолковал и полюбил. Понимать эти тексты - значит интерполировать на предметы нашей жизненной ситуации все значения, которые из простой окружающей среды /Unwelt/ создают мир /Welt/. На деле именно творениями поэтического вымысла мы по большей части обязаны расширением своего горизонта существования. Они отнюдь не создают лишь бледные образы реальности, "тени", как утверждает Платон . литературные произведения воспроизводят реальность, только *наращивая* ее» / П.Рикёр, с. 98/.

Мир - совокупность референций, образуемых всеми текстами, - эта идея важна. Не непосредственно

чувственная сфера сознания есть мир, а структурированная текстами.

В формировании *идеи* мира существенное значение имеет понятие *горизонта*.

Используем экспликацию Мерло-Понти:

«Горизонт есть то, что гарантирует идентичность объекта на всем протяжении

исследования» /Цит. по: Н.Б.Иванов, с.78/

Мир - это жизненный мир личности, очерченный двумя горизонтами: горизонтом присутствия / предметным горизонтом/ и горизонтом смыслов. Понимаемый таким образом мир - *историчен* и *объективен* в той мере, в какой это возможно.

Изучение категорий наталкивается на трудности, характерные для работы с философскими понятиями вообще. Смыслом обыденных или специальных понятий мы овладаем в *повседневном языковом общении* или в *специальном* деле. Возникает вопрос:

«какая специальная работа должна быть проделана философами, чтобы овладеть... понятиями *познание, ощущение, вторичные качества и сущности*? Какие упражнения и трудности научили их тому, как следует употреблять эти термины, чтобы не употреблять их неправильно?» /Г.Райл, 1998, с170-171/.

Пристальное внимание аналитической философии к способам употребления языка в философии абсолютно оправдано, так как сама философия есть история понятий /Гадамер/. Кроме того, она часто обращается в спор о словах. Способ говорения в философии должен быть отрефлексирован. Обращение к языку естественного человека /см. Книгин, 1999/ и рефлексия над ним и есть тот опыт, который позволяет осмысленно употреблять философские термины и осуществить *несхоластический* анализ проблем.

Учение о категориях как раздел философии насчитывает 25 веков и не потеряло актуальности по сей



день.Начало ему положила работа Аристотеля «Категории». Фактически все крупные философы касались этой темы, но наиболее существенный вклад в это учение был внесен в четырех философских учениях - Аристотелем, Кантом, Гегелем и марксистской философией, которую в дальнейшем мы будем именовать в соответствии с сущностью ее учения *диалектико-историческим материализмом*.

Философские размышления над категориями меняли *понимание* категорий в целом и отдельных из них, то есть философских понятий, обозначающих категории. Но это не означает, что полностью менялся их смысл. Философские понятия отличаются от конкретно-научных. Последние имеют тенденцию к постепенному движению от смутной идеи к строгому *термину*, о смысле которого иногда даже договариваются на международных форумах (особенно физики). Философские же понятия обладают не просто другим, но даже *противоположным* свойством: по мере рефлексии над ними, они *обогащаются* содержанием, оттенками смысла. Они *имеют тенденцию стать* не понятиями-терминами, а *понятиями-символами, символами своей собственной истории*. Это обстоятельство затрудняет изучение философии представителями точных наук, которые привыкли к строгим и часто кратким дефинициям. В философии такими дефинициями не обойтись. Чаще всего, для того, чтобы понять смысл философского слова в современной философии, необходимо проследить путь его формирования в процессе философского обсуждения, длящегося веками. Поэтому в данном учебном пособии проблемы, касающиеся категорий, будут рассматриваться в их историческом развитии, так как только этот путь дает надежное понимание современного состояния проблемы и смысла понятия.

Вопросы для повторения

1.Каковы четыре основных смысла слова “категория”?

2.Что такое логико-онтологические категории, в чем их отличие от философских категорий-понятий?

3.Почему необходимо рассматривать понятия, обозначающие категории, в их историческом развитии?

## **Глава 1**

## Учение о категориях как своеобразная философская логика

**Категории - это универсальные объективные формы мышления и бытия.** Понятия, обозначающие категории, составляют существенную часть словаря философии. Без использования идей существования, объективного и субъективного, причины и цели, возможности и действительности и других понятий, обозначающих логико-онтологические категории, философский текст немыслим. Философская рефлексия категорий в некоторых случаях заметно меняет смысл понятий, обозначающих категории, в сравнении с их обыденным пониманием. При этом основной смысловой костяк остается неизменным, так как категории, будучи объективными формами мышления, суть данность, которую нельзя изменить произвольно, в том числе и через философскую рефлексию. Их можно лишь изучать и в этом изучении, возможно, уточнять смысл понятий, которые их обозначают.

Изучение категорий, поскольку они суть формы мышления, есть *логика*, изучающая мышления, разум, его возможности. Еще точнее - это изучение логики *рассудочного* мышления.

### **1.1. Понятие и структура разума, место в нем рассудочного мышления.**

Тематическое поле данного пособия -- *категории рассудочного мышления*. Что такое рассудочное мышление? Человек существо разумное. *Разум* -- *экзистенциальное качество человека*, которое дифференцирует его в мире, отличает от всего прочего. Это *разум в широком смысле*. Человек может быть и

неразумным, но эта тема - за пределами внимания в данном пособии.

**Разумность человека** обнаруживается в способности мыслить и осмысленно действовать. Осмысленность действий в прагматическом аспекте заключается в выборе поведения, ведущего к успеху. Успех же - это достижение целей и исполнение намерений. Следовательно, разум проявляется в способности вырабатывать намерения, ставить достижимые цели и формулировать исполнимые предписания. Это в принципе возможно лишь при наличии в сознании более или менее адекватной картины той ситуации, в которой индивид фактически находится. Получение такой картины достигается способностью мышления, применяемой для познания и описания мира. Способность мышления и есть та предметная область, которой занимается учение о категориях. Но не вся эта способность, а лишь ее часть или одна из составляющих. Чтобы указать на нее, рассмотрим структуру способности мышления в целом. Она реализуется в двух направлениях: как *рациональное мышление* (интеллект) и как *иррациональное мышление* (образное воображение).

*Иррациональное мышление* (начнем с него, чтобы, дав краткую характеристику, оставить без дальнейшего анализа) реализуется в двух видах. Первый - *образное словесное мышление* (экземплификация, то есть примеры, -- мифы, художественная литература, поэзия, эссеистика различного рода и т.п.). Второй - *художественно-образное несловесное мышление* (реализующееся, прежде всего, в искусстве, но не только). Хотя это и иррациональное, но, с точки зрения прагматики и с точки зрения познавательной, в широком смысле *разумное* конструирование образов мира и ситуаций. То есть оно полезно участвует как в принятии решений, так и в познании. Иррациональное мышление

может обнаруживать себя также *на грани* разумного и неразумного. Оно не будет предметом нашего рассмотрения, так как категории не являются его формами, его формы - другие.

*Рациональное мышление* реализуется в *рассудке* и *разуме в узком смысле*.

Разум в узком смысле - не предмет настоящего пособия, поэтому о нем коротко. Суммарно, синтезируя представления Канта, Гегеля и современных философов, можно под разумом в узком смысле понимать способность ставить предельные проблемы, усматривать противоположности в синтезе, схватывать мир ценностей и «неясных идей» (по Канту), интеллектуальная интуиция. Разум в этом смысле *не формален*, разумное мышление не формализуемо, не алгоритмизируется. Он *может* оказываться *прагматически неразумным*. Может происходить его стыковка с иррациональным в неразумном же модусе.

*Рассудочное мышление* - непосредственный предмет настоящей темы — также сложен. Главное его качество - подчиненность требованиям формальной логики: последовательности, систематичности, непротиворечивости мышления. Это *сфера образования понятий и оперирования ими* согласно законам, открытым формальной логикой. Главные виды рассудочного мышления - *вопрошающее* (интеррогативное), *описательное* (дескриптивное), *выводное* (деривативное) и *аргументационное* мышление.

Совокупность разумной рассудочной и словесно-образной деятельности образует сферу возможного *дискурса*. Гетерогенный дискурс, неотдифференцированно включающий в себя *дескрипции* и словесные *образы*, есть *нарратив* (рассказ, повествование). Теория нарратива, предложенная Лиотаром, полагает, что *все* научные тексты суть

нарративы. Вряд ли такое мнение разумно с прагматической точки зрения. Но даже если бы это было так, всегда была бы возможность выделить в таком нарративе *рассудочную* компоненту и исследовать ее и ее функции.

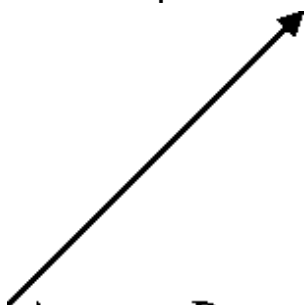
*Рассудочное мышление есть тот объект, категории которого рассматриваются в данном пособии.*

Описанную структуру можно представить в следующей схеме:

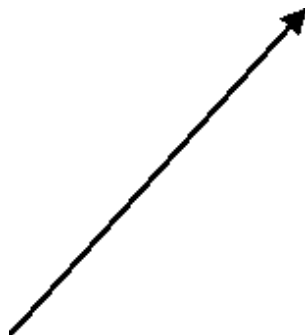
### **Схема деятельности Разума**

Разум

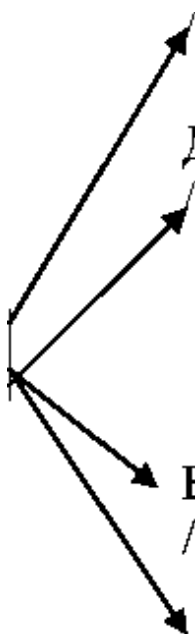
Вопрошающее



Рациональное мышление ^ Рассудочное мышление



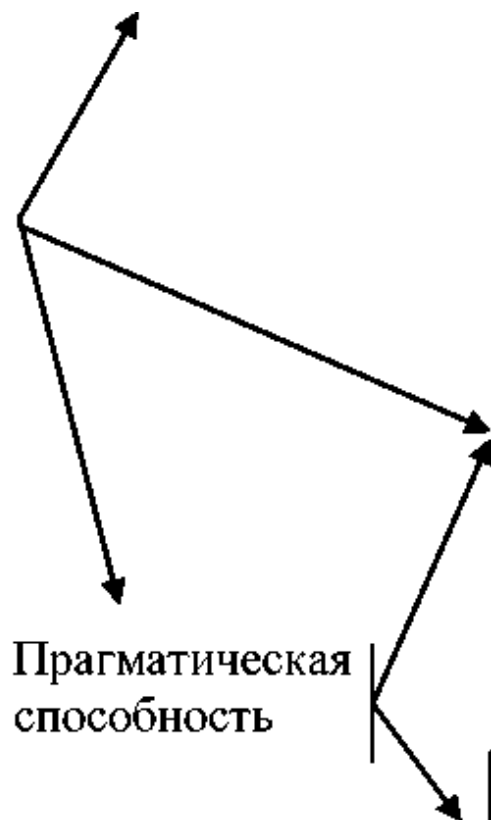
Дескриптивное/описывающее/  
интеррогативное/Выводное/деривативное/



Доказывающее  
/аргументационное/

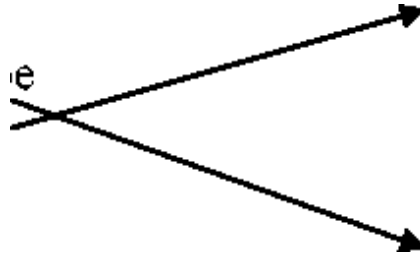
**Способность мышления/интеллект/**

Разум



Прагматическая  
способность

Художественно-словесное  
Иррациональное мышление



Художественное не словесное  
Намерения,  
цели,  
прескрипции

### **Общее понятие о логике. Формальная аристотелевская логика.**

#### **1.2.**

Рациональное рассудочное мышление всегда предметно, является мышлением *о чем-то*, то есть *интенционально*. Обычно это обозначают так, что оно *имеет содержание*. В то же время входящие в описательную, деривативную или аргументационную мысль понятия определенным устойчивым образом *организуются*, и этот *способ устойчивой организации* обычно называют *формой* мышления.

Будучи реальным феноменом человеческого бытия, мышление может являться и является предметом изучения *различных* наук: психологии, социологии, философии, логики. Каждая из них изучает мышление в определенном ракурсе, аспекте. Логика, начиная с Аристотеля, который ее создал, изучает мышление в аспекте его организации, формы. Изучая мышление, она отвлекается от его содержания, является наукой о формах мышления и потому называется *формальной* логикой.

*Формы развитого рационального рассудочного мышления являются необходимыми и всеобщими*, то есть присущи мышлению независимо от предметов и темы мышления, от характера культуры и языка народа. Формами, которые описывает логика, являются: структуры способов оперирования с понятиями,



например, определения понятий, ограничение и обобщение, деление понятий; суждения, их типы; способы правильного связывания суждений в умозаключения, типы умозаключений, доказательства, их типы, возможные ошибки. Кроме того, традиционная логика формулирует законы /их три: закон тождества, закон противоречия, закон исключенного третьего/, которые являются законами правильной организации рассудочного текста.

Будучи собранием дескрипций этих форм и законов, логика выступает как *канон* /собрание правил/ *формально правильного мышления*. В некотором /ограниченном/ смысле она является также *органом* мышления.

Созданная Аристотелем логика в течение веков оставалась в своих основных чертах и требованиях неизменной, практически неизменной. Это - ясное свидетельство ее объективной верности и эвристичности, а также того, что описанные Аристотелем формы и законы присущи мышлению с необходимостью и не меняются в пределах письменной цивилизации.

### 1.3. Идея трансцендентальной логики.

С XVIII века к аристотелевой логике стали предъявляться претензии. В жёсткой форме это сделал *И.Кант* (XVIII век/ Он не отрицает ее адекватности и важности (сам её преподавал!), но усмотрел ее *недостаток* именно в том, что она формальная, *полностью* отвлекается от содержания. Будучи таковой, она, по мнению Канта, не способна описать реальный *познавательный* процесс, не занимается вопросом о происхождении познания и *не может быть органом* познания. (Эти характеристики справедливы). Поэтому возникает потребность в *другой* логике, которая тоже изучала бы формы мышления, но не отвлекалась бы целиком от всякого содержания. Она «должна была бы также исследовать происхождение наших знаний о

предметах» /З, с.157 - 158/. Правда, Кант ведет речь лишь об *априорном* /не зависящем от опыта/ познании. Такую логику Кант называет *трансцендентальной* и аттестует ее как науку, которая определяет «объем, происхождение и объективную значимость» знаний, получаемых априорно. Трансцендентальная логика -- это не знание о предметах, это знание *о познании в форме мышления*, о его априорных условиях. Конкретным предметом трансцендентальной логики являются *чистые рассудочные понятия* /=категории/, которые Кант считает и объявляет *априорными формами рассудочного мышления*.

#### 1.4. Логика Гегеля.

В XIX веке *Гегель* предложил еще один вариант логики, отличающийся от аристотелевской. Исходный пункт гегелевского подхода к проблеме также заключается в неприятии формальной логики как *органа* познания, причем он подвергает критике не только её отстранённость от предметного содержания, но и законы логики - тождества и противоречия. По мнению Гегеля, *противопоставляя* формы мышления содержанию, невозможно достичь *истины*, а именно в этом заключается цель познания. Гегель формулирует *принцип тождества бытия и мышления*, из которого следует, что законы и формы мышления суть также законы и формы бытия. Почему этот так? *В мышлении* мы имеем дело с предметами только через понятия об этих предметах. Это и означает, что *для мышления* мысль о предмете и сам предмет - одно и то же. Но раз это так, логика, как наука о формах мышления, должна также быть наукой о содержании мысли -- о вещах, о бытии. Аристотелевская логика таковой не является, поэтому требуется создать новую логику, которую Гегель и создает в работе «Наука логики». Она (как и у Канта) оказывается *учением о категориях*, так как именно категории и являются универсальными формами

мышления и бытия. Как от аристотелевской, так и от кантовской логики Логика Гегеля отличается тем, что категории у Гегеля образуют *саморазвивающуюся систему*. Они, как и у Канта, не извлекаются из опыта, но, в отличие от Канта, *становятся* путем саморазвития из некоторого начала, коим является у Гегеля понятие *чистого бытия*. Согласно Гегелю, такая наука является весьма абстрактной, и потому именно она есть суть всякой метафизики. Философия как мышление о мышлении есть не что иное, как Логика /с большой буквы/. Занятия такой логикой *формируют культуру абстрактного мышления* и придают ему «бессознательную мощь», обеспечивая продвижение «к свободе и истине».

#### **1.5. Учение о категориях как логика.**

Таким образом, *учение о категориях* осознавалось философами, внесшими в него наибольший вклад, как *логика*. Это вполне справедливо. Мышление имеет не только чисто формальную, но и категориальную структуру. Оно категориально, категории образуют его необходимые объективные формы. Поэтому учение о категориях, как учение о формах мышления, должно рассматриваться как своеобразная логика, можно сказать, философская логика, так как категории составляют заметную часть философского языка.

Вопросы для повторения

1. Что такое разум как экзистенциальное качество человека, какова его структура?
2. В чем состоит общее понятие о логике?
3. В чем состоит общее и различное в понимании логики и ее задач Аристотелем, Кантом и Гегелем?

Литература

1. Кант. Критика чистого разума //Соч. в 6 томах. Т.3, с.с.154-159
2. Гегель. Наука логики Предисловие ко 2 изданию. Введение //Гегель, Сочинения, т.5. М., 1937, с.с.7, 13, 38-



## Краткая история философской рефлексии проблемы категорий.

### 2.1. Идея категорий, предложенная Аристотелем.

Осознанная рефлексия проблемы категорий начинается с работы *Аристотеля* «Категории» /1/. В четвертой главе этого сочинения формулируется принципиальная идея, положившая начало многовековым философским исканиям в этой области. Вот она:

«Из сказанного без какой-либо связи каждое означает или сущность, или «сколько», или «какое», или «по отношению к чему-то», или «где», или «когда», или «находится в каком-то положении», или «обладать», или «действовать», или «претерпевать»» (1, стр.55). Аристотель примерами поясняет каждое «сказанное без какой-либо связи»:

«сущность, коротко говоря - это, например, человек, лошадь; «сколько» - это, например, длиною в два локтя, в три локтя; «какое» - например, белое, умеющее читать; «по отношению к чему-то» - например, двойное, половинное, большее; «где» - например, в Лицее, на площади»; «когда» - например, вчера, в прошлом году; «находиться в каком-то положении» - например, лежит, сидит; «обладать» - например, обут, вооружен, «действовать» - например, режет, жжет; «претерпевать» - например, его режут, жгут» (там же).

Понимание категорий Аристотелем определялось той познавательной задачей, которую он решал: отыскать возможные *типы описания* действительности.

Комментаторы «Категорий» единодушно говорят, что Аристотель *дал список из 10 категорий* (имея в виду перечисленные имена «сказанного без связи»). Принято

считать, что Аристотель выделил 10 *семантических групп* или 10 *типов предикатов*, указал на 10 исчерпывающих, по его мнению, способов описать сущее. Познавательную задачу, которую решал Аристотель, отчетливо сформулировал А.М.Боэций (V-VI в.), указав, что Аристотель написал о категориях «с той целью, чтобы посредством родовых обозначений сделать доступным пониманию бесконечное многообразие вещей, неохватное /само по себе/ для знания... чтобы... то, что неохватно само по себе с помощью немногочисленных родов подчинилось духу.».

Можно сказать также, что Аристотель усмотрел десять *родов существующего*, один из которых (а именно «сущность») - субстанция, а остальные девять - акциденции: качество, количество, отношение, место, время, положение, обладание, действие и страдание. Мысль Аристотеля заключалась в том, что, поскольку эти десять родов *высшие*, «всякая вещь непременно должна найти место в одном из этих родов» (Боэций). Обыденные аристотелевские “какой”, “сколько”, “где”, “когда” в последствии заменили *философскими* терминами «качество», «количество», «пространство», «время».

В аристотелевской идее категорий можно выделить два аспекта - *онтологический* и *логический*. Категории характеризуют как *саму действительность*, так и *способы высказываний* о ней. Для Аристотеля характерно представление о «естественном» соответствии разума вещам. Он хотел усмотреть минимум возможных типов высказываний, *фундированных* взаимно не совпадающими определениями самой действительности.

Список из 10 категорий не исчерпывает то, что Аристотель проанализировал в этой области. В ходе дальнейшего осмысления категорий их *перечень* *изменялся*. Стандартный список категорий, который сложился к новому времени, включает множество понятий, которых нет в первичном аристотелевском

списке. Но почти все они рассмотрены Аристотелем в «Метафизике» и других работах. Труды Аристотеля - универсальный источник идей, относящихся к категориям.

В Средние века идеи Аристотеля послужили исходным пунктом анализа так называемых универсалий. Много интересного можно найти в работах Боэция, Абеляра, Кузанского. Обсуждались такие понятия как вид и род, общее и отдельное, время и вечность и др. Однако, принципиальные вопросы *природы категорий*, которые изменили бы суть первоначального замысла, практически не обсуждались.

#### 2.1.1. Оценка идеи Аристотеля М.Хайдеггером.

Принципиальную и высокую оценку достижений Аристотеля дал М. Хайдеггер:

«Аристотель .....впервые и определяющим для последующих двух тысячелетий образом

возвышает дофилософское имя катэгорга в ранг философского имени, именующего собой то, что философии по самому ее существу надлежит в ее мысли осмыслить» /8, с.84/. «категории принадлежат кругу того, что прежде всего ... должна осмыслить философия» /8, с.86/.

#### 2.2. Учение о категориях Иммануила Канта.

Глубокий и принципиальный вклад в учение о категориях сделал И.Кант. Он подошел к проблеме не онтологически, а *гносеологически и логически*. Познавательная задача, которой руководствовался Кант, заключалась в выяснении *возможностей и границ теоретического познания*, в выяснении *априорных условий познания* вообще. Категории рассматриваются им в парадигме *трансцендентальной философии*. Понимание категорий - это вопрос понимания природы познания.

По Канту, познание опирается на *созерцания и понятия*. И те, и другие бывают *эмпирические и чистые*.

Чистыми созерцания и понятия бывают тогда, когда к ним «не примешиваются ощущения». Поэтому *чистые понятия представляют собой «только форму мышления о предмете вообще» и являются «априорными»,* то есть не зависят от опыта и предшествуют ему (см. 3, с.154). Но если это так, то, по мнению Канта, «должна существовать логика, отвлекающаяся не от всякого содержания познания» (там же, с.157). Эта логика должна «исследовать происхождение наших знаний о предметах, если только оно не может быть приписано предметам» (там же, с.151-152). «Не может быть приписано предметам» - значит неэмпирическое, не обусловленное ощущениями, заключающееся лишь в чистых понятиях. Кант пишет: «Мы устанавливаем науку о чистом рассудке» (3, с.158). Эту науку он называет *трансцендентальной логикой*. Она, по мысли Канта, должна определять *происхождение, объем и объективную значимость* априорного знания. Ее непосредственным предметом являются априорные чистые рассудочные понятия, которые Кант и называет *категориями*. В следующей обширной выдержке из работы Канта значение категорий сформулировано предельно ясно:

«Всякое восприятие должно быть подведено под одну из рассудочных рубрик, так как оно не дает никакого понятия. [категории] указывают нам способ использования явлений в качестве материала мышления. ..Мы говорим: камень катится, дерево падает (тело движется), то есть действует, стало быть есть субстанция. Поле вспахано, луг осушен, рюмка разбита: это действия, указывающие на какую-то причину. Без подобных понятий все явления были бы разрознены и не относились бы друг к другу. .Опыт есть понятое восприятие. Понимаем же мы восприятие, когда представляем его под рубриками рассудка. Опыт есть спецификация рассудочных понятий при помощи данных



явлений» (И.Кант. Фрагменты черновых набросков по метафизике //Логос, №10, М., 1997).

Итак, по Канту категории - это «рубрики рассудка». Связь с аристотелевской идеей очевидна. Но дальнейшее развитие идей Канта отдаляет его от Аристотеля. Категории - *чистые* формы мышления. Изучая их, трансцендентальная логика не заимствует ничего из эмпирии, из психологии, все в ней должно быть достоверно априори. Это означает, что *область знаний о категориях не есть область знаний об эмпирической действительности*, а лишь область знаний о принципах рассудочного мышления. Категории «суть лишь формы мысли, посредством которых еще не познается никакой определенный предмет» (там же, с.203). Субъект мышления и познания также мыслится Кантом *не как эмпирический*, а как *трансцендентальный*, то есть как бы обезличенный, не психологический, а объективный.

Категории «не выводятся из природы и не сообразуются с ней как образцом» (З, с.212). Напротив, природа сообразуется с категориями в том смысле, что мы видим природу, мир вообще таким, каким позволяют нам его видеть категории, присущие нам априорно и с необходимостью.

Отдав должное Аристотелю за идею отыскания основных понятий рассудка, Кант говорит, что у Аристотеля не было «никакого принципа» отбора таких понятий, и он включал их в свой список «по мере того, как они попадались ему». Кант поставил задачу создать *обоснованный* список категорий, включающий в себя их минимум, необходимый и достаточный для выполнения функции синтеза представлений. В «Критике чистого разума» этот список представлен в виде Таблицы (З, с.175), в которой названы 12 категорий, отнесенных к четырем группам - категории количества, качества, отношения и модальности.

Каким образом Кант открывает именно эти и только эти категории? Мартин Хайдеггер поясняет это так:

«Суждение с формальной точки зрения есть связь субъекта и предиката. Всякое связывание ... осуществляется ... по отношению к некоторому возможному единству. Во всяком объединении угадывается идея некоторого единства. Различные возможные формы единства, угадываемые в суждении, ... суть категории ... Категория это то, что предстает как идея единства. Это возможные формы единства связывания. Если мне дана таблица суждений, то есть возможные формы связывания, то я могу вычитать из этой таблицы идею единства, всякий раз уже предположенную в каждой форме суждения, то есть я могу дедуцировать из нее таблицу категорий. При этом Кант исходит из предположения, что таблица суждений сама по себе достоверна и имеет силу, что, разумеется, спорно» /М. Хайдеггер. Основные проблемы феноменологии, с.43-44/.

Итак, познающий субъект имеет перед собой многообразие в «чувственности». Для получения из него *знания* нужно, «чтобы это многообразие было каким-то образом просмотрено, воспринято и связано» (это Кант называет *синтезом*). Понятия, сообщающие единство в процессе синтеза, это и есть чистые рассудочные понятия, то есть категории. Их перечень определяется тем, что они выполняют логическую функцию *связывания* представлений в суждение. Поэтому их «ровно столько», сколько существует логических функций во всех возможных суждениях. Взяв типологию *видов суждений*, предложенную формальной логикой того времени, Кант находит свои 4 группы категорий.

Из описанного понимания категорий вытекает их гносеологическое значение. Кант пишет: «Категории суть понятия, а priori предписывающие законы явлениям, стало быть, природе, как совокупности всех явлений» (З,

с.212). «Природа должна согласовываться с категориями» (там же).

Это нельзя понимать онтологически в грубо идеалистическом духе, будто сознание творит физический мир. Речь идет лишь о формировании феноменального образа природы и о понимании вещей:

«Мы не можем *мыслить* ни одного предмета иначе, как с помощью категорий; мы не можем *познать* ни одного мыслимого предмета иначе, как с помощью созерцаний, соответствующих категориям» (З, с. 214)

*Понимать* что-то в многообразии созерцаний рассудок может только через категории. Благодаря категориям созерцание рассматривается как *определенное* с точки зрения одной из логических функций. В наиболее простом виде мысль Канта о роли категорий выглядит так:

«сами по себе категории вовсе не *знание*, а только *формы мышления* для того, чтобы из данных созерцаний порождать знание» (т.3, с.298).

Итак, основной вклад Канта в учение о категориях заключается в следующем.

Во-первых, он отчетливо сформулировал мысль, что категории - это *формы рассудочного мышления*. Строй нашей мысли, по Канту категориален.

Во-вторых, что эти формы *априорны*.

В-третьих, что благодаря этим формам возможно *общее* и *необходимое* знание.

В-четвертых, Кант впервые предпринял попытку создать *исчерпывающий* список категорий, минимальное число которых *необходимо* и *достаточно* для обеспечения опыта и познания.

Наконец, Кант впервые выдвинул идею, что должна существовать другая, отличная от аристотелевской, логика, предметом которой должны стать категории.

Набор категорий определяет, каким мы видим и понимаем мир. Но почему этот набор именно таков? Кант

отказывается от ответа на этот вопрос:

«Что же касается особенностей нашего рассудка, а именно того, что он а priori осуществляет единство апперцепции только посредством категорий и только при помощи таких-то видов и такого-то числа их, то для этого обстоятельства нельзя указать никаких других оснований, так же как нельзя обосновать, почему мы имеем именно такие-то, а не иные функции суждения, или почему время и пространство суть единственные формы возможного для нас созерцания» (З, с.200-201).

В концепции Канта такой ответ вполне логичен. Ведь у нас нет никаких источников и никаких инструментов познания, кроме созерцаний, понятий и их чистых форм (формы чувственности - время и пространство, формы рассудка - категории). Они суть *последнее объясняющее*, поэтому не могут быть сами объяснены. Все, что мы находим и понимаем в мире, мы находим и понимаем с их помощью.

Еще один момент кантовского понимания не должен быть упущен: категории не применимы к ноуменам (к вещам в себе), а только к сфере воспринимаемого (к феноменам). Следовательно, нельзя сказать, по Канту, что категории суть формы бытия.

#### 2.2.1. Трудности концепции Канта.

Стройная внутри себя концепция Канта, содержит, однако, две трудности. Первая заключается в несоответствии тому факту, что категориальный строй мышления индивида очевидным образом *становится, а не врожден*, что доказано конкретными психологическими исследованиями. Для самого Канта это безразлично, так как подход его - гносеологический, а не онтологический. Но в контексте исторического осмысления категорий от этого вопроса невозможно уклониться. Так Лауреат Нобелевской премии в области биологии Конрад Лоренц в своей знаменитой статье «Кантовская концепция а priori в свете современной

биологии» называл «великим и фундаментальным» открытие Канта, что человеческое мышление обладает определенными функциональными структурами до всякого индивидуального опыта, но прибавлял, что вера Канта в их абсолютность - «антропоцентристская презумпция», которая несостоятельна.

Вторая трудность - некоторая противоречивость в аргументации Канта. Настаивая на априорности категорий, независимости их от опыта, он, тем не менее, свое «открытие» категорий основывает на вполне эмпирическом и, к тому же, исторически изменчивом материале. Это обстоятельство отметил Гегель.

### **2.3. Гегелевская концепция категорий.**

Взгляды Гегеля составляют следующий и, несомненно, самый значительный, наряду с Аристотелем и Кантом, этап философской рефлексии категорий. *Особенность познавательной задачи*, которую решает Гегель, заключается в вопросе: как достичь абсолютной истины?

#### **2.3.1. Экспликация категорий.**

Гегель не дает собственной выделенной и развернутой экспликации категорий. Он отталкивается от идеи Аристотеля и кантовского списка.

«Категория, согласно этимологии этого слова и согласно дефиниции, данной

Аристотелем, есть то, что говорится, утверждается о сущем» (4, с.479-480). Гегель

принимает такое понимание.

В различных контекстах термин «категория» Гегель заменяет другими терминами - «формы мышления», «определения мышления», «определения бытия» «чистые логические формы», «всеобщие предикаты всего» и др. Пониманию его понимания категорий способствует отнесение им к категориям многих понятий, например, бытие, качество, количество, форма,

часть и целое, бесконечное и, конечно же, сама структура «Науки логики».

### 2.3.2. Значение изучения категорий для философии.

Широко известно следующее положение Гегеля:

«следует рассматривать как бесконечный прогресс то обстоятельство, что формы мышления были высвобождены от той материи, в которую они погружены в самосознательном созерцании, представлении..., что эти всеобщности были выделены в нечто самостоятельное и, как мы это видим у Платона, а главным образом у Аристотеля, были сделаны предметом самостоятельного рассмотрения: этим начинается познание их» (4, с. 8-9).

Это положение не всегда правильно трактуется, а именно, в нем видят признание заслуг Аристотеля только в создании *формальной* логики. Однако из общего понимания форм мысли Гегелем и контекста видно, что речь у Гегеля о том, что благодаря этому возникла *философия*, «философское познание» -- как «потребность заниматься чистыми мыслями». Занятие «чистыми мыслями» есть дело логики и философии. Сейчас, говорит Гегель, «переходят к *пользованию* категориями, они *понижаются в ранге* (4, с.10).

Между тем, по Гегелю, остро необходима *разработка* категорий. Опытные науки движутся в рамках *обычных* категорий («например, категорий части и целого, вещи и ее свойств и т.п.»), однако, их собственные успехи «постепенно выдвигают также и более высокие отношения мысли» (4, с.7-8). Речь идет о новых категориях, которые и должны исследоваться. Это есть дело логики и философии. Это, собственно, есть разработка *фундамента всей философии*. Именно такую задачу он ставит перед собой в «Науке логики».

**\*\*Имея в виду свой замысел Логике, Гегель хотя и с благодарностью, но критически относится ко всему массиву ранее добытых знаний о категориях:**

«ранее приобретенный материал - уже известные формы мысли - должен рассматриваться как в высшей степени важный подсобный материал и даже как необходимое условие, как заслуживающая нашу благодарность предпосылка, хотя этот материал лишь кое-где дает нам слабую нить или безжизненные кости скелета, к тому же еще перемешанные в беспорядке» (4 с.6).

Собственную задачу Гегель видит в том, чтобы создать *систему* логики, причем систему не мертвую, а живую, развертывающуюся, *изобразить царство мысли философски*,

«то есть в его собственной имманентной деятельности, или, что то же самое, в его необходимом развитии» (4, с. 6).

Гегель критикует «доморощенное мышление», «необразованный способ рассуждения», когда пользуются категориями, не отдавая себе отчета, что их «нужно подвергнуть критическому рассмотрению, прежде чем пользоваться ими. Это призвана сделать *система логики*. В этой системе все категории «должны найти свое место» и быть подвергнуты «самостоятельному рассмотрению». \*\*

Аналогичны оценки М.Хайдеггера:

«категории суть основные слова метафизики», «метафизика мыслит сущее в категориях», так как сущее являет в категориях свой склад. /8, с. 85, 86/.

### *2.3.3. Язык, категории, и задача Логики*

Одна из отправных мыслей Гегеля в учении о категориях заключается в том, что *все наше языковое мышление категориально*, и в этом смысле именно оно есть поле исследования логики: «Формы мысли выявляются и отлагаются, прежде всего, в человеческом языке.... Во все..., что он [человек - А.К.] делает своим, проник язык, а все то, что человек превращает в язык и выражает в языке, содержит в себе.. некоторую

категорию; в такой мере свойственно его природе логическое» (4, с. 6-7).

Категории действуют «инстинктообразно», задача логики в том, чтобы «очистить» их и тем «возвысить дух» «к свободе и истине». Тем самым и решается познавательная задача, абсолютная истина может быть достигнута на этом пути.

#### *2.3.4. Новое понимание Логики.*

Другой мотив обращения Гегеля к Логике как учению о категориях заключается в неудовлетворительном, - по мнению Гегеля, - состоянии самой логики и в неверной трактовке категорий Кантом. Кантовскую концепцию категорий Гегель подвергает разносторонней критике, тем не менее, она постоянно стоит перед его мысленным взором в качестве отправного пункта размышлений.

Общая старая точка зрения на логику заключалась, по характеристике Гегеля, в понимании логики как изучения мышления в качестве *голой формы* познания. Другая сторона мышления - содержание - понималось логикой как даваемое *извне*. Поэтому старая логика не имеет отношения к истине. Объект дан как нечто готовое, чему мышление призвано соответствовать, при этом даже для истинно познающего мышления «предмет остается потусторонним мышлению» (4, с.21). Это Гегеля не удовлетворяет. Мысль, по Гегелю, не есть нечто принадлежащее субъективной сфере индивида, она объективна. «Это объективное мышление и есть *содержание* чистой науки» (4, с. 28):

«Логика согласно этому следует понимать как систему чистого разума, как царство чистой мысли. *Это царство есть истина, какова она без покровов, в себе и для себя самой.* Можно поэтому выразиться так: это содержание есть *изображение бога, каков он есть в своей вечной сущности до сотворения природы и какого бы то ни было конечного духа*» (4, с.28).



Упрощая, это можно выразить так: категории, как *содержание* царства чистой мысли, суть формы, как познающего *мышления*, так и самого *бытия* в его *сущности*. Они суть формы или определения *мысли* и *бытия*. В таком понимании категорий Гегель решительно *расходится с Кантом*. Он критикует Канта («критическую философию», как он обычно выражается) за *субъективацию* категорий. Эта философия

«удалила формы объективного мышления, но оставила их в субъекте», «она не рассмотрела этих форм взятых сами по себе..., а прямо заимствовала их лемматически из субъективной логики» (4, с.24-25).

Собственную задачу Гегель видит в том, чтобы создать *систему объективной логики*, причем систему не мертвую, а живую, развертывающуюся, *изобразить царство мысли философски*, «то есть в его собственной имманентной деятельности, или, что то же самое, в его необходимом развитии» (4, с. 6). В этой системе все категории «должны найти свое место» и быть подвергнуты «самостоятельному рассмотрению».

#### *2.3.5. Как строится гегелевская Система категорий.*

На естественные вопросы - *какие* категории надо рассматривать, *где* их искать? как обнаружить их *необходимое* многообразие? - Гегель дает абсолютно иной ответ, чем Кант. Обоснование его «списка» оригинально и органически вытекает из общих предпосылок понимания природы логики.

Одна из таких предпосылок - идея *тождества предмета и мысли*. Чистая наука предполагает освобождение от противоположности сознания и его предмета. Она «содержит в себе *мысль*, поскольку *последняя есть также и вещь в самой себе*, или *вещь в самой себе*, поскольку *последняя есть также и чистая мысль*» (4, с. 27). «Вещь не может быть для нас ничем иным, как понятием о ней» (4, с. 11). В силу этого *мысль не стоит между нами и вещами*, как это получается в

критической философии (у Канта). Гегель признает возможность *полного* постижения истины. Поэтому *в логику вводится содержание*, и она становится наукой не о голых формах, а *обо «всех вещах»* и одновременно *о формах* (или определениях) *мысли*. Отсюда и понимание категорий как *универсальных форм мышления и бытия*, приписываемое (справедливо) Гегелю.

Вторая предпосылка выработки метода - представление, что логика принципиально отличается от всех других наук тем, что она *не может воспользоваться готовыми формами рефлексии* (категориями). Они ведь должны *впервые получить свое обоснование в ее рамках»* (4, .с.19). Все знание о логике и категориях рождается в имманентном саморазвертывании системы понятий, исходя из простейших первых (у Гегеля такими первыми понятиями /=категориями/ выступают «чистое бытие» и «чистое ничто»). Все последующее самостановление системы должно происходить *через обнаружение в каждом понятии внутреннего противоречия*, и через отрицание данного понятия новым (новой категорией). Новое понятие - более высокое, более богатое, чем предыдущее, так как оно содержит в себе старое понятие, но содержит также и новизну. Основная идея, следовательно, такова: *противоречащее себе понятие не переходит в нуль*, а порождает новое понятие. При этом методе «движет себя вперед содержание внутри себя» (4, с.34). Этот процесс - спекулятивный. А спекулятивное, по Гегелю, есть *диалектическое постижение*

«противоположностей в их единстве», или, иначе говоря, постижение «положительного в отрицательном» /4, с.36/.

Гегель утверждает, что это важнейшая и труднейшая сторона мышления (в нашей терминологии - использование разума в узком смысле).

Гегель осознает, что полученная таким образом система логики будет содержать другой, нежели обычный (аристотелевский или кантовский) список категорий. Давая оценку кантовской Таблицы категорий, Гегель говорит, что у него количество, качество, отношение и модальность -лишь заголовки для групп категорий, в то время как на самом деле они сами являются категориями. Введя первые определения бытия (качество, количество, мера), Гегель говорит, что это отступление от обычного перечня категорий. Правильно было бы сказать не об «отступлении», а о создании принципиально новой системы категорий, хотя в ее состав входят почти все категории Аристотеля и Канта.

Все категории гегелевской системы делятся на *категории бытия, категории сущности и категории понятия*, причем сами понятия «*бытие*», «*сущность*» и «*понятие*» тоже являются категориями. Они не рядоположены, а «вытекают» друг из друга последовательно через имманентный процесс отрицания, описанный выше. Гегелевская система включает в себя как «старые» категории, то есть введенные Аристотелем или Кантом (например, качество, свойство, количество, причина, форма, необходимость и многие другие), так и новые (наличное бытие, бытие-для-одного, мера, видимость, основание, абсолютное понятие, суждение, идея, субъективность, объективность, истина и др.). Вся система завершается категорией «*абсолютная идея*», которая обозначает *исходное и конечное первоначало*, содержащее в себе «*всяческую определенность*» (5, с. 296), и которая является единственным предметом и содержанием философии. Система категорий логики раскрывает свойства абсолютной идеи в чистом виде.

Таково понимание Гегелем Логики и ее категорий. По мнению Гегеля, практическое значение Логики заключается в том, что ее изучение является *условием*

*культуры мышления. Природное (естественное) мышление пользуется категориями бессознательно, поэтому может запутываться, особенно в противоположностях. Изучение логики, длительное пребывание и работа в этом «царстве теней» «есть абсолютная культура и дисциплинирование сознания» (4, с.39). В процессе этого изучения мысль привыкает вращаться в абстракциях, двигаться вперед с помощью понятий без чувственных опор, становится бессознательной мощью.*

#### **2.4. Основные подходы в послегегелевской рефлексии категорий.**

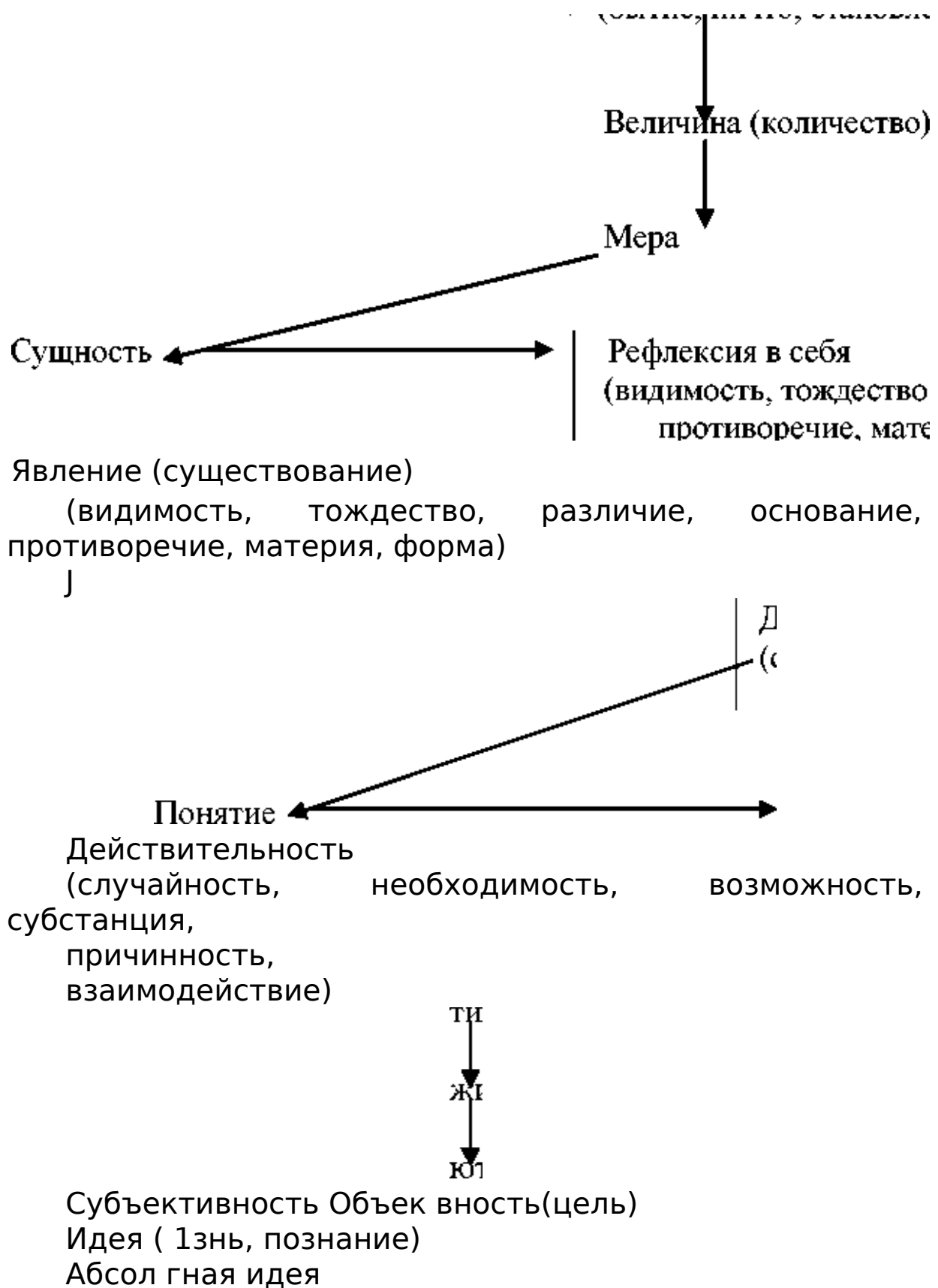
Их можно выделить три.

##### *2.4.1. Подход марксистской советской философии 50-70-х годов XX века.*

Здесь было воспринято гегелевское наследие и делались попытки его «развить» и «обогащить». Главная идея заключалась в том, чтобы взамен гегелевской «идеалистической» системы создать «диалектико-материалистическую» систему категорий. В основу этих попыток бралась вполне конкурентно-способная концепция природы категорий, «вылущенная» из отдельных высказываний К.Маркса и Ф.Энгельса и, главным образом, В.И.Ленина (из его работы «Философские тетради»).

#### **Упрощенная схема становления категорий в Науке Логике Гегеля**

**Бытие** **Определенность** (качество) (бытие, ничто, становление)



Здесь категории понимаются как *отражение наиболее общих объективных свойств бытия и практической деятельности*. Знаменитое положение В.И.Ленина гласит, что практика человека, миллиарды раз повторяясь, закрепляется в мышлении в аксиомах логики. Полагается, что категориальный строй мышления *исторически формируется*, исторически изменяется, не является в этом смысле ни априорным, ни абсолютным. В *индивидуальном* развитии человека он формируется в процессе усвоения языка. Как в онтогенезе, так и филогенезе становление категориального строя мышления есть, собственно, процесс становления человеческого мышления.

Эта концепция является сугубо *онтологической*, так как *категории понимаются, как объективные качества самого бытия, отражаемые в философских понятиях*, таких как противоречие, причина, необходимость и т.д. Обычно их называли категориями *диалектики*, а учение о них - *диалектической логикой*. Объективность категорий К.Маркс утверждает следующим образом: «категории выражают...формы наличного бытия, определения

существования» (Карл Маркс. Экономические рукописи 1857-1859г.г., с. 43). В.И, Ленин, «переосмысляя» Гегеля материалистически, пишет: «категории мышления не пособие человека, а выражение закономерности и природы и человека» (В.И.Ленин, ПСС, т.38, с.79). Отсюда признание гегелевской мысли о логике /в материалистической интерпретации В.И.Ленина/: «Логика есть учение не о внешних формах мышления, а о законах развития «всех материальных, природных и духовных вещей», то есть развития всего конкретного содержания мира, познания его, то есть итог, сумма, вывод истории познания мира» (там же, с. 80 - 81).

За категориями признается *существенная познавательная функция*: «моменты познания человеком

природы - вот что такое категории логики» (там же, с.189) и «Перед человеком *сеть* явлений природы. Инстинктивный человек, дикарь, не выделяет себя из природы. Сознательный человек выделяет, категории суть ступеньки выделения, то есть познания мира, узловые пункты в сети, помогающие познавать ее и овладевать ею» (там же, с. 81). Здесь содержится мысль о единстве становления категориального строя человеческого мышления и самого человека как такового.

Эти представления были признаны в советском философском сообществе, как *безусловно* истинные и бесспорные, так как навязывалась идеологически. Единственный вопрос, который признавался проблематичным — вопрос о том, *как построить систему категорий*. Было сделано немало предложений, которые все, однако, оказались нежизнеспособными. Это было вполне закономерно, так как задача построения системы противоречит исходным посылкам: если категории суть отражение объективных качеств бытия, то их *иерархия* (что подразумевается понятием системы) должна быть отражением иерархии этих качеств. Но представить себе, что в структуре бытия имеет место подчинение одного другому абсурдно. В объективном мире все сосуществует «на равных». Поэтому вполне можно присоединиться к точке зрения Г.Райла, высказанной им по поводу систем категорий вообще:

«есть «предположение, которое вместе с Аристотелем и Кантом некритично разделяют многие философы. . предполагается, что существует конечный перечень категорий или типов, например, ровно десять / или восемь/ типов терминов или ровно двенадцать форм суждения. Это чистой воды миф» (Г.Райл. Категории. // Райл. Проблемы сознания, с.332) Что касается перечня изучавшихся категорий, то он представлял собою обычно

выборку из списка Аристотеля, Таблицы Канта и Логики Гегеля.

Главная *положительная и новая* сторона этой концепции заключается в утверждении *социальной природы категорий*, поскольку они понимаются в качестве отражения не только природной действительности, но и *практики*, как общественно - исторической деятельности людей.

Существенный недостаток этой концепции: по многим пунктам она порывала с вековой традицией анализа категорий, прежде всего с традицией понимать категории как формы мышления. Этим подрывалась исходная суть самой идеи категорий.

#### 2.4.2. *Негативное отношение к проблеме категорий.*

Это второй подход. Он возник, как и марксизм, со второй половины XIX века в таких новых философских парадигмах как философия жизни, позитивизм, феноменология, экзистенциализм, современная аналитическая философия. Интерес к проблематике категорий здесь заметно угас. Даже возникло отрицательное отношение к ней. Это отчетливо видно, например, в высказывании Б.Рассела: «Я лично не верю, что термин «категория» может в какой -либо мере быть полезным в философии». Он считает этот термин «неясной идеей». Подобное отношение к проблематике категорий естественно в рамках того общего *отрицательного отношения* к классической философии, которое сложилось в эту эпоху.

Более объективна оценка идеи и проблематики категорий со стороны классика философии XX века М. Хайдеггера:

«категории суть основные слова метафизики и *поэтому* имена для основополагающих философских понятий»(8, с.85). Категории в привычной мысли в большинстве «высказываются молча», «не ощущаются, не узнаются» (вполне гегелевская характеристика), из



чего не следует, «что категории суть нечто безразличное, выдуманное ...философией»: «Категории суть обнаруживающие названия сущего в аспекте того, чем сущее как таковое по своему устройству является. Как такие названия, категории, собственно, опознаются при осмыслении того, что молчаливо сказывается и называется при обычном назывании и обсуждении сущего» (там же).

Как видим, Хайдеггер утверждает объективное значение категорий как *выявляющих структуру мысли*, самого разума и сущего как такового, которое являет в категориях «свой склад». *Сознательное* пользование категориями означает *опору на разум* и принадлежность к метафизической традиции. К разуму категории находятся в «некоем исключительном и определяющем отношении» (8, с.86). Категории «говорят «наиболее всеобщее», что может быть сказано о сущем, «метафизика мыслит о сущем в категориях» (там же). Таким образом, хайдеггеровские оценки учения о категориях полностью принимают традицию.

Но Хайдеггер высоко оценивает значение категорий и их исследования *для прошлого*. Ведь категории - это тема *метафизики*, но метафизика свое «отработала». Проблема новой философии - не сущее, а бытие, категории же имеют значимость именно в сфере сущего, а не в сфере истины бытия, которое осмысляется Хайдеггером в понятиях, называемых им экзистенциалами.

Разумеется, отрицательное отношение к проблематике категорий не было всеобщим. Так, у классика философии первой половины XX века Э.Гуссерля мы находим достаточно отчетливую - и в общем положительную - позицию по вопросу о природе категорий. В ней можно выделить два аспекта. Первый: категории понимаются как обозначение наивысших сущностей. Гуссерль полагает, что все случайно-

индивидуальное обладает сущностью, «а тем самым - подлежащим чистому познанию эйдосом» /7, с.27/. Но эйдос «обретается среди сущностных истин *различных ступеней всеобщности*» /там же/. Индивидуальный предмет обладает собственной сущностью и сущностью более высокого порядка. Например, конкретный звучащий сейчас звук имеет *свою* сущность и сущность звука «вообще», которая есть «момент, выглядывающий изнутри индивидуального звука» /там же/. Из этой ситуации делается шаг к идее категорий, определяющей их как высшие сущности:

«Всем относящимся к сущности такого-то индивида мог бы обладать и другой индивид, а высшие сущностные всеобщности задают границы «регионов» или «категорий» индивидов» /7, с.27-28/.

Логическая близость этой идеи к аристотелевской идее категорий очевидна.

Второй аспект гуссерлевского понимания категорий связан с признанием им *двух пониманий бытия*. Одно понимание - «традиционное», в котором бытие понимается как некое трансцендентное начало. Но благодаря феноменологической редукции

«всё царство трансцендентального сознания выявилось для нас как царство бытия в определенном смысле «абсолютного»» /7, с.158/.

Такое различие бытия Гуссерль называет «наирадикальнейшим из всех бытийных различений - бытие как сознание и бытие как бытие «изъявляющее» себя в сознании, бытие «трансцендентное»» /там же/. Гуссерль считает, что «учение о категориях обязано безусловно исходить из такого различения» /там же/. Поскольку, по Гуссерлю, трансцендентное и трансцендентальное бытие «сущностно сопряжены» /там же /, а категории суть высшие сущности, сущностная сопряженность двух понятий бытия должна быть понята как *категориальная* сопряженность. Конечно, это не

гегелевское понимание категорий как форм мышления и бытия, но достаточно к ней близкая идея.

#### 2.4.3. Современный этап рефлексии категорий.

Новый и последний на данный момент этап философской рефлексии категорий -отечественная литература с первой половины 80-х годов до настоящего времени. Здесь сделана попытка, не отказываясь от основных идей марксистской концепции, учесть идеи философской традиции. Именно сложившееся здесь понимание мы будем иметь в виду как «современное понимание». Выразительное изложение этого понимания категорий дал В.С.Степин: «Любая форма человеческого познания (обыденное, научное, художественное) в каждую эпоху осуществляется в соответствии с исторически сложившимися категориальными структурами, в которых зафиксированы определенности бытия, выявленные предшествующим развитием познания и практики. Выступая как отражение наиболее общих структурных характеристик мира, категории фиксируют определенный способ членения и синтеза его объектов. Они развиваются по мере того, как развитие общественно-исторической практики раскрывает все новые аспекты и отношения в сложной сети связей действительности, и в этом плане предстают как своеобразная квинтэссенция человеческого опыта, опираясь на который каждое новое поколение осуществляет познание и преобразование мира» (Степин, 1985).

Таковы основные исторические пункты философского осмысления категорий, то есть учения о категориях.

Вопросы для повторения

1. В чем сущность аристотелевской идеи категорий?
2. В чем сущность и функции категорий в понимании Канта?

3.Основные особенности гегелевской трактовки категорий.

4.В чем состоит главное отличие марксистской трактовки категорий?

Литература

1. Кант. Критика чистого разума //Соч. в 6 томах, т.3, с.с.172-177, 214-215.

2. Науменко Л.К. Категории -формы мысли // Проблемы диалектической логики. - Алма-Ата, 1968, с.с. 37-39.

3. Ильенков Э.В. Диалектическая логика.- М.,1984, с.с. 64-66, 114-115, 134.

4. Райл Г. Категории //Райл Г. Понятие сознания. - М., 2000.

5. Сагатовский В.Н. Основы систематизации всеобщих категорий. - Томск, 1973, гл.1, §1, п.Ааб.

**Глава 3**

## Общая характеристика категорий.

### 3.1. Основные свойства категорий

В современной литературе, указываются следующие основные свойства категорий.

#### 3.1.1. *Объективность категорий*

Как формы бытия и как формы мышления категории **объективны.**

В *онтологическом* аспекте это означает, что понятия, обозначающие категории, называют или именуют *не нами заданные* или созданные, но нами *познанные*, свойства бытия. Предметновещный и социальный мир, мыслимый как внешний сознанию, описывается теми же категориями, что и мышление.

В *логическом* аспекте это означает, что категории нашего рассудочного мышления не зависят от нашего выбора. Мы мыслим в тех формах, которые нашему мышлению присущи независимо от нашего интереса, желания и т.п. Дискурсивное абстрактно-логическое языковое мышление категориально: оно обладает объективной *расчлененностью, структурностью, системностью*, соотносительными с расчлененностью бытия и практики. Элементы этой расчлененности - категории. *Понятия, обозначающие категории, вырабатываются* в языке, но *сами* категории существуют *до всякого обозначения.*

Из объективности категорий вытекают два важнейших следствия, а именно: категории наиндивидуальны и наднациональны.

*Наиндивидуальность* категорий означает, что основное логическое «устройство» мышления одно и то же у всех индивидов, общающихся на одном языке. Можно сказать и так, что они свойственны трансцендентальному сознанию - тогда это будет

кантианство. Но оно не обязательно. *Содержание мышления разных людей различно, могут быть индивидуальными особенности лексики и синтаксиса, но логическая организация (категориальная структура) одна и та же. Это является необходимым (хотя и недостаточным) условием взаимного понимания индивидов. Без этого оно было бы в принципе невозможно.*

*Наднациональность* означает, что мышление всех народов, говорящих на *различных языках*, имеющих различную грамматическую структуру, имеют *одинаковую категориальную структуру*. Если бы при сильно расходящихся грамматиках в языках не было бы общего, взаимное понимание людей разных языковых групп было бы невозможным. Но оно, хотя и не абсолютное, все же есть.

### *3.1.2. Универсальность категорий*

Второе свойство категорий -- их **универсальность**. Ее не следует понимать в экстенциональном (объемном) смысле. Категории универсальны в интенциональном, то есть в содержательном, смысле. Такова, например, трактовка С.Б.Крымского:

«В качестве всеобщей формы членения мира любая категория - это как бы вся Вселенная, повернутая к человеку со стороны одного, репрезентирующего ее полностью, без остатка.. атрибута» /Крымский, с.19/.

Можно сказать и так: категория *рассекает универсум* надвое. Из этого следует, что все категории имеют *парный характер*: в двух сопряженных понятиях выражается по существу *одна* категория. Например, понятия *объективное* и *субъективное* выражают некое *одно* обстоятельство в бытии и *одну* структурную ячейку в мышлении, следовательно, *одну* категорию.

### *3.1.3. Априорность категорий*

В логико-гносеологическом смысле категории **априорны**. Однако априорность понимается не в том кантовском смысле, что категории принадлежат трансцендентальному субъекту. Помимо кантовского в настоящее время существуют еще два понимания априорности категорий.

Первое, более раннее по истоку, диалектико-историческое, развиваемое в основном в отечественной литературе, состоит в следующем.

В *сформировавшемся* сознании *эмпирического* субъекта категории не извлекаются из опыта, а предшествуют ему и формируют его. Но они формируются в процессе общественноисторической практики, деятельности, которая, повторяясь миллиарды раз, закрепились «в аксиомах логики» (В.И.Ленин). Отсюда вытекает, что категориальный строй *отражает* формы деятельности, но, сложившись, *принимает участие* (вместе с чувственным материалом) в формировании нашего *образа мира* (в тех чертах, которые являются общими для всех народов и всех индивидов). В этом заключается *главная активная функция* категорий. Аспектом этой функции является то, что категории выступают как *матрицы понимания* (В.С.Степин, 1985, с.89-90). Это означает, что любой новый встречающийся в чувственном или интеллектуальном опыте объект мы стремимся (и вынуждены) «уложить» в наличную сетку категорий. Это происходит стихийно в обыденном сознании, рефлексивно - в научном (например, стремимся узнать причину, понять, необходим он или случаен, частью какого целого является и т.п.). Объект, который не укладывается в сетку категорий, остается непонятным. В этом смысле категории являются базисными структурами сознания (В.С.Степин), а обозначающие их понятия являются, по выражению С.Б.Крымского, *сквозными*

*идеями цивилизации, выражающими единство человеческого опыта (Крымский, с.20,21).*

Второе понимание является скорее естественно-научным, чем философским и развивается в рамках так называемой *эволюционной эпистемологии*. Возникновение этой концепции связывают обычно с публикацией статьи Конрада Лоренца «Кантовская концепция а priori в свете современной биологии» /1941 год/. Основные идеи К.Лоренца относительно априорности категорий заключаются в следующем. Открытие Кантом априорности Лоренц высоко оценивает, как «великое и фундаментальное» открытие научного факта, что «человеческое мышление и восприятие обладают определенными функциональными структурами, до всякого индивидуального опыта» /Лоренц, с. 20/. Но Кант неверно его объяснил и истолковал, неправоммерно абсолютизировав. На самом деле, по Лоренцу, априорные формы /категории в том числе/ базируются на центральной нервной системе, являются её функцией, имеющей *видосохраняющее значение*. Они суть результат адаптации человеческого поведения к миру. «взаимосвязь между вещью в себе и специфической априорной формой её явленности детерминирована тем фактом, что последняя сложилась как адаптация к законам вещи в себе ... на протяжении сотен тысяч лет эволюционной жизни человечества. Такая адаптация обеспечила наше мышление внутренней структурой, в значительной степени соответствующей реальностям внешнего мира. .формы нашей интуиции /имеются в виду пространство и время - А.К./ и категории мышления «приспособлены» к реально существующему аналогично тому , как ступни наших ног приспособлены к полу или рыбий плавник - к воде» /там же, с. 18/. Отсюда следует, что категории отнюдь не абсолютны, у животных есть свои аналогичные функциональные органы и возможности, только низшего эволюционного



порядка. Человеческие же категории мышления могут развиваться, потому что «мозг пластичен». Лоренц иронически отвергает известную мысль Канта, что категории предписывают законы природе: «Этот центральный нервный аппарат предписывает законы природе не в большей степени, чем лошадиное копыто предписывает грунту его форму» /там же, с. 19/.

Не трудно видеть общность логики двух описанных пониманий априорности категорий. Разница же в том, что первая подчеркивает социально-деятельностный аспект формирования категорий, а вторая - чисто эволюционно-биологический.

#### 3.1.4. Категории как формы мышления.

В каком эмпирическом смысле категории суть формы мышления? Рассмотрим простейшие высказывания, являющиеся актами мысли: «Мяч - круглый», «Книга - на столе», «Собака бежит». Они имеют *одну и ту же* логическую форму в традиционной логике: S есть P. *Категориальная же форма у них различна*, а именно: «сущность-качество», «сущность - место», «сущность - состояние». В этих примерах в реальных высказываниях связаны два различных *конкретных содержания*, в формально-логической структуре - *два пустых места*, а в категориальной логике форма представлена *связью категорий*. *Внутри содержательного высказывания категориальная форма всегда присутствует*. Чем более развернуто содержание связанных между собой высказываний, тем более сложный категориальный узел скрыт в этом языковом акте.

Конкретная категориальная структура - это «оперативная система» текста, обеспечивающая конституирование смысла, лежащего «этажом ниже» предметносодержательного смысла высказываний. Множество категорий - это множество «опорных пунктов» мысли, «свай», на которых мысль может сохранять свою смысловую устойчивость. Но эти «свай»,

так сказать, «сменные», то есть их набор не может быть обязательным в различных конкретных текстах. Дело обстоит противоположным образом: разнообразие предметносодержательных идей и их связей требует разнообразия «набора» категорий, на которые они опираются в каждом конкретном случае. «Игра» ментальных содержаний сопровождается «игрой» категорий.

### 3.1.5. Категории и язык.

Поскольку категории «спрятаны» в языке, естествен вопрос о соотношении категориальной и лингвистической структуры мысли. Отметим следующие моменты. Любая категория может быть выражена (или: «скрыта в...» ) разнообразными лексическими средствами, как отдельными различными словами, так и сочетаниями слов. Например, категория необходимости может быть выражена словами: «обязательность», «неизбежность», «фатально» и т.п., словосочетаниями «роковым образом», «невозможно, чтобы не» и т.п. Для выражения категорий привлекаются (сознательно или бессознательно) также и синтаксические и стилистические средства. Очевидно сходство идей конституирующей роли категорий относительно нашего видения мира и аналогичной функции языка, которая особенно рельефно выступает в гипотезе лингвистической относительности Сепира-Уорфа. Вот тезис Б.Уорфа:

«Категории и формы, изолируемые нами из мира явлений, мы не берем. у этих явлений; совершенно обратно, мир предстает нам в калейдоскопическом потоке впечатлений, которые организуются нашим сознанием, и это совершается главным образом посредством лингвистической системы, запечатленной в нашем сознании» (Уорф, с. 235).

Аналогична мысль Э.Сепира:

«В значительной степени человек находится во власти конкретного языка, являющегося средством выражения в данном обществе. «реальный мир» в значительной степени бессознательно строится на языковых нормах.» (Сепир, с.233).

Сходство с кантовской идеей, что мы не берем категории из природы, а, напротив, предписываем их ей, очевидно. Это сходство не случайность и не результат прямого влияния Канта, оно обусловлено тем, что категории и язык в практическом функционировании нераздельны. Всякое языковое выражение содержит категории, а всякая категория действует в форме языковых высказываний.

Тем не менее, категориальное членение мира не совпадает с грамматическим делением. Грамматические понятия дифференцируют картину мира в категориях существительного, глагола, прилагательного, числительного и др. В этом случае грамматические категории совпадают с такими логическими, как аристотелевские «сущее», «какой» (качество) «действие». Однако, далеко не все категории логики имеют соответствующие грамматические категории, например, причинность/

По-видимому, более всего соответствует идее устойчивости и тождественности логического строя лингвистическая концепция Н.Хомского, утверждающая, что человек имеет наследственную программу, включающую врожденные языковые универсалии, которые тождественны во всех языках, и которые составляют «глубинную структуру» всякого языка.

Это подтверждается теорией *креольских языков*. Если ребенок до 2-х лет формируется в среде языка-пиджин (язык -пиджин это смешанный язык в среде эмигрантов и др. подобных ситуациях), то

«такие дети формируют языки *абстрактного типа*, называемые креольскими. у всех креольских языков есть

*общие структурные черты, которые отражают врожденную структуру мозга. Во всем мире креольские языки, имеющие различные базовые словари / английский, французский, испанский и т.д./ обнаруживают одинаковую однородность и одни и те же грамматические структуры» /Резникова, 225/ .*

Но тождества и даже слишком тесной привязанности логики и грамматики языка не существует. Категориальный строй, хотя и реализуется лишь через язык, представляет собой особую ипостась человеческого бытия, отличную от языка.

*Категориальное и грамматическое членение мира различаются тем, что последнее более подробно, детализировано, а первое более схематично, общо. С.Булгаков писал об этом следующее:*

*«язык своими средствами осуществляет потребности мысли, и в этом смысле грамматика - в обеих своих, условно различаемых, частях и этимологии и синтаксисе, -- есть конкретная гносеология и конкретная логика. Гносеологические и логические требования неизменны и всеобщы, это соответствует их формальной природе, как она осознается нами в отвлечении. Напротив, язык многообразен, и грамматические свойства его, как в грамматике, так и синтаксисе, изменчивы и различны» / С.Н.Булгаков. Философия имени, с. 109/.*

### *3.1.6. Способы использования категории.*

В качестве форм мышления категории функционируют на 3-х уровнях осознанности. *Первый уровень: полностью неосознаваемым* образом. Это имеет место тогда, когда в языке индивида отсутствуют слова, обозначающие категории. Например, ребенок не знает слова «причина», что не мешает ему спрашивать «почему?» и говорить «потому что». Это значит, что категория причины объективно налична как структурный элемент сознания, но субъективно ребенок ее не фиксирует.

*Второй уровень: полурефлексивный.* Он имеет место тогда, когда у человека есть слова, обозначающие категории, и он их более или менее регулярно и уверенно использует, но никогда не размышлял специально над их смыслом, сознательно не выработал его для себя, пользуется смыслом, стихийно сложившимся в процессе языкового общения. При этом, как говорит М.Хайдеггер, категории большинством людей «не ощущаются, не узнаются», «будничный рассудок и расхожее мнение ничего не знают и даже ничего не нуждаются знать об этих категориях» /8, с.85/.

*Третий уровень : рефлексивный, полностью осознанный.* Он имеет место, когда смыслы слов, обозначающих категории, сформированы сознательно (в процессе изучения философии или посредством собственных систематических размышлений). Конечно, результаты рефлексии могут быть не одинаковыми (категории понимаются по-разному).

Из сказанного очевидно, что мысль может опираться на категории *эксплицитно* и *имплицитно*. Первая ситуация имеет место, когда слово, обозначающее категорию, эксплицитно наличествует в речи или тексте, например: «*причиной* удлинения этого металлического стержня является его нагрев». Если же имя, обозначающее категорию, не используется, категория содержится в мысли, как ее опора, имплицитно. Например: «Этот стержень удлинился, потому, что его нагрели» или «При нагревании металлический стержень удлиняется». У детей до определенного возраста в словарном запасе нет понятий-категорий. Но это не значит, что их мышление (скажем, в 6-8 лет) не категориально. Категории входят в их мышление досознательно и имплицитно. Аналогичным образом у так называемых «первобытных» народов в языке может не быть слов, обозначающих категории, тем не менее, их мышление -- поскольку оно есть и оно мышление —

категориально. Например, реальные причинные связи они улавливают в виде фиксирования повторяющихся следований событий и учитывают их в своих действиях.

### **3.2. Функции категорий**

Из сказанного ясно, что функционирование категорий разнообразно как по способам, так и по интенциям. Сознательно, полурефлексивно или рефлексивно категории выполняют ряд функций.

Во-первых. Они структурируют мысль по содержанию, образуя смысловые ячейки, в которых выполняется конкретная содержательная мысль. Это имеет место всегда, знаем мы это или нет, хотим или нет. Но, владея учением о категориях, мы можем сознательно использовать возможности категориального строя.

Во-вторых, категории выступают как основание для взаимопонимания в общении между людьми и культурами.

В-третьих, категории являются матрицами понимания и оценки смысла нового опыта. Этот процесс также может проходить как стихийно, так и рефлексивно.

В-четвертых, *в философии* категории выступают как системообразующая часть языка того или иного учения. В зависимости от того, какие категории философ признает значимыми, как их понимает, в значительной степени зависит идейное содержание его системы.

Наконец, пятое: категориальный строй мышления является объективной основой системного понимания мира, системного метода познания и деятельности, о чем речь пойдет в последней главе.

### **3.3. Историчен ли категориальный строй мышления?**

В системе Кант категориальный строй мышления полагается неизменным и вечным. К.Лоренц называл это «непостижимым высокомерием» и «иллюзией об уникальном месте человека в универсуме». В

гегелевской системе категории развиваются. В диалектикоисторической парадигме, как и в эволюционной эпистемологии, категориальный строй рассматривается не как раз навсегда данный, неизменный, а как изменяющийся, имеющий историческую природу:

«..категориальный состав человеческого мышления не остается постоянным, граница между категориальными и некатегориальными значениями оказывается расплывчатой. категории нельзя задать списком, который бы оставался неизменным для всех времен» (Васильев С. А., стр.112)..

Невозможность перечислить все категории является не временной трудностью, а свидетельством принципиальной «открытости» человеческого мышления.

Такое понимание кажется разумным. Психологические исследования (например, Ж. Пиаже) свидетельствуют о *становлении, формировании* мышления ребенка и, соответственно, категорий этого мышления. Аналогичным образом и этнографические данные говорят о существовании в истории развития человека *различных типов* мышления. Если, как полагают, категории формируются в практике и познании (а не априорны в кантовском смысле), то вместе с развитием познания и практики должен развиваться категориальный строй. Если бы это было не так, наше познание не могло бы быть адекватным.

«Если в культуре не сложились категориальные системы, соответствующие новым реальностям, встретившимся в опыте, то эти реальности «будут восприниматься через неадекватную сетку категорий, что не позволит науке раскрыть их существенные характеристики» (Степин В.С.,1985, с.93).

Из этого делается «естественный» вывод о необходимости «подтягивать» категориальную систему к потребностям новой практики, привести ее в

соответствие с новыми потребностями. Роль той силы, которая призвана это сделать, отводится философии. Например, В.С. Степин считает, что философия способна *генерировать* категориальные матрицы, необходимые для научного исследования, *до* того, как последние приступают к изучению нового типа объектов:

«Развивая свои категории, философия тем самым готовит для естественных и социальных наук своеобразную предварительную программу их будущего понятийного аппарата» (там же).

Однако подобного рода рассуждения нельзя принять безоговорочно. В них четко не различены категории как *объективные формы* мышления и философские понятия. Первые в силу их объективности, *не могут генерироваться* рефлексивной деятельностью философа, *их можно только открыть* в структуре мышления. Вторые же суть продукты рефлексивной философской деятельности. Они, несомненно, могут осуществлять функцию «щупалец разума» (Кучевский). Категории конкретных наук /второй смысл слова «категория»/ и даже специальные философские категории /третий смысл/ *очевидно историчны*. Они подчиняются процессу, который можно было бы назвать *седиментацией* /от sedimentation=выпадение в осадок/. Этот термин ввел /по свидетельству П. Рикёра/ Э.Гуссерль, и обозначает он «освоение и закрепление в качестве освоенных новых форм сознания и культуры: смыслов, стилей и т.д.» /Рикёр, с .279/. Это можно отнести и к категориям наук.

Но историчность *категориального строя мышления* как его объективного параметра — это совершенно другой вопрос. Он касается самой сути философии-трансцендентальной проблемы. Тот или другой ответ на него кардинально противопоставляет философскомировоззренческие позиции.

Понимание категорий как трансцендентально-априорных исключает всякую их историчность. Они раз и



навсегда задают структуру нашего мышления и тем самым принципиальный образ мира. Никакие достижения практики и науки (и философии в том числе) не могут изменить принцип нашего отношения к миру. Отношение «человек--мир» вечно в своем существе, каким бы оно ни было в деталях.

Напротив, признание категорий как исторических исключает их трансцендентальное истолкование (и, следовательно, трансцендентальное начало в человеке). Тогда и отношение «человек--мир» также исторично.

Таким образом, мы находимся в логическом круге: если бы у нас были гарантии того, что мы беспрепятственно и неограниченно можем применять свои принципы мышления, мы могли бы, вслед за Кантом, построить вечную таблицу категорий. Но, как совершенно справедливо показал Гегель, признанные нами логические формы не могут анализироваться ими же самими.

Проанализируем в порядке примера рассуждение В.Б. Кучевского. Он совершенно справедливо говорит, что от содержательного понимания категорий зависит, как мы поймем вновь встретившееся явление. Например, обсуждая проблему «черных дыр», космологи рассматривают вопрос, являются ли черные дыры вещью или *сингулярностью*, и указывают на недостаточность понятия «вещь» применительно к ним. По мнению Кучевского необходимо «введение» новой «категории» -- «сингулярность».

Это рассуждение не корректно. Во-первых, физики имеют в виду не категории как формы мышления, а категории как философские понятия. Во-вторых, «сингулярность» вовсе не есть категория мышления, а специальное физическое понятие, которое вовсе не противостоит логическому (а не физическому) понятию «вещь». Поэтому речи об изменении категориального строя мышления в этой ситуации быть не может. В

противном случае введение каждого нового научного понятия (например, ген в биологии, поле и кварк в физике и т.п.) означало бы изменение категориального строя мышления, что, очевидно, не так. Разумеется, *специальный* категориальный состав научного (и всякого другого специального) мышления меняется. Но проблема историчности категориального строя *мышления в целом* - иная, она может обсуждаться только на путях философской спекуляции и никак иначе. На сегодняшний день итог таков: вопрос об историчности категориального строя мышления нельзя считать окончательно решенным.

### **3.4. Вопрос о системе и числе категорий**

Аристотелю, по справедливым словам Хайдеггера «дела не было до «системы» категорий» /8,86/. Однако после Канта и Гегеля идея создания системы возникла и была воспринята также в марксистской философии.

Однако в силу нерешенности предыдущего вопроса, вопрос о числе и системе категорий является также спорным. Одни авторы ограничиваются так называемыми парными категориями диалектики (причина и следствие, необходимость и случайность, отдельное и общее, сущность и явление и др.), включая в список 8-10 таких пар. Обычно иерархической системы при этом не выстраивается. Другие авторы расширяют список за счет таких фундаментальных философских понятий как «материя», «движение», «противоречие» и др. Пытаются построить иерархическую систему, опираясь на некоторое «исходное» понятие - в основном это либо материя, либо противоречие. Тогда список разрастается. При этом, однако, все авторы, предлагающие свои списки и системы, не отвечают на главный в этом аспекте вопрос: как мы можем узнать, что данное слово (философского или обывденного языка) обозначает категорию. Обычно не отдают себе отчета в том, что следует различать категории как объективные формы

мышления и категории как фундаментальные философские понятия. Поэтому списки оказываются слабо мотивированными и негомогенными, включая в себя и те и другие. К тому же, во многих списках и системах те или иные существенные понятия опускаются (особенно такие как существование, объективное/субъективное, вещь/свойство, внутреннее/внешнее). Философская традиция часто игнорируется. Все это является причиной того, что в настоящее время нет ни общепризнанного списка, ни общепризнанной системы категорий.

Однако, анализ категорий и категориального строя возможен и без определенного ответа на этот вопрос, тем более, что сама проблема достаточно сомнительна. В силу определения категорий их система должна описывать систему мира, но мир практически для нас бесконечен, и поэтому всякая *законченная* система (мира ли, категорий ли) всегда будет сомнительна. Применительно к категориям можно использовать идею Гегеля, касающуюся акциденций:

«Акциденций как таковых - а их много, так как множественность есть одно из определений

бытия - не имеют власти одна над другой» (4, с.673).

Вообще говоря, категории выражают «множественность бытия» (как и негомогенность мышления) и в этом смысле сходны с акциденциями в гегелевском понимании. Только у Гегеля акциденции суть «существующие вещи», а категории, если угодно, объемлют классы вещей. Но их взаимная неподчиненность непременно должны быть их «свойством». Отсюда и не продуктивность идеи иерархически построенной системы категорий.

#### *3.4.1 Основание выбора рассматриваемых категорий.*

В данном пособии мы выберем для рассмотрения и анализа круг категорий на *прагматическом* основании, а именно, рассмотрим тот круг терминов философии,

который вошел в ее наиболее общий и неустранимый обиход, то есть составляющий часть ее наиболее общего языка. Все они имеют длительную историю философской рефлексии.

### **\*3.5.0 феноменологии категорий**

#### *3.5.1. Аспекты изучения категорий*

*Изучать категории можно на 3-х уровнях абстракции:*

/1/ Есть нечто (называемое категориями), еще не зафиксированное сознанием. Его, как и любое другое еще не данное сознанию нечто, следует сначала открыть, а затем и описывать. Для этого надо найти к нему подступ.

/2/ Наличие этого нечто зафиксировано - возникает вопрос: *как* мы узнали о его бытии? Или равносильный вопрос: откуда у нас берутся идеи об этом нечто? К каким ретенциям относятся слова, обозначающие его? Этот уровень рассмотрения является феноменологическим.

/3/ Уже имеются суждения о категориях и некоторая история формирования этих суждений (философская рефлексия). Тогда можно рефлексировать именно над ней, формируя идею категорий как символов их собственной истории.

#### *3.5.2. Феноменологический подход к категориям*

Как соотносятся эти три уровня познания? Ясно, что «открытие» категорий предшествует их рефлексии, а их «бытие в себе» предшествует (в логическом смысле) их «открытию». Иное противоречило бы законам логики и здравому смыслу. Мышление категориально независимо от того, известен ли нам этот факт. Но поставить вопрос о категории (любой), как и ответить на него, можно лишь тогда, когда *идея категории* уже есть в сознании. Откуда она? - вот первый вопрос.

Надо различать: *откуда* (почему, как, когда и т.п.) берутся *категории* и откуда берутся *идеи* категорий.

Первый вопрос осмыслен лишь в пределах концепции, признающей историчность категориального строя. Феноменологически предпосылкой его обсуждения является феноменологическое осмысление практики. В феноменологическом смысле практика может быть понята только как единство экзистенциальных форм опыта сознания /см. Книгин, 1999/. Языковое мышление как завершающий единящий акт сознания отражает целокупность этих форм /то есть практику в феноменологическом смысле/. *Категории ни в каком смысле не предшествуют их функционированию, а функционирование не реализуется никак иначе, чем в речевых актах. Категории, поэтому, не имеют форм своей явленности, отличных от явленности в речи, ибо только в речи является мысль.*

Значит, «формирование» категорий, вообще говоря,-- метафора, превращенная в теоретическую проблему. Неотрефлексированный категориальный строй есть артефакт или побочный продукт речевой деятельности, который обнаруживается лишь в рефлексии этой деятельности. Очевидно, что процесс этот не рефлексивный, вполне стихийный, что не мешает возможности его теоретически реконструировать. Ключевую роль в такой реконструкции играет *ожидание* (см. Книгин А.Н., 1999). Разнообразные формы ожидания обозначают-формируют различные категории. Каждая категория есть некоторое определенное ожидание.

Формирование любой *идеи* - не обязательно рефлексивный процесс /хотя и может быть таковым/. Идеи, выражающие, точнее, «являющие», категории /существование, объективное и субъективное, причина и т.п./ сначала формируются и используются нерефлексивно, и лишь потом, когда они уже сложились как некоторые языковые модусы, рефлексия обнаруживает и обнажает их /что и начал делать Аристотель/. После этого они могут использоваться

рефлексивно, то есть с сознанием факта этого использования. А также быть и предметом метарефлексии, то есть предметом теории категорий.

В языке существует способ формирования простых абстрактных идей, заключающийся в том, что *чисто грамматически* осуществляется переход одной категории в другую. Его можно назвать *категориальным переходом*.

Например, идея «белизны» образуется не по форме «Первичные феномены - ретенция -слово» (как образуется идея «белого»), а путем перехода «Слово - Слово - Слово» /белый -белое - белизна/. «Белое» здесь не прилагательное среднего рода, а субстантивированное прилагательное, то есть существительное, которое может быть не определением, а субъектом (подлежащим в предложении). То есть здесь произошел категориальный переход «свойство» -«сущее» («вещь»). В ретенцию «белое» (^ ретенции «белый») как бы включаются феномены предметности. Идея «белизны» -- дальнейший шаг абстрагирования - осуществляется через элиминацию предметности -- белизна - *не* нечто белое, и сама - *не* предмет, хотя и нечто. Здесь возникает иллюзия *интеллигибельной «чистоты»*. Все идеи, обозначающие категории, образовались подобным образом ( то есть посредством категориального перехода) до философской рефлексии в естественном словоупотреблении.

Это совершенно очевидно в случае фундирования этого процесса категорией отрицания.

Рассмотрим, например, идею бесконечности. Она не может быть фундирована феноменами созерцания или переживания, которые в своей относительной автономности конечны. В силу этого обстоятельства обычным способом («первичные феномены - ретенция - слово») образуется идея *конечности*. Идея *бесконечности* образуется чисто грамматически, через применение отрицательной приставки «без». Поэтому кажется, что

она (идея бесконечности) -«чистая» категория рассудка. Рассматриваемая безотносительно к формированию, она действительно «чистая», но если видеть происхождение, то - она завязана на первичные феномены /концы и границы/.

Поскольку категории «находятся в» сознании, они не могут быть чем-то иным, нежели каким-то моментом /или артефактом/ сознания и, следовательно, жизненного мира. Но в жизненном мире есть лишь предметный горизонт, горизонт ожиданий, значимостей и смыслов.

Ясно, что категории *не* в предметном горизонте. В таковой они попадают, лишь став предметом рефлексии, то есть в философии или «философском мире» (вспомним гуссерлевское многообразие миров). Также они *псевдопредметны* в обыденном сознании, когда они находятся в отношении называния /упоминания/. Ех. Во фразе «причина этого мне неизвестна» слово «причина» есть обозначение категории причинности, мыслимой в данном случае как некий «предмет», существо которого мне не известно, но я полагаю, что он есть. Во фразе «Я не знаю, почему это произошло» причинность выступает в своей операциональной функции /в функции конституирования смысла/ и, следовательно, налична как категория, не являющаяся предметом. Тем более, во фразе «Дыма без огня не бывает» и т.п.

Ясно, что категории не относятся и к сфере значимостей, так как последние суть артефакт переживания и не относятся к сфере рассудка вообще.

*Естественной сферой категорий является сфера смыслов, то есть отношений и ожиданий.*

Процесс «высветления» категорий можно представить следующим образом. Первоначально отдельные категории фиксируются в языке как отдельные слова, но еще не осознаются как категории, то есть как слова, относящиеся к одному классу идей. Спонтанно возникла мысль об их рефлексивном анализе

(у Аристотеля) -- об их общности в некотором отношении, их числе и конкретном перечне. Именно идея отнесения некоторой группы смыслов к единому смысловому полю и была актом возникновения идеи категорий, осуществленным Аристотелем. Понятия-категории и понятия-не-категории были *различены* и вошли в рефлексию, сначала философскую, а затем и повседневную. Процесс этот стохастический, в основе его лежит догадка (интуиция), как и в основе всякого творческого акта.

По прошествии столетий философской рефлексии как над самой идеей категорий, так и над отдельными категориями, было бы нелепым и принципиально неверным оставить историю этой рефлексии в стороне и начинать с нуля. Это так по той простой причине, что понятия,

обозначающие категории (как и другие понятия, имеющие историю) *могут иметь только тот смысл, который вложила в них их собственная история.*

Согласно принятому определению категорий, их рассмотрение может (и должно) иметь *онтологический* и *логический* аспекты. В первом аспекте категории рассматриваются как характеристики (рубрикации) самого бытия. При феноменологическом подходе несущественен вопрос о том, *что такое* бытие, как его понимать. Важно только то, что феноменологически мы имеем дело с такой ситуацией, что нашему мышлению преддано нечто внешнее, отличное от самого мышления. Однако ни тождество мысли и предмета, ни первичность того или другого, на экзистенциальном уровне, личностно, *вовсе не фиксируется*, а является *выводом* теоретической спекуляции. Субъективно же (феноменологически) предметный мир противостоит мышлению как именно *его* предмет. И в этом смысле можно говорить о *его* рубрикации в категориях в отличие от рубрикации самого мышления (его структуризации



категориями). Следствием этого является и возможность воздержания при рассмотрении категорий от вопроса, *что чем детерминировано* - свойства бытия свойствами категорий мышления (Кант) или свойства категорий мышления свойствами бытия (марксизм). Это воздержание мотивировано тем, что собственно дело теории категорий - прежде всего *логический* анализ категорий, представление их как элементов философской логики, хотя, разумеется, полностью обойти вопросы онтологического аспекта невозможно и неразумно.

Вопросы для повторения

1. Как понимаются в современной литературе объективность, универсальность и априорность категорий?

2. На каких уровнях осознанности мы используем категории в мышлении?

3. Какова связь между языком и категориями, логическими и грамматическими категориями?

4. Каковы функции категорий?

5. Является ли категориальный строй мышления исторически изменчивым:?

Литература

1. Категории диалектики, их развитие и функции. - Киев, 1980, стр.23 - 43.

2. Крымский С.Б. Логико-гносеологический анализ универсальных категорий //Логикогносеологические исследования категориального строя мышления. - Киев, 1980, стр.5 - 32.

3. Степин В.С. Прогностическая функция философии //Вопросы философии, 1985, №4.

4. Бычко А. Генезис категориального строя мышления в историческом процессе //Проблемы философии, вып. 70. - Киев, 1986.

5. Райл Г. Категории.. .\*

6. \*Балашов Л.Е. Мир глазами философа (Категориальная картина мира). М., 1997.

7. \*Книгин А.Н. Философские проблемы сознания. - Томск, 1999.

\*Звездочка после названия - здесь и дальше повторяющиеся источники названы сокращенно.

\*Звездочка перед названием - дополнительная литература.

#### **Глава 4**

## Категория объективное/ субъективное

### **Предупреждение.**

Два философских понятия - «объективное» и «субъективное» - обозначают *один* поворот, *одно* рассечение универсума, то есть *одну* категорию. Эту и все последующие категории мы будем обозначать подобным двойным именованием, имея в виду всегда одну категорию. Но анализируя категорию, мы будем рассматривать её стороны по отдельности, не забывая, что лишь синтез этих сторон есть, собственно, категория.

### **4.1. Фундаментальное значение категории объективное/субъективное (О/С) в категориальном строе мышления.**

Разумно начать рассмотрение категорий именно с нее, так как на этом категориальном узле базируется *само существование* мышления и всех его свойств и проблем. В этой категории сознание фиксирует *первый пункт* отношения человека с миром, а именно, деление универсума *на то, что относится к сфере самого человека и того, что ему противостоит как внешнее*. Фиксируя наличие объективного и субъективного, сознание *утверждает свое собственное бытие*, отличное от бытия того, что не является им самим. Неважно, «действительно ли» существует объективное. Мы констатируем факт, что сознание утверждает свое собственное бытие тем, что «видит» мир *перед собой и себя перед миром*. Это «видение» и есть «самообнаружение» категории объективное/субъективное. Категории присутствуют в сознании независимо от того, знает ли об этом человек, слышал ли когда-нибудь слова, их обозначающие. Поэтому нельзя

смешивать категорию объективное/субъективное с понятиями «субъективное» и «объективное». Рассмотрим следующую ситуацию. Ребенок, допустим лет пяти, нечаянно разбил чайную чашку. Прибежавшая мать спрашивает (кричит): «Ну что ты наделал»! В подобной ситуации ребенок обычно отвечает: «Она *сама* разбилась»! Этой фразой ребенок демонстрирует нам (исследователям), что, не имея представлений об объективном и субъективном, не зная этих слов, он, тем не менее, делит мир и то, что в нем происходит, на две половины: на *то, что зависит от него самого*, что делает он, и *на то, что от него не зависит*. Это и есть свидетельство того, что сознанию ребенка уже присуща категория объективное/субъективное.

Языковые средства выразить эту категорию -- многообразны. Например, говоря: «Это только *твое* мнение», мы утверждаем, что содержание этого мнения *субъективно*, не выражает *объективной* истины, целиком принадлежит миру сознания, а не реальному (объективному) миру. То же самое во фразах типа: «Я заблуждался, *на самом деле* всё обстоит не так» и т.п. Слова «на самом деле» выражают идею объективности.

Фиксируем еще раз: *наличие* в структуре сознания категории объективное/субъективное не связано ни с употреблением, ни со знанием этих *слов*, ни с наличием у человека *понятия* об объективном и субъективном. Это и означает *объективность* самой этой категории: иметь или не иметь ее, пользоваться или не пользоваться ею в определенных ситуациях - не в воле человека-субъекта. Данная рубрикация вещей и событий мира априорно присутствует в сознании, как *рубрикация самого сознания*.

#### **4.2. История рефлексии категории О/С.**

Понятия, коррелирующие с этой категорией (такие как субъект, объект, субъективность, объективность, субъективный, объективный) в философии Нового

времени были предметом употребления и анализа, но им не придавалось *логического* значения. Тем самым они имели значение лишь специальных философских терминов. Они имели онтолого-мировоззренческий, либо гносеологический, а *не логический* смысл.

Анализ категории объективное/субъективное вначале был косвенным, имплицитно содержался в анализе понятий «субъект» и «объект».

#### *4.2.1. Натуралистическое понимание объективного и субъективного.*

Латинское слово *subiectum* означает «находящийся под чем-нибудь» как основание. Примерно в этом же смысле данное слово употребляется в грамматике как «подлежащее» («под своими признаками и свойствами») и в логике как «субъект» для предиката, то есть основание, то, чему приписывается предикат. *Object* означал «противостоящее субъекту», находящееся «перед субъектом». По характеристике современного французского философа Жака Маритена, еще Фома Аквинский стремился «выработать объективное понятие субъекта, или основания, объективно выявить - онтологическим анализом структуры реальности - те свойства, благодаря которым субъект является субъектом, а не объектом и трансцендирует или скорее превосходит по глубине весь универсум объектов» (Маритен, с.25).

Итак, у Фомы Аквинского ясно сформулирована идея, что *в структуре реальности* имеет место «мир субъектов или оснований», противостоящий миру объектов и полагающий его. Но интерес Фомы сугубо онтологический: в каком отношении находятся субъект и объект? Ответ Фомы таков: «в мире существования есть лишь субъекты, или основания, и то, что приходит из них в бытие», «объекты есть не что иное, как нечто в субъекте» (Маритен, с.26). Бытие пронизано этой субъективностью.

«В движении по лестнице бытия к более высоким его ступеням мы имеем дело с субъектами существования, с основаниями, все более и более богатыми в своей внутренней сложности, чья индивидуальность все более концентрирована, чье действие демонстрирует все

более и более совершенную спонтанность.....с появлением человека свобода спонтанности

становится свободой автономии, *suppositum* становится *persona*.....Только личность свободна,

только у нее есть в полном смысле слова внутренний мир и субъективность» (Маритен, с.26— 27).

Эта характеристика Маритеном взглядов Фомы (и разделяющего их самого Маритена) позволяет сделать следующие выводы. Во-первых, в них нет видения логического аспекта, понимания объективного и субъективного как категории мышления. Во вторых отчетливо сформулированы принципиальные характеристики субъективного, которые в целом сохранились и далее. Это: рост субъективности есть рост сложности, автономности, спонтанности, свободы. Высшей субъективностью обладает свободная и обладающая внутренним миром *личность*.

Позже, под влиянием философии *Декарта* (XVII век) понятие субъекта сузилось (по сравнению с трактовкой Фомы) до человеческого Я, «мыслящей души».

С этого момента и особенно в XVIII и в первой половине XIX в.в. сложилось понимание субъекта и объекта и, соответственно, субъективного и объективного, которое можно назвать *натуралистическим*. Оно сохранилось и до сегодня. Суть его в том, что под объектом и объективным понимается внешний человеку *физический мир, природа*, а под субъектом и субъективным - *человеческая психика, сознание, Я* (также понимаемые как *природные*). Натуралистическое понимание объективного и субъективного было особенно характерно для

философов-материалистов, например, для Л.Фейербаха (XIX век). Он широко пользуется понятиями *субъективного* и *объективного* в своей критике религии, и их смысл представляется ему очевидным. Например, говоря о верованиях и предрассудках «некультурных народов», Фейербах пишет, что мы имеем в них «примеры того, как вообще человек превращает субъективное в объективное, то есть, делает чем-то существующим вне мышления, представления, воображения то, что существует только в его мышлении, представлении, воображении» (Фейербах, т.2, с.773). Отсюда ясно: объективное - это существующее *вне* мышления, представления, субъективное же, напротив, именно то, что *в мышлении, в представлении, в воображении*. Значит, субъективное -- человеческое, объективное - природное. При этом граница между ними понимается как очень жесткая: «Познание *существенного, нестираемого различия между мышлением и жизнью...* есть начало всякой премудрости в мышлении и жизни» (там же, с.890).

Натуралистическое понимание содержит внутренние трудности. Например, если объективность заключается в независимости от моего сознания, то объективно ли сознание другого человека, находящееся вне моего сознания и не зависящее от него? Объективны ли ценности, социальные институты и процессы - ведь они создаются людьми с участием сознания? С другой стороны, если сознание, психика суть природные процессы, почему они должны *противопоставляться* природе как нечто особое, в чем тогда их *субъективность*? Эти и другие подобные трудности показывают ограниченность натуралистического понимания объективного и субъективного и необходимость его преодоления.

4.2.2. *Преодоление натурализма в понимании субъективного и объективного.*

Это преодоление и тем самым приближение к осознанию *логического смысла* этих понятий начинается с Канта.

Трансцендентализму Канта не присущ ни натурализм, ни гипертрофия идеи субъективного.

Кант придает понятиям *объект* и *субъект* гносеологический характер. Он определяет объект как «то, в понятии чего *объединено* многообразие, охватываемое данным созерцанием» (З, с.195). Поскольку это так, становится возможным поставить вопрос о Я, как объекте: «каким образом я как умопостигаемый и *мыслящий* субъект познаю самого себя как *мыслимый* объект», «каким образом я вообще могу быть для себя самого объектом» (З, с.207). Ясно, что объект не понимается как природа, как физический мир. Субъект же лишь отчасти понимается натуралистически, но не только: он есть *единство апперцепции*, являющееся основой всякого возможного опыта. Тем не менее, все-таки, субъективное есть относящееся к человеку. Объективное же - не только внечеловеческое. Так, объективны категории, хотя они и принадлежат рассудку как его формы. Объективно знание, получаемое в синтезе созерцаний и категорий. Тем самым Кант приближается к *логическому смыслу* понятия «объективное», преодолевая натурализм.

Решающий шаг в рефлексии понятий объективное и субъективное, как выражающих *логическую категорию*, был сделан Гегелем в «Науке логики». Вся структура этой работы построена на категориях объективное и субъективное. Гегелевская система категорий разворачивается в рамках объективности и субъективности таким образом, что мысль движется от объективности к субъективности, внутри субъективности формируется этап объективности и все снимается в высшем синтезе объективности и субъективности, которым выступает *абсолютная идея*, в-себе-и-для-себя-



сущее понятие, лежащее в основании всего. В результате действительность предстает не только «как объективный мир, лишенный субъективности понятия, а как такой объективный мир, внутреннее основание и устойчивое существование которого есть это понятие» (5, с.295). Таким образом, объективное и субъективное выступают у Гегеля как своего рода *метакатегории*, не входящие в структуру категориальной иерархии, а объемлющие собой две группы категорий - категории объективности и категории субъективности, которые, однако, в равной степени оказываются категориями в-себе-и-для-себя сущего понятия. Тем самым, эти категории оказываются неразрывно связанными как онтологически, так и по их смыслу.

*Логически субъективное и объективное противоположны. Это принципиальный момент. Их логическая противоположность сочетается с их логической взаимосвязью и онтологической относительностью.* В рамках такого понимания нельзя мыслить объективное как нечто, что само по себе независимо существует. Объективное лишь в том смысле объективно, что оно несубъективно, противоположно субъективному, вне этого смыслового сопоставления термин вообще никакого смысла не имеет. Аналогичным образом можно сказать и о субъективном. Их употребление вне отношения друг к другу столь же бессмысленно, как если бы мы употребляли слово «правое» или «верх», не имея в виду «левого» и «низа». Именно это и придает им *статус категории объективное/субъективное*, наполняет их *логическим*, а не натуралистическим онтологическим или психологическим смыслом.

#### 4.2.3. Гегелевское понимание объективного и субъективного.

Гегель вполне осознанно и эксплицитно вводит понимание объективного и субъективного, *отличное от*

натуралистического понимания. Он выделяет *два вида субъективности вещи*: как ее, вещи, *понятие* (всеобщая сущность) и как *случайность*, обусловленная ее внешним характером (5, с. 102-103). Последнее Гегель называет *голой* субъективностью в противоположность объективности как необходимости и даже долженствованию вещи. Это придает термину «субъективность» совершенно иной, нежели раньше, смысл. Объективность тоже имеет *двойное* значение - «значение чего-то противостоящего самостоятельному понятию, но также и значение в-себе-и-для-себя-сущего» (5, с.161.). В первом значении объект (и соответственно объективное) «есть многообразный мир в его непосредственном наличном бытии» (там же), противостоящий Я. Тут Гегель описывает натуралистическое понимание объективного и не отвергает его, а лишь признает не единственно возможным. Во втором же значении «слово «объективное» означает .. *в-себе-и-для-себя-сущее*».

Приводимые Гегелем примеры разъясняют это положение.

«Разумные основоположения, совершенные произведения искусства и т.д. называются *объективными*, поскольку они свободны и выше всякой случайности. Хотя разумные (теоретические ли или нравственные) основоположения принадлежат лишь сфере субъективного сознания, тем не менее, то, что в них есть *в-себе-и-для-себя-сущего*, называется объективным» (5, с.161-162).

Гегелевское понятие «в-себе-и-для-себя-сущее» мы заменим понятием «имманентное» в смысле «внутренне и специфически присущее, обусловленное не внешними обстоятельствами, а собственной природой». Тогда идея объективности не будет ограничена внешним сознанию миром и рассматриваться как абсолютная противоположность сознанию. То, что *онтологически*

принадлежит сознанию, *логически* может рассматриваться как объективное. Объективное и субъективное в онтологическом плане перестают быть жестко противопоставленными, выявляется их *онтологическая относительность*.

Вполне лояльно относясь к натуралистическому пониманию объективного и субъективного, Гегель не тематизирует этот вопрос, для него это - периферийная проблематика.

Свое внимание он сосредотачивает на анализе того, что можно было бы назвать *диалектикой* объективного и субъективного в сфере духа. Это подробно рассмотрено в «Философии духа» (6).

Гегель здесь раскрывает условия формирования объективного и субъективного как характеристик самого духа, то есть формирования этих категорий как категорий сознания, мышления. В гегелевской системе это происходит на ступени *становления души сознанием*:

«поскольку душа становится *сознанием*, для нее ... возникает противоположность *субъективного мышления* и *внешности* - *двух миров*, которые в своей *истинности*, правда, тождественны...но которые, однако, для простого рефлектирующего сознания, для *конечного* мышления обнаруживаются как *существенно различные* и друг по отношению к другу *самостоятельные*» /6, 170/.

Итак, становление сознания, включает в себя как необходимый момент становление двух миров - мира самого сознания, Я, и мира как *внешнего*. Как это происходит? Так называемая *чувствующая душа* (это, по Гегелю, ступень становления души) обладает природностью, и в этом своем состоянии не различает себя и другое. В своей истине /в сознании/ она должна эти свои качества

«идеализировать, усвоить их себе, превратить их, таким образом, в объективное единство субъективного и объективного и, тем самым освободить свое другое от

непосредственного тождества с собой, как в равной мере и себя освободить от этого другого» /6, с. 168/.

Свое другое сознания - это внешний мир. Таким образом, в сознании (с его появлением) происходит расчленение на *объективное* и *субъективное*. Но у Гегеля это расчленение, не онтологично, то есть оно не означает, что сознание творит мир по типу творения мира Богом. Во-вторых, оно *диалектично*: никакого разрыва между ними не образуется. Возникает ситуация, которую Гегель описывает так:

«Свобода и разум состоят в том, что я все познаю как *принадлежащее мне* ... что каждый объект я постигаю как звено в системе того, что есть я сам, что *в одном и том же* сознании я имею и «я» и мир, в мире снова нахожу себя и, наоборот, в моем сознании имею то, что *есть*, что имеет *объективность*» /6, с.214/.

Это единство Я и объекта Гегель называет *принципом духа*, то есть оно имманентно духу /6, с.214/. Этим определяется и дальнейшее развертывание диалектики объективного и субъективного - на ступенях *теоретического* и *практического* духа. Но прежде, чем это продемонстрировать, необходимо отметить еще одну важную идею Гегеля. Она касается вот чего. Противопоставляя себе *внешнее*, чувствующая душа вступает в сферу *случайного*, единичного, как *найденного*. Однако *рассудок* и *разум* обнаруживают в этом случайном и единичном «момент некоторой великой взаимосвязи» /6, с.170/. В этой великой взаимосвязи внешнее обнаруживается как *необходимое* и «получает форму *объективности*» /6, 170-171/. Эта объективность является целью *теоретического* стремления и образует также норму *практического* поведения.

Мы видим, что у Гегеля *объективность* эксплицируется не просто и не только через идею внешнего сознанию, а через другие, *логические*

характеристики, дополнительно вытесняя момент физикализма в толковании объективности.

Вторая идея, содержащаяся в приведенном отрывке: объективность, понятая описанным образом, является *целью теоретического стремления*, познавательной активности разума. В своей познавательной деятельности теоретический дух начинается с объекта, который *кажется чуждым, но в процессе познания*

«приобретает форму чего-то ставшего внутренним, субъективного, всеобщего, необходимого и разумного» /6, с.236/.

То есть чуждое, внешнее и объективное превращается в процессе познания *в свое и субъективное*. Поэтому знание диалектично:

«О содержании познаний я знаю, что оно *есть*, обладает объективностью и в то же время, что оно есть *во мне* и, следовательно, *субъективное*» /там же/.

Обратное направление имеет движение *практического духа*. Практический дух отправляется от субъективного в виде целей и интересов и «продвигается дальше, к тому, чтобы превратить их в нечто объективное» /там же/. И здесь объективное и субъективное не разорваны, идет движение от субъективного к объективному или превращение субъективного в объективное.

Но чтобы достичь этой цели /объективации субъективного/, я должен использовать *материал*, т.е. *противостоящее мне наличное бытие* как оно существует по истине. Другими словами, объективное и необходимое внешнее есть условие и материал реализации субъективных целей.

В обеих формах духа ( то есть в теоретическом и практическом духе) «порождается то самое, в чем состоит разум - *единство объективного и субъективного*» /там же/.

Что же мы имеем в итоге гегелевского анализа?

Во-первых, Гегель отчетливо выделил два понимания объективности и субъективности--натуралистическое и логическое. Субъективное выступает как *сфера свободы и спонтанности* в противоположность объективности как *имманентности и необходимости*. Нечто субъективно, если проявляет свободу и спонтанность, нечто объективно, если подчиняется своему имманентному закону, своему внутреннему долженствованию.

Во-вторых, Гегелем обстоятельно обоснована идея *онтологической относительности* и взаимных переходов объективного и субъективного при их *логической противоположности*.

#### **4.3. Современная трактовка объективного и субъективного**

*В современной отечественной литературе эти категории представляются так. До возникновения человека мир существовал в-себе. Породив человека, мир в метафизическом смысле раздвоился: через человека (через его сознание) он стал существовать также и для-себя и для-человека. Существование мира для и через человека и означает появление субъективности. Возникновение человека есть явление космическое именно в том смысле, что появилась субъективность.*

Эти и подобные им рассуждения отождествляют объективность с «внешним миром в-себе», а субъективность - с человеческим сознанием, то есть натуралистичны. Поэтому требуется некоторое уточнение. Натуралистическое понимание объективного и субъективного в принципе не противоречит логическому, а является конкретной формой его проявления. Ведь имманентность именно содержит идею независимости от чего бы то ни было, независимость от сознания -- частный случай. Вещь бытийствующая, подчиняясь своему внутреннему закону, объективна по отношению к любому другому нечто, включая сознание.

Сознание, напротив, является источником спонтанности, будучи само спонтанно и тем самым (по Фоме и по Гегелю, с которыми нельзя не согласиться) являет собою субъективность.

Поэтому элементы логического понимания имплицитно присутствуют в современной литературе, что проявляется, в частности, в утверждении существования различных онтологических *типов объективности*. Их выделяют три: физический мир (природа),

социальные процессы (общественно-историческая практика) и интеллигибельные (в широком смысле) объекты.

--Мысля *природу* чисто сциентистски и материалистически, мы видим в ней объективное как противоположное психическому, сознательному.

--*Социальный процесс* без сознания не совершается. Однако, поскольку ему свойственны *собственные имманентные* законы, он не подчиняется законам психики, как и законам

физического мира. В этом смысле он представляет собою в-себе-и-для-себя-сущее, *объективный процесс*, причем, в онтологическом смысле, *особый* тип объективности .

--Объективность *интеллигибельных объектов* можно пояснить на примере *теоретического*

объекта - натурального ряда чисел: 1,2,3,...n..... Он создан человеческим воображением и

существует лишь в сознании, причем лишь тогда, когда мыслится. Значит, *онтологически он принадлежит сознанию, субъективному в натуралистическом смысле*. Однако он представляет из себя нечто, говоря гегелевским языком, в-себе-и-для-себя-сущее, то есть имеет имманентные свойства и законы. Мы не свободны *наделять* его какими-то свойствами, *они уже принадлежат ему имманентно*, и мы можем только их

*открывать, обнаруживать, то есть познавать их как объективно существующие. Познавательное отношение эмпирического субъекта (человека с его сознанием) к этому объекту подчиняется тем же требованиям, что и отношение к физической вещи. Ясно, что натуральный ряд - объективность онтологически своеобразная, но логически абсолютно тождественная любой другой объективности. То же самое можно сказать и о всяком другом теоретическом объекте. Гегель называл не только теоретические, но и художественные и нравственные «основоположения» (объекты, скажем мы) в качестве примеров такого рода объективного. Это вполне справедливо, хотя в способах существования этих разных интеллигибельных объектов существуют значительные различия.*

Не только объективное онтологически различно, но и субъективное не сводится к психическому. Разумно принять предложенное И.В.Ватиным различие *субъектности* и *субъективности*. *Субъектность* заключается в наличии психики, человек в этом натуралистическом смысле *всегда* субъект. Но это не всегда *подлинная* субъективность. Например, на конвейере рабочий действует с участием сознания, *субъектно, но не субъективно*, так как сознание не определяет его действия. Подлинная субъективность заключается в том, что человек не только действует с участием сознания, но «возвышается над особенными способами деятельности», он - цитирует Ватин Маркса - «не теряет самого себя в своем предмете» (Ватин, с.56).

Субъективность, таким образом, предстает также онтологически не однотипной. В натуралистическом смысле субъективность непосредственно выражает факт сознания и его свободной спонтанности. Специфическим проявлением этого является *познавательная* активность сознания.



Другое онтологическое проявление субъективности - *объективация* ее в *продуктах* человеческой деятельности. Любой такой продукт и объективен и субъективен в онтологическом и логическом смысле. Он объективен в его ставшей имманентности (полученной в процессе создания) и *субъективен в функции представления создавшего его субъекта*. Интересы, цели, вкусы и другие субъективные качества человека-создателя объективируются в свойствах созданного - будь то предметно-физическая вещь, художественное произведение или фрагмент знания. В логическом смысле продукт деятельности есть субъективное в том отношении, что он является результатом свободы и выбора.

В человеческой деятельности объективное и субъективное *перетекают* друг в друга в процессах опредмечивания и распредмечивани. *Распредмечивание* - это процесс познания, в котором познаваемый предмет переходит в сферу сознания как знание о нем. *Опредмечивание* - процесс практического воплощения субъективных целей и задач, сформированного образа желаемого будущего на базе знания. Под распредмечиваемым предметом не обязательно иметь в виду физическую вещь. Это может быть, например, художественное произведение, интерпретируемое литературоведом или картина, толкуемая художественным критиком. Точно так же и предмет, возникающий в результате опредмечивания знаний и целей, не обязательно вещественен. Это может быть интеллигибельный или социальный объект. Тем самым подтверждается гегелевское положение, что *ошибочно рассматривать субъективность и объективность как прочную противоположность, они вполне диалектичны*.

#### 4.3.1. Категория О/С и её дериваты.

Философские понятия «объект» и «субъект», «объективное» и «субъективное», «объективность» и

«субъективность», которые рефлексировались в истории философии, и о которых выше шла речь, являются дериватами категории объективное/субъективное. Это значит, что они возможны и существуют только благодаря ей, благодаря тому, что существует такая рубрикация в нашем сознании.

В связи с этими понятиями возникает целый ряд важных философских проблем. Они могут быть поняты гносеологически и онтологически. В гносеологическом смысле они не представляют особой сложности. Субъект - познающий человек с его познавательными способностями, объект - все то, на что может быть направлена познавательная активность субъекта. Objectum от objectare — “выставлять напротив”. Объект, таким образом, *противопоставлен* субъекту. Если, при этом, субъект и объект противопоставляются еще и *онтологически* в натуралистическом смысле, как психическое и физическое, возникает *трансцендентальная проблема: каким образом содержание объекта может стать*

*содержанием субъекта*, то есть как возможно познание. В философии возникают мотив «разрыва» между субъектом и объектом. Существует устойчивая тенденция искать решений, где бы этой противоположности не было. Мотив заключается в том, что при условии этого разрыва истина для нас не достижима. Это характерная интенция восточной философии. Такой мотив находим и в экзистенциализме Ясперса. Достоинством понятия *экзистенция* он считает то, что она стоит *над* противоположностью объективного и субъективного, она не есть простая субъективность (которая, как полагают, всегда противостоит объективности).

Все подобные интенции и претензии вытекают из характерного неразличения онтологического и логического аспектов этих понятий. Объективное и

субъективное противостоят друг другу лишь логически, что совершенно не мешает им быть связанными онтологически и переходить друг в друга, как это было показано выше. Устранить идею объективного из наших дескрипций мира невозможно в силу того, что она сама нам навязывается неуклонно в наших отношениях с миром. Идея объективности, будучи рефлексивно критикуемой, тем не менее, не может быть элиминирована из любых философских построений. Так, например, в феноменологии Гуссерля, которая отказывается от суждений об объективном внешнем мире, тем не менее признается различие исследований субъективной и объективной «направленности» интенциональных актов. Анализируя идею чистого Я, Гуссерль говорит, что в переживании имеет место чисто субъективная сторона (связанная с чистым Я) и другое - *«отвернувшееся от Я содержательное наполнение переживания»* (7, с.177). В этом выражается *«чрезвычайно важная двусторонность»* в сущности сферы переживаний: *«в переживаниях следует различать сторону субъективно ориентированную и сторону объективно ориентированную»* (там же).

Робер Музиль в романе «Человек без свойств» заметил: *«чтобы войти в открытую дверь, нужно помнить, что у нее есть твердый косяк»*. Если мы о нем забудем, он нам о себе непременно напомнит. Бытие присутствия, говоря словами Хайдеггера, есть всегда бытие-в-мире, который предстает как *другое* самого присутствия. В марксистской парадигме та же мысль утверждается иначе: объективный мир *«идет своим путем, и практика человека, имея перед собой этот объективный мир, встречает затруднения в осуществлении цели, даже наталкивается на невозможность»* (В.И. Ленин, Философские тетради). Отрицание объективности ведет к субъективизму, несовместимому с какой бы то ни было упорядоченной

деятельностью (любого содержания). Ни одна серьезная философия объективности не исключала. Другое дело, что объективность онтологически рассматривалась как бы «внутри» субъективности или в зависимости от нее. Таков объект как нечто в субъекте, по Фоме Аквинскому. Таково фихтевское не-Я. Характеризуя эту последнюю позицию, Гегель иронизирует: здесь Я «вступает в бесконечную борьбу лишь для того, чтобы через отрицание этого *ничтожного в себе* другого (не-Я, мир - А.К.) придать первичной самодостоверности означенного «Я» *действительную истину* его равенства с самим собою» (5, с.161). Гегель называет это субъективным идеализмом и, естественно, отвергает. Для нас же важно то, что даже в этой крайней позиции объективность сначала должна быть признана, чтобы затем попытаться от нее избавиться.

Другой формой «преодолеть разрыв» между объективным и субъективным является *абсолютизация* того или другого.

В новейшей философии объективность активно «низводится с пьедестала». Так, например, известный современный философ Р.Рорти говорит:

«Применение таких почетных имен как “объективный” ... ”никогда не является чем-то большим, чем выражением согласия среди исследователей или надежды на него» /Р.

Рорти. Философия и зеркало природы. - Новосибирск, 1977, с.243/.

Рассматривая проблему объективности в истории, Поль Рикёр рассматривает объективность как надежду согласовать разные истории /разных стран, разных периодов, разных сфер и т.д./ друг с другом:

«*Кредо* объективности есть не что иное, как ... убеждение в том, что факты, описанные различными историями, могут согласовываться, и результаты этих историй могут

дополнять друг друга» /П.Рикёр, с.204 - 205/.

Постмодернизм - течение, к которому принадлежит П.Рикёр - вообще снимает с повестки дня рассмотрение объективной /«реальной»/ истории, полагая ее, в сущности, коррелятом созданных по её поводу нарративов. Поэтому естественно, что ни о какой объективности, кроме согласованности нарративов, нельзя говорить. И относится это не только к истории, но к любому другому знанию.

В рассуждениях Рорти и Рикёра идея объективности сводится к некой общезначимости, согласованности мнений, об «объективной объективности» нет и речи. Ничего принципиально логически нового в подобной позиции нет.

В еще более принципиальном ключе отрицали объективность классики субъективного идеализма Фихте и Беркли. Усматривая в субъекте способности чувственности и мышления, они противопоставляют их и рассматривают первое как сферу субъективности, реальной данности, а объективность выступает как фикция мышления. Объективное существование предметов, по их мнению, придумывается теоретизирующей мыслью.

Для Беркли проблема объективности существует в форме проблемы, как отличить присущее индивидуальному сознанию в данный момент /например, галлюцинацию/ от присущего *всякому* сознанию. Ответ Беркли: источник ощущений - бог. Гносеологически же объективность приравнивается к *общезначимости*.

Для Фихте проблема выглядит несколько иначе. Непосредственно данное - сознание - является не различным единством Я и не-Я, субъективного-объективного и объективного-субъективного. Лишь философская рефлексия порождает представление об отдельном

существовании объективного и субъективного. Фихте исключает бога как источник

объективности и приписывает активности теоретического субъекта важное значение. Схемы его деятельности лежат в основе всеобщности и тем самым объективности категорий. Однако объективность выступает внутренней оппозицией в *пределах субъективности*.

Все подобные рассуждения очевидным образом противоречат нашему естественному восприятию и пониманию мира и изобретены схоластическим философствованием.

Столь же не адекватны нашим естественным способам мышления попытки избавиться от субъективного. Они характерны для вульгарного, абсолютизирующего свой принцип,

материализма и неопозитивизма, в частности - современной аналитической философии. Так, весьма известная работа Г. Райла /написанная в 1949 году/ целиком посвящена «доказательству» того, что познание самостоятельного существования ментальных явлений (сознания, субъективного) есть «категориальная ошибка», совершенная Декартом и повторяемая

философами до сих пор. Райл ставит своей задачей показать, что «основополагающие принципы этого учения неверны» (Райл, с. 21) ибо, по его мнению, «человеческая природа отличается от часового механизма лишь степенью» (Райл, с.28). Декарт, мол, этого не признал в силу религиозности, отсюда и возник «миф Декарта» о «призраке в машине».

В подобных концепциях субъективное предстает как эпифеномен объективного, под которым понимается материя. Возникает *объективистский фетишизм*, натурализация представлений (И.В. Ватин). Как справедливо отметил В.Ф.Кузьмин (Кузьмин, 1977), причиной подобных взглядов часто является смешение

субъективного и субъективизма, отрицание фундаментального значения субъективного и того эмпирически очевидного факта, что «возрастание активности субъекта в познании является непременным условием увеличения объективности содержания научного знания» (Кузьмин, 1с.12).

При элиминации субъективного *человек исключается из бытия*, и тем самым бытие остается равным себе как ничто. Лишь бытие субъективного (в натуралистическом смысле как сознания) делает бытие в целом самоосвещенным и категоризованным, в том числе и категорией объективное/субъективное. Вопрос о существовании ментального (души ли, сознания ли) независимо от тела - это отдельный вопрос, *любое решение которого не снимает факта нашего деления мира на объективное и субъективное*, как в натуралистическом, так и логическом смысле. Оно было, есть и будет, что бы мы ни узнали о соотношении и связи души и тела.

Абсолютизация объективного или субъективного в *теории познания* ведет к абсолютизации субъекта или объекта и неадекватности понимания процесса познания. Взвешенную, логически разумную позицию по этому вопросу формулирует знаменитый французский психолог Жан Пиаже:

«Оттолкнуться от субъекта, чтобы понять объект - это значит связать себя априористической и идеалистической перспективой, которая мешает достижению объекта, рассматривая субъект как систему законченных структур. ...[На самом деле]

субъект не существует в раз и навсегда завершенном виде.....Оттолкнуться от объекта,

независимого от действий субъекта - это значит связать себя с эмпирической и позитивистской перспективой, которая не предполагает, что объект можно достичь лишь последовательными

приближениями .. вся история науки показывает, что объективность не является исходной точкой, а строится и постигается неустанным кропотливым трудом, потому что последовательные приближения помогают действиям субъекта в процессе познания объекта» (Пиаже, 1965).

Другими словами, объект не дан субъекту в готовом виде, а конструируется им, так же и субъект не дан сам себе со всеми своими свойствами, а самосозидается в процессе познания объекта.

Все же принципиальные логические и феноменологические соображения, формулирующие идею неразрывного единства объективного и субъективного, сформулировал Гегель, как это было показано выше.

#### *4.3.2. Фундаментальное онтологическое убеждение*

Категория субъективное/объективное проявляется в том, что в наших описаниях предметного мира мы неизбежно (явно или неявно, осознанно или неосознанно) относим то, что описываем (о чем мыслим) *либо к себе*, к своему внутреннему миру (желаниям, целям, планам, мыслям и т.п.), *либо к тому, что перед нами и вне нас*.

Нам присуще *фундаментальное онтологическое убеждение*: вне нас существуют вещи, свойства, события и т.п. Какие-то из них существовали и *до нас*, какие-то будут существовать *после нас*. Фундаментальное онтологическое убеждение есть вера в реальное объективное существование мира и в наше бытие *в нем*.

Возникает вопрос - что от чего зависит: наша способность делить мир на объективное и субъективное от того, что мир *на самом деле* так поделен, или, напротив, мир кажется нам поделенным так потому, что мы разделили его так в сознании? Этот вопрос равносителен тому, является ли категория объективное/субъективное априорной или апостериорной. Фактом является следующее. Мы констатируем два ряда



изначально нами переживаемых феноменов, переживаемых именно как различные по принципу «я сам» и «оно само». *Обыденное* сознание толкует это как различие *меня и внешнего мира*, как признание реальности того и другого. Но это не обязательно для *философской рефлексии*, задача которой заключается в том, чтобы *объяснить* появление фундаментального онтологического убеждения. Анализ сознания, его структуры показывает, что в сознании *формируется категориальный узел объективное/субъективное*, и его наличие поддерживает это убеждение постоянно. Сама наша фундаментальная экзистенциальная организация такова, что *присутствие* всегда *перед* нами. Однако, это «перед» не следует толковать однозначно как «во вне», «в физическом мире» и т.п. Феноменологически «перед» оказываются и воспоминания, и воображения, и галлюцинации, и т.п. «Перед» нужно толковать не онтологически (тем более не физически), а только феноменологически и экзистенциально. Этому экзистенциально-феноменологическому факту можно дать любое онтологомировоззренческое толкование - и материалистическое, и субъективно-идеалистическое, и объективно-идеалистическое. *Логическое* же следствие заключается в утверждении факта существования категории объективное/субъективное в структуре нашего мышления.

Вопросы для повторения

1. В чем состоит *натуралистическое* понимание объективного и субъективного?
2. В чем состоит *логический* смысл понятий объективное и субъективное?
3. Гегелевский анализ двух видов объективности и его значение для осмысления категории О/С.
4. Что такое объективистский фетишизм?

5. Каковы основные онтологические типы объективности и формы субъективности?

6. В чем заключается основное онтологическое убеждение и чем оно фундировано?

Задачи и упражнения

1. Характеризуйте три онтологических вида объективности и объясните, почему и в каком смысле теоретические объекты, созданные человеческой мыслью, обладают объективностью.

2. Отражается ли исходная этимология слов *subiectum* и *objectum* в содержании философских понятий субъекта и объекта? Обоснуйте Ваш ответ.

3. Опишите категориальную структуру смысловой связки «цель - средства», имея в виду категорию О/С.

Литература

1. Гегель Г. Наука логики. Кн.3 (Субъективная логика), раздел 2 (Объективность) //Сочинения, т.У1, с.с.161-162

2. Гегель Г. Философия духа //Сочинения, т.Ш, §§387, 408, 431

3. Дёмин А.Д. Анализ понятий объективное и субъективное в их взаимосвязи //Вестник МГУ, сер.7, философия, 1986, №4

4. Маритен Ж. Философ в мире. - М., 1994, с. 24 - 36

**Глава 5.**

## **Категории вещь/свойство, вещь/событие**

### **А. Вещь и свойство**

#### **5.1. Экспликации идеи вещи.**

Сознанию как субъекту противостоит предметно-вещный мир - множество некоторых отдельных нечто, которые мы можем созерцать и о которых можем мыслить и высказываться. Дескриптивное мышление есть связь того, о чем говорится с тем, что об этом говорится. Эта субъектно - предикатная структура мышления и есть выражение категории вещь/свойство.

##### *5.1.1. Обыденное употребление слова «вещь».*

Всматриваясь в способы нашего рассудочного мышления, мы констатируем факт, что мысль (особенно обыденная) постоянно эксплицитно и имплицитно оперирует идеей вещи, и всегда идея вещи сопровождается идеей ее свойств. То, с чем мы имеем дело повседневно, - это вещи и их свойства. При этом свойства никогда не мыслятся как существующие сами по себе, а только как свойства вещей. Вещи же не мыслятся без свойств, как «голые» вещи.

В русском языке обиходное употребление слова «вещь» относит его обычно к телеснофизическим пространственно ограниченными образованиями относительно небольших размеров, преимущественно созданным человеком. Мы свободно назовем вещью нож, книгу, табуретку, но не лес, не реку, не собаку, даже не дом. Эта узость смысла и некоторая неопределенность употребления, по-видимому, объясняет, почему этой категории нет в списке Аристотеля, в Таблице Канта, и в многочисленных системах, предложенных в марксистской философии.

В обыденном сознании идея вещи, как и идея свойства, весьма расплывчата. Является ли вещью дом? железная дорога? Луна? животное? человек? Являются ли свойствами, например, размер, форма, длительность существования? Подобные вопросы ставят обыденное сознание в тупик. Существенны они и для теоретического сознания.

#### *5.1.2. Феноменологический подход к категории вещь/свойство.*

Как таковые понятия вещи и свойства философами анализировались. Например, в работах *А.И.Уеова* и *А.Райбекаса*, где им придан существенно более широкий смысл. Преследовалась цель на основе триады «вещь-свойство-отношение» построить онтологическую картину мира, модель *бытия*. Однако они не рассматривались как формы мышления.

Предельно широкое значение придал понятию «вещь» Ж.-П.Сартр. Рассматривая отношение между «в-себе» (бытием) и «для-себя» (сознанием), он пишет:

«Присутствие для-себя по отношению к бытию [раскрывает] это как *вещь*; .структура

вещи - пространственность, постоянство, сущность и потенциальность» (Сартр, с. 224).

Указание на пространственность и постоянство все же ограничивает смысл вещи онтологическими рамками. Вещь как логическая категория должна пониматься еще шире.

Феноменологический подход требует предварительно эксплицировать некоторые идеи и понятия. Все, что есть в сознании, назовем *данным* (в отличие от того, что сознанию не дано, хотя бы и существовало в каком-либо смысле). Различим способы данности - *явленность* и *представленность*.

*Явленное* данное - это созерцаемое - то, что дано в виде зрительного или слухового или другого чувственного «образа вещи». В эмпирической психологии

это восприятие (перцепция). Слово «вещь» здесь употреблено в весьма широком и неопределенном пока смысле: то, что созерцается как нечто отдельное.

*Представленное* данное - это то, что *мыслится посредством имени*, что «представлено» сознанию через имя. Это всегда некоторый интеллигибельный конструкт. Он может быть назван «*мыслимой вещью*» /как постоянно делает Гегель/.

Явленная вещь либо названа, либо может быть названа. Когда она имеет имя, она тем самым становится также и мыслимой вещью, с которой можно иметь дело независимо от того, явлена ли она в данный момент в форме феномена созерцания.

*Чистая мыслимая вещь* - это чисто *интеллигибельный* объект, названный, но никогда не имевший места в форме первичного созерцания или даже в принципе не могущий быть в этой форме (хотя может возникнуть во вторичной форме созерцания - воображения и искусственного «изображения»). Примерами таких мыслимых вещей могут быть математические понятия: число, математическая точка; физические понятия: магнитный полюс Земли, центр тяжести; обыденные сказочно-мифологические понятия: русалка, леший. К подобным мыслимым вещам относится и понятие Бога.

Сказанное о явленных и мыслимых вещах относится также и к свойствам. Они также могут быть явленными (например, голубизна неба) или мыслимыми (например, теплопроводность металла или хрупкость стекла). И точно так же именование явленного свойства делает его мыслимым свойством и даже гипостазировать до модуса вещи. Тогда появляются абстрактные существительные, называющие свойства как предметы, которые могут выступать в функции предметов дескрипций, то есть субъектов, которым приписываются предикаты. Например, краснота, белизна или теплопроводность.

Категория вещь/свойство (а вслед за этим и *идеи* вещи и свойства) фундирована тем первичным, исходным и неустрашимым фактом, что *явленный* мир изначально и нереклексивно *дифференцирован на отдельности*. Э.Гуссерль писал по этому поводу:

«Во всяком воспринимающем сознании есть то особенное, что оно есть сознание живого телесного самоприсутствия *индивидуального* объекта, каковой в чисто логическом смысле -индивид... в случае чувственного...восприятия логический индивид - это вещь» (7, с.86). «*Вещь* - это интенциональное единство: то, что сознается как тождественно-единое в непрерывно упорядочиваемом протекании переходящих друг в друга многообразий восприятия» (там же, с.90).

Именно такая способность сознания иметь перед собой «интенциональные единства» формирует категорию вещь/свойство. Нет необходимости искать каких-то определений вещи, которые представили бы ее как нечто физическое, пространственно-временное. Феноменологическое определение вещи, данное Гуссерлем, наиболее уместно.

Осматриваясь вокруг, мы видим множество отдельностей - деревья, дома, животные, звезды на небе, и т.д. Или, как с присущей американской аналитической философии прямоот, сказал У.Куайн:

«нет ничего более достоверного, чем существование внешних вещей .других людей, палок, камней и вообще тел» /Куайн, с.322/.

Многое из того, что мы воспринимаем, мы «знаем» по именам (то есть, можем назвать, у нас есть их имена). Но мне могут встретиться и такие отдельности, для которых у меня нет имени. Тем не менее, они все-таки видятся как отдельности. То же можно сказать о звуковых и осязательных созерцаниях. Некоторая последовательность звуков, различающихся по высоте и длительности, воспринимается нами (при определенных

условиях) как нечто отдельное в мире звуков - мелодия. Ощупывая нечто (не глядя на него), мы воспринимаем не просто твердость или мягкость, теплоту или холод, влажность или сухость, а именно некий предмет, тело, *вещь*.

Каким образом получается, что поток феноменов организован в совокупности таких отдельностей -- это вопрос, который обсуждался в трансцендентальной философии от Канта до Гуссерля. Кант решает его введением идеи трансцендентального единства апперцепции. Гуссерль первоначально указывает на *схватывание* как процедуру выделения вещи:

«Если говорить о вещи, то к таковой мы можем быть обращены не иначе как схватывая ее» (там же, с. 82).

Вещь всегда есть «вещь **окрестного мира**» и выделяется на сопровождающем ее фоне. Схватывание оказывается вниманием, которое вычленяет вещь из фона (или окрестного мира). *В схватывании конституируются отдельности*. Феноменологически - это дифференцирование сознания, эмпирически - дифференцирование «самого мира».

*Явленные отдельности* могут быть названы «вещью». Это - первоначальный смысл. Им констатируется *прерывистость*, разорванность потока феноменов, образующая

*множественность* вещей. С вещами, к тому же, мы можем «иметь дело». Это, например, камень или палка. То, что не вмещается в *законченный* набор феноменов, то есть нечто не прервавшееся, вначале не воспринимается как отдельность и поэтому не ощущается как вещь.

Однако сформировавшаяся рассудочная ячейка (вещь/свойство) *иррадирует* и переносится на явленные *непрерывности*, и на мир *не явленного, а мыслимого*. Именно потому, что в сознании есть метка «вещь», некоторое возвышение в непрерывной горной цепи мы

*мыслим* как отдельность («гора») и можем назвать ее вещью. Поэтому в качестве вещей могут мыслиться, скажем, математические формулы, любые конечные тексты, произведения любого искусства и т.д. Можно понимать вещь в том расширительном смысле, в котором Э.Гуссерль трактовал *предмет*:

«предмет получает свою дефиницию как нечто ... например, как субъект истинного (категорического, афирмативного) высказывания» /7, с.57/.

Предметом могут быть названы и «2», и «круг в идеальном мире геометрии», и «предложение в мире предложений».

### *5.1.3. Вещь как значение слова.*

Вещью в логическом смысле может быть назван понимаемый таким образом *предмет*, любое индивидуальное *нечто*, которое *может* выступать в функции субъекта высказывания (подлежащего предложения). Вещь -- это то, что может быть предметом разнообразных дескрипции.

«Вещь» многообразно коррелирует с различными категориями. Она может быть «моей» или «внешней, чуждой» /категория объективное/субъективное/, может быть утверждаема или отрицаема, быть или не быть, иметь свойство, находиться в каком-либо состоянии, действовать, находиться в отношении, быть где-то и когда-то и т.д. Почему, скажем, железная дорога - это вещь, и какая это вещь? Имя «железная дорога» называет *много* (феноменологически различных) вещей. Высказывания «Я работаю на кассиром на железной дороге», «Октябрьская железная дорога нуждается в реконструкции», «Иванов - начальник железной дороги», «проплутав порядочно по лесу, они вышли к железной дороге» опираются на идею вещи «железная дорога», но это вещи разные. Имена относятся не к реальностям внешнего мира, а к ретенциям, которые различны у разных субъектов. Ретенции имени «железная дорога» в



указанных высказываниях различны. Но во всех случаях сохраняется «вещность» содержания имени.

Характеризуя значение слова, известный специалист в области психолингвистики

А.А.Залевская пишет: -

«С той или иной мерой полноты и точности слово 'высвечивает' в индивидуальной картине мира некоторый фрагмент, идентифицируемый на разных уровнях осознаваемости как целостная, более или менее обобщенная или специфическая ситуация с ее необходимыми, характерными и факультативными составляющими, признаками и признаками признаков. Актуализация отдельного наиболее рельефного

признака объекта неизбежно сопровождается подсознательным учетом и других характеристик этого объекта, одновременно включенного в некоторую ситуацию, в свою очередь находящуюся в составе более полного фрагмента индивидуальной картины мира» / Залевская, с.20/.

Это суждение специалиста очевидным образом коррелирует с идеей горизонта у Гуссерля и идеей языковых игр Витгенштейна, что лишь подчеркивает его фундаментальность.

Оно содержит мысль, что вещь /как значение слова/ никогда «не выпадает» из *окрестного мира*, никогда не порывает с фоном, всегда его имеет как *свой*, а не отчужденный или безразличный.

Вещь, обозначенная в речи именем, может не иметь ясных контуров.

«Понимание воспринимаемого слова или текста не может быть обозначено в виде дискретной единицы - это всегда условный *интервал*, намечающий некоторый более или менее четко определенный, *участок* на многомерном перцептивно-когнитивноаффективном континууме» /Залевская, с 20/

Поэтому слово в разных жизненных ситуациях имеет различное значение */именует разные вещи/*. Пример с железной дорогой - как раз свидетельствует об этом. Это означает, что *мыслимая вещь онтологически относительна*.

Относится ли это к *явленной* вещи? Ведь данный феномен здесь-сейчас совершенно однозначен и из его фона вещь выделяется однозначно: я вижу именно эту и именно такую вещь, слышу именно эту и именно такую вещь-мелодию. Это есть база для всех последующих рефлексий. Но проведем эксперимент. Пусть мы рассматриваем квадрат красного цвета на зеленом фоне. Передвинем теперь его на красный же фон. Мы знаем, что это *та же самая вещь*, так как непрерывно наблюдали его передвижение, не упуская из виду. Но является ли он той же самой вещью *феноменологически*? Нет: его границы будут не столь ясны, цветовая

насыщенность изменится, он может просто исчезнуть на фоне, идеально подобранном по цвету.

Или другой пример - известная иллюзия: два равных отрезка прямой, ограниченные различным образом ( $< >$  и  $> <$ ) кажутся различными по длине. Но что значит «кажутся»?

Феноменологически ведь эта кажимость и есть *единственная реальность*. Ее «нереальность», «иллюзорность» существует лишь относительно какого-то теоретического конструкта «измеренная длина» проведенных действий по измерению или по изготовлению /снова связанным с измерением/ этих двух отрезков.

Из этих двух примеров с очевидностью следует, что явленная вещь *онтологически не абсолютна*. Она является той или иной в зависимости от окрестного мира или, эмпирически, от условий наблюдения. *Любая вещь онтологически относительна*. Она абсолютна лишь в логическом смысле как противоположность свойству.

Онтологически *свойства суть возможности*, вещь в онтологическом плане оказывается ничем иным как системой, сплетением, фракталом возможностей. Естественно, что поскольку возможности не явлены, а мыслятся, граница вещи в мысли это всегда интеллигибельный конструкт, и поскольку мы оперируем *идеей* вещи, но не ее понятием, постольку мы имеем дело с миром *своих* вещей. А если вещь сложная, то и понятия, сформированного определением, недостаточно, чтобы вещь была отграничена ясно. Необходимо знание *теории* вещи, ее теоретического описания. И только те люди говорят об *одной и той же вещи*, которые включили ее в «окрестный мир» ее теории.

#### 5.1.4. Вещь и референция

Аналогичные выводы вытекают из анализа референций в аналитической философии, продолженные, однако далеко идущими и сомнительными метафизическими выводами. В статье «Вещи и их место в теориях» знаменитый логик Куайн, начав с исходной идеи вещей как тел, существование которых несомненно, затем постепенно расширяет / осуществляя процесс абстракции/ это исходное понятие до *физического объекта* /под которым он подразумевает уже не только тела, а «содержание любой части пространства-времени», например, президентство Соединенных Штатов/, затем до *теоретического объекта*, *числа*, *класса*. В рассуждении Куайна в конце концов размывается граница между понятиями вещь и объект. Этому, вероятно, способствует наложение смыслов слов thing и object в английском языке. В результате даже исходное «тело» оказывается теоретическим объектом:

«все объекты я считаю теоретическими ... Даже наши изначальные объекты - тела - уже являются теоретическими. Это становится наиболее заметно, когда мы ищем их индивидуацию во времени. Имеем ли мы дело с тем же самым яблоком, в следующий момент

времени или с другим, похожим на первое, устанавливается с помощью выводов из сети гипотез, которые мы постепенно усвоили в процессе овладения суперструктурой нашего языка» /Куайн, с.339-340/.

Из совокупности этих рассуждений Куайн делает вывод что вопрос, «о каких объектах говорит некий человек» /а это и есть вопрос о референции/ «не более, чем вопрос о том, как мы предлагаем переводить его термины в наш язык» /там же/. Объективность референций отрицается.

В этом тезисе во всей ясности представлена логико-аналитическая концепция вещи. Отметим сходство примера с яблоком /вопрос об идентификации объекта во времени/ с нашим примером красного квадрата и двух равных отрезков, кажущихся равными. Они аутентичны. И в том и другом случае речь идет о проблематичности тождества явленных вещей. Однако Куайн эксплицитно не различает явленные и мыслимые вещи. Поэтому в его суждении возникает неадекватное понимание. Когда он говорит, что «даже тело есть теоретический объект», он может иметь в виду только тело как мыслимую вещь, но не как явленную. *Явленная* вещь есть абсолютная реальность и не является теоретической. Непрерывно видимое нами яблоко феноменологически есть одно и то же /здесь работает гуссерлевская идея ретенции и темпоральности сознания; у Куайна же время выступает как внешнее сознанию/. И только когда мы *сделали* яблоко *теоретическим* объектом /включив его в сферу философско-онтологической рефлексии/, возникает проблема его феноменологической идентичности.

Куайн все время имеет в виду некую *материалистически-абсолютистскую* трактовку референта /денотата/ как «объективно существующей вещи», соответствующей слову, и опровергает ее. Нас же интересует только одно: когда мы созерцаем и говорим,

имеем ли мы *в сознании* только сами созерцания и слова или что-то *стоящее за ними*? Это последнее и может

быть названо референцией (тем, к чему относится) или денотатом (тем, что обозначено...). И в этом смысле референт всегда есть. Сам Куайн справедливо говорит, что в обыденных ситуациях тут нет проблемы, когда мы говорим «кролик», мы знаем, о чем говорим. То, что разные люди, употребляя одно и то же слово, могут иметь в виду разное - это сегодня трюизм, и выше было показано, почему это так. Однако Куайн, в своем стремлении не допустить метафизических утверждений, допускает выражения, которые можно истолковать именно как метафизические. Стремясь «вытащить из омута трансцендентального» понятие *реальной действительности*, Куайн фактически отрицает его осмысленность. Имея в виду два языка описания, он говорит: «два различных перевода могут соответствовать всем возможностям поведения, и, таким образом, не существует реальности, относительно которой тот или иной перевод можно признать верным» /там же, с.342/. «Когда я утверждаю, что не существует объективной реальности, говоря, скажем, о двух конкурирующих переводах, то я имею при этом в виду, что оба перевода совместимы со всеми распределениями состояний и отношений элементарных частиц. Иными словами, они физически эквивалентны» /там же, с.342/. Физическая или математическая эквивалентность различных теорий и описаний относительно данных наблюдения -- факт давно известный в науке, причем доказывается он не спекулятивно, а строгими методами. Однако, метафизический вывод, что «объективная реальность не существует», отсюда никаким корректным способом не вытекает. Напротив, возникает вопрос: чем фундирована эта эквивалентность и

взаимопереводимость? Ясно, что тождеством источника - набором данных наблюдений, который в

«окрестном мире теории»-- один и тот же. Конечно, это не есть доказательство существования объективной реальности, но в еще меньшей степени— доказательством ее несуществования. Само утверждение /или отрицание/ существования объективной реальности или реальной действительности - это ведь тоже теоретический /в данном случае метафизический/ конструкт. И он не может быть осмысленным, пока не прояснено, что значит «существует». Этим мы займемся в следующей главе. А пока только скажем, что все рассуждения подобные куайновским исходят из ошибочной посылки, будто наше сознание отсылает имена к вещам /предметам, объектам/ и называет их. На самом же деле сознание действительно конституирует внешнюю для себя предметность, «выбрасывает» из себя предмет, но именует оно в конкретных речевых актах и дискурсах не их, а ретенции, что показано в /Книгин, 1999/. Отсюда и возникает проблема «перевода» и утверждения, что вопрос, о чем некто говорит, есть вопрос перевода с его языка на мой. Разумеется это так. Но это вовсе не имеет отношения к трансцендентальному вопросу о существовании вне меня находящейся реальности.

Трактовка Куайном вещи - пример попыток элиминировать объективное.

## **5.2. Вещь и свойство.**

### *5.2.1. Экспликация свойства*

«Вещь» это еще не категория. Категория имеет место тогда, когда вещи логически противопоставляется онтологически ей принадлежащее свойство. *Вещь имеет свойства*. При этом в логическом отношении вещь и свойства - соотносительны в такой же степени как правое и левое, хотя требуется усилие, чтобы это признать. Если мы объявляем вещь/свойство категорией, значит, мы полагаем, что универсум делится исчерпывающим образом на вещи и свойства, и, с

определенной точки зрения, нет ничего, что не могло бы быть названо либо вещью, либо свойством, и - в логическом смысле -- то, что не вещь - свойство, а то, что не свойство - вещь.

Свойства могут быть чувственно-данные / созерцаемые/ и не данные чувственно, а только мыслимые. Например, прозрачность и цвет стекла - видимы, созерцаемы. А непроводимость для электричества -- только мыслится.

*Онтологически свойство это возможность проявить себя в некоторой связи или отношении. Логически свойство - это все то, что можно осмысленно приписать в качестве предиката какой-либо вещи.* В этом смысле отношения это тоже свойства, как и количественные характеристики. Например, утверждение «Маша сестра Вани» описывает некоторое свойство Маши - быть сестрой Вани. Утверждение «мой вес - 60 килограммов» также указывает на некоторое свойство некоторого человека. Свойства многообразны.

*Идея свойства фундирована тем же обстоятельством, что и идея вещи. Отдельность не могла бы быть выделена из общего фона, окрестного мира, если бы не имела отличия (отличий)*

от него. Вместе с выделением отдельностей (то есть вещей) на досознательном уровне выделяются и отличия (различия) этих вещей. То, что отличает вещь от фона и другой вещи, формируется как ячейка «свойство», а затем и именуется этим словом. Не имеет ровно никакого значения онтологическая природа вещей и их свойств. Сама категория вещь/свойство есть объективное свойство рассудочного мышления, и этого достаточно. Оно проявляется в актах предикации. Опора мысли на стержень вещь/свойство обнаруживается в любых дескрипциях, о чем бы ни шла речь, что бы ни утверждалось. *Мы не можем мыслить мир /как бы мы его*

ни понимали/, не фиксируя в нем наличия вещей, а у вещей - свойств

### 5.2.2. Диалектика вещи и свойства.

Феноменологическое объяснение свойства сложнее чем феноменологическое объяснение вещи. Восприятие (созерцание) не цельной вещи, а отдельного свойства требует абстрагирующего усилия. Оно требуется потому, что выделение свойства из вещи - *искусственно* с точки зрения созерцания. Созерцаем мы всегда именно *целокупности*, называемые нами вещами, предметами, а не сами по себе отдельные феномены, которые затем посредством усилия собирались бы в целостности. Когда речь идет о явленных вещах, такие усилия не требуются. Абстрагирующее усилие - это не акт созерцания, а *рефлексивный* акт разборки целого на составляющие. Он происходит, подчиняясь требованию фокусировки внимания на одних феноменах, и «отодвигания» на задний план, в область фона, других. Это спонтанный процесс, но чтобы иметь устойчивый результат, феномен в фокусе должен быть поименован. Тогда он приобретает характер указания на свойство. Например, рассматривая яблоко, мы говорим, что оно зеленое. То есть указание на свойство в принципе не отделимо от актов номинации и предикации. Следовательно, *категория вещь/свойство есть, собственно, не что иное, как структурная база нашей способности к предикации*, то есть прямого выражения способности мышления.

Подобно тому, как это происходит с вещью, возникающая *идея* свойства (ее возникновение фиксируется появлением слова) иррадирует на область свойств не явленных, а мыслимых. Например, о яблоке мы можем сказать не только то, чем оно нам явлено, например, что оно *зеленое*, но и то, что вовсе не явлено, например, что оно *неспелое*. Это будет не прямое описание явленного, а *логический вывод* (сделанный хотя бы и в сфере сумеречного сознания).



Свойство это то, что видится или мыслится в вещи как (употребляя слова Гуссерля) *нюанс* или *модус* ее явленности или мыслимости. Например, мы видим яблоко зеленым, или ощущаем округлым или полагаем спелым. Феномены созерцания (зеленое, округлое) и полагаемое мыслимое (спелое) суть модусы данности яблока в моем сознании. То есть это не что-то в некоторой самости существующее, а именно *модусы данности вещи*. Поэтому в структуре мышления мы феноменологически фиксируем не просто отдельно вещи и отдельно свойства, а вещи с их свойствами и свойства вещей.

Если вещь это то, что мыслится как существующее самостоятельно /сущность по Аристотелю/, то свойство мыслится как нечто *присущее вещи*. Однако феноменологически явленная вещь не отличается от явленных свойств, представляя их единство. Вещь не может быть явлена никаким иным способом. Собственно, вещь и не является а конституируется сознанием в переживаниях свойств и их интенционального единства. Поэтому высказывание «вещи обладают свойствами», являясь метафизическим, совершенно не ясно по смыслу. Если мы скажем «Все квадраты обладают квадратностью», будет ли высказывание осмысленным? Его истинность очевидна, так как это тавтология. Квадрат потому и квадрат, что он обладает квадратностью. Квадратность не является *привходящим* свойством квадрата. И совершенно аналогичным образом *обладать свойствами не является привходящим свойством вещей*, которое может быть присуще, а может быть и не присуще. *Конкретное* свойство может быть присуще или не присуще вещи, если мы рассуждаем эмпирически. Вещь может изменить свойство. Но феноменологически вещи с разными свойствами - это разные вещи. Вещь так же неотделима от *своих* свойств, как и они от нее.

Поэтому и следует говорить о категории «вещь/свойство», а *не* о категориях вещь *и* свойство. Возникновение способности указания на свойство, в совокупности с уже наличной способностью выделять вещи, образует категориальную клеточку вещь/свойство.

### 5.2.3. Функционирование категории В/С

«Работа» этой структурной составляющей заключается не в том, что мы говорим о чем-нибудь, что это вещь или это свойство (хотя этот аспект тоже имеет место). Проявление данной категории обнаруживается в процедурах предикации. Предикация есть внутренний стержень дескрипции. Следовательно, опора мысли на стержень вещь/свойство обнаруживается в любых дескрипциях, о чем бы ни шла речь, и что бы ни утверждалось. Это обстоятельство не зависит от содержания мысли, а значит и от истинности или ложности утверждений. Имеем ли мы высказывания «яблоко зеленое» или «бог всемогущ» или «шесть есть простое число» это суть предикации-дескрипции и «внутри себя» содержат логический стержень «вещь/свойство».

Любое высказывание, в котором что-то о чем-то утверждается, имеет общелогическую структуру вещь/свойство. Эта структура очень обща и не учитывает всех оттенков мысли, которые учитываются грамматическим анализом.

Когда речь идет не о явленных, а о мыслимых вещах и свойствах, их языковое различие перестает быть жестким. Как свойство может быть «вещью» которая описывается (например, «красота» или «электропроводность»), так и вещь может быть свойством, то есть тем, *что описывает*. Например «И хижина и дворец суть жилища». Слово «жилище» является мыслимой вещью, однако в данной фразе функционирует как указание на свойство хижин и дворцов «быть жилищем». Поэтому такое, например,

грамматически разветвленное предложение как «Высокий седой старик в захламленном дворе пилил дрова, время от времени вытирая пот со лба», будучи дескрипцией, содержит в себе структуру «вещь/свойство». Другое дело, что в таком сложном высказывании эта структура не единственная, что в ней есть и другие категориальные «подпорки». И, конечно же, не следует в подобных случаях стараться жестко сопоставлять фрагменты высказывания -- одни с «вещью», другие со «свойством». Можно, например, представить, что это высказывание есть дескрипция явленной *ситуации*, которая сама целиком берется как «вещь», хотя и не выражается отдельным словом, а все сказанное - это как раз и есть описываемое «свойство» этой «вещи» (в данном случае -- мыслимой). Такая возможность проясняет всю онтологическую относительность понятия «вещь» при ее феноменологическом понимании.

## **Б. Вещь и событие**

### **5.3. Экспликации события**

Категория вещь/событие в еще меньшей степени исследована, чем вещь/свойство.

Понятие «события» не было характерным для классической философии. Однако с конца 20 века оно стало постепенно входить в философское сознание. Но понимается чрезвычайно разнообразно. Так, в работе (В.Руднев, 1993) слово «событие» следовало бы писать с большой буквы, так как речь там идет о Событии внутренней жизни человека, которое, ни больше, ни меньше, «изменяет отношение сознания к миру».

Споры о том, *что такое* событие /как и относительно любого другого интеллигибельного объекта/ бессмысленны. Разумно *задавать* смысл в контексте того или другого исследования в перспективе определенной цели. Но поскольку экспликации без таких рамок существуют, все же рассмотрим некоторые.

В тезаурусе классической философии присутствовали коррелятивные «событию» понятия движения, изменения, иногда процесса. Можно вспомнить в этой связи Платона и Аристотеля, которые исследовали понятие «вдруг». По Аристотелю, «вдруг» (= внезапно )

«то, что выходит из своего состояния *в неощутимое по своей малости*».

Однако к понятию события эти начала не привели, хотя обыденным сознанием событие также интуитивно мыслится как свершающееся в короткое время и часто неожиданно.

Статус научного понятия *событие* получило в исторической науке. Историческая наука с самого своего зарождения представляла историю как множество происшедших друг за другом событий - некоторых фрагментов прошлой реальности, которая мыслилась / предполагалась/ как предмет и источник исторического знания. Это естественно. Во-первых, не было возможности /как и сейчас нет/ представить прошедшую историю *континуально*. Во-вторых, возобладала парадигма различения в истории несущественной текущей обыденной жизни и существенных *событий*. К таковым относились войны, перевороты, низвержение царствующих особ и появление новых и т.п. В течение тысячелетий все это оставалось на уровне как бы непреложной интуиции. Но только в XX веке понятие исторического события стало предметом методологических размышлений.

Этому понятию уделено немалое внимание в работе Поля Рикёра «Время и рассказ». В соответствии с характерной для второй половины XX века парадигмой Рикёр трактует историю путем отказа от её классического /и обыденного/ понимания как абсолютно прошедшей реальности, считая это *неправомерным онтологическим допущением*. Здесь он опирается на позицию Р.Арона, которая ясно высказана в следующем

положении: «абсолютное событие не может быть засвидетельствовано историческим дискурсом» /Рикёр, с.116/. Иными словами, историческое событие это конструкт исторической науки, подобный *факту* в физических науках, с той только разницей, что факт есть дериват совокупности данных наблюдения или эксперимента, а историческое событие - дериват совокупности исторических источников. В принципе с феноменологической точки зрения против этого нечего возразить.

Вторая черта события это *инаковость* /событие *противостоит закону* - тут тоже вполне отчетливо сходство с фактом/:

«Идет ли речь о высокой частоте в статистическом смысле, о каузальной связи или функциональном отношении, событие - это то, что происходит лишь однажды; <событие - случайность> -- это то, что могло произойти по-другому; <оно инаково как отклонение> от всякой сконструированной модели или любого инварианта» /Рикёр, с. 115/.

Рикёр озабочен тем, чтобы противопоставить понятие события «наивному реализму», и чтобы описание события отделить от описания исторической закономерности. Различение события и закона вполне эвристично. Событие хотя бы в своих фрагментах доступно *наблюдению*, а закон, поскольку он признается, есть лишь *мыслительный* конструкт, целиком вне сферы чувственности. Само событие /например драка/ или его следы /например, дом, разрушенный бомбардировкой/ наблюдаемы. Но ни в каких вещественных источниках нельзя обнаружить и краешка закона. Его надо придумать. Однако экспликация события как происходящего *однократно* и *случайно* не характеризует его как *особую* категорию, а выводит дискурс о нём в сферу действия другой категории (необходимость/случайность).

Другую трактовку события дает Ф.Гиренок, связывая идею события с нарушением повседневности.

«Событие - это то, что *разрывает связи значений и знаков в подручном мире обжитого*. Для того, чтобы событие было узнано как событие, необходимо чтобы оно коснулось повседневности» /Гиренок Ф., с.68/.

Не может быть возражений против такого употребления слова (слова живут сами по себе). Но это тоже не логико-гносеологический подход.

В философской логике существенно только одно: определить понятию события место, отличное от понятий вещь, свойство, отношение. Здесь важность или не важность, привычность и непривычность не имеют значения. Гораздо ближе к разумной логической экспликации события является сказанное фон Вригтом:

«Событие представляет собой пару последовательных положений дел»

Однако, было бы естественнее сказать: *переход* от одного положения дел к другому. Различные аспекты идеи события рассмотрены в сборнике «Событие и смысл: Синергетический опыт языка» (Москва. 1999). Некоторые идеи полезны в контексте учения о категориях. В статье В.Буданова подчеркивается принципиальный онто-гносеологический статус события и значение этого понятия в науке.

«Понятие события в физике, как и точки в математике первично, и именно его элементарность важна в онтологическом базисе науки», -- пишет этот автор.

С ним следует согласиться. События это то, из чего складывается физический процесс и с чего, следовательно, начинается физическое исследование. Автор эксплицирует событие так:

«в широком смысле *событие* предполагает: что-то произошло, сбылось, *стало быть*, а до того времени не было быть /Буданов, 44/.

Далее утверждается относительность или условность события, которое «зависит не только от объекта, с которым оно происходит, но и от системы отсчета наблюдателя, типа наблюдения, контекста». Утверждается существование также *культурно-исторического измерения* события (утверждая эту мысль, автор ссылается на В.С.Стёпина). Устанавливается связь идеи события с идеей смысла. «Одевание» события во все более широкий контекст (автор называет это делокализацией) растворяет его в тотальности мира. Напротив, сворачивание (сужение) контекста (кластеризация) делает событие определенным по смыслу, «может привести его к атомарному смыслу». Тогда событие приобретает характер факта. Факт «это просто событие, понимаемое ... в одном или определенном узком классе контекстов, ...сознательно усеченный смысл, узкий и точный смысл» /там же, с. 46/.

Если нижняя граница кластеризации - факт, то верхняя граница заключается в том, что *«событийный язык имеет горизонт рефлексивных процедур осмысления, за которым... хаос сознания, фрустрация психики, и в этом ... ограниченность дескриптивной компоненты рации»* /там же, с.65/. За горизонтом действует интуиция.

Следовательно, о событиях можно говорить, имея в виду интеллигибельные объекты, притом не в смысле их появления или изменения в тезаурусе личности или общества, а в смысле их внутренней структуры. Например, формула типа  $y=f(x)$  сама по себе есть интеллигибельная вещь, но *указывает на событие*, выражает событие.

Анализ события В.Будановым вполне принадлежит к традиции, то есть событие как категория мышления не рассматривается.

#### **5.4. Феноменология события.**

В потоке феноменов происходит не только их смена, но и нечто такое, что являет изменение свойства или происходящее с вещью. Например, мы видим дерево, как оно колыхнется, гнется под ветром. Эти движения дерева суть своеобразные, не сводящиеся к «вещности» или к «свойственности», феномены как особые нюансы или модусы явленности данной вещи. Или: мы слышим мелодию, но вдруг она стала звучать в другой тональности. Мелодия (вещь) та же, но феномены (звуки) в некотором смысле другие. Мелодия явлена сознанию в другом модусе. Произошло некое событие в сознании. Событие -- не то же, что вещь и не то же, что свойство. Свойство *пребывает* в вещи как момент, сторона интенционального единства, каким является вещь. Событие не пребывает в вещи, а *случается, происходит* с ней. Например, человек покраснел от смущения. Логически это значит - *произошло событие* = изменилось свойство (цвет) вещи (лица). Феноменологически *событие это то, что случается с вещью*. Типы возможностей чему-нибудь случиться с вещью достаточно ясно просматриваются. Вещь может *появиться* перед созерцающим Я (*возникнуть*), она может *исчезнуть* из интенционального поля Я (*перестать существовать* для меня). Интенциональное единство, коим является вещь, может *распасться* на несколько иных интенциональных единств (например, яблоко разрезали пополам, и теперь имеем две вещи, явленные сознанию, вместо одной). Вещь может *войти* в иное интенциональное единство (в другую вещь) как момент или часть. Например, три снежных шара разной величины «слепились» в снежную бабу. Наконец, к вещи *прибавилось*, или от вещи *отпало* какое-нибудь свойство. Итак, возникновение или исчезновение вещи, ее деление или объединение с другой, прибавление и убавление свойств - вот, собственно, возможные типы событий, понимаемых феноменологически. Они легко



интерпретируются на сферу эмпирически происходящего с эмпирически понимаемыми вещами.

### **5.5. Вещь, событие, свойство.**

Категория вещь/событие дает новое сечение универсума, поворачивает универсум новой стороной к мыслящему Я, отличной от стороны вещь/свойство.

Для явленных вещей событие определяется как нечто случившееся с вещью. Для мыслимых вещей требуется некоторое обобщение. Таким обобщающим понятием может быть *переход*. Переход не есть явленное, это мыслимое, обозначающее результат сравнения наличного феномена с бывшим и удержанным памятью. Событие есть переход от одного обстояния дел к другому обстоянию дел. Обстояние дел не обязательно должно быть данным созерцанию /то есть явленным/, но и данным мысли, то есть представленным.

Рассмотрим предельный случай мыслимых вещей - теоретические конструкты, например, физические и математические формулы, выражающие законы /Ex.:  $a+b=b+a$  или  $I=U/R$  (закон Ома)/. Будучи не созерцаемыми, а только мыслимыми, эти соотношения не претерпевают созерцаемых изменений, то есть, они как бы не подвластны категории вещь/событие. С ними как таковыми, ничего *не может случиться*. Как вещи /хотя и мыслимые/ они могут быть субъектами высказываний. Например, «Закон Ома не выполняется в вакууме между раскаленными катодом и анодом». Но подобные фразы не суть описания событий.

Воспользуемся идеей кластеризации. Выражение  $I=U/R$  имеет кластеризованный смысл вычислительной формулы, которая означает, что если нам известны две величины, то нам известна /потенциально/ и третья. То есть выражается *событие мысли в логическом пространстве*. Будучи делокализованным, это выражение может обозначать множество событий типа: «Если увеличить напряжение, увеличится сила тока», «если

снизить напряжение до нуля, сила тока также снизится до нуля» и т.п. Арифметическое выражение  $a+b=b+a$ , которое не предполагает никакого времени, может быть выражением события мысли в логическом пространстве-времени. Например: «Если мы обозначим выражение  $a+b$  через  $c$ , то выражение  $b+a$  также можно обозначить через  $c$ » или: «Если мы в выражении  $a+b = b+a$  правую часть перенесем влево от знака равенства, то справа от него должен появиться 0». Таким образом, теоретические объекты подпадают под действие понятия *перехода* и, следовательно, категории вещь/событие.

Идея события требует сравнения того, что *было* с тем, что *есть*, следовательно, не отделима от функционирования памяти, как бессознательного, сопряженного с сознанием. Два разных феномена не могут совместиться в одной точке здесь-теперь. Один из них должен быть в воспоминании, чтобы другой мог быть актуально. Только при этом условии в сознании имеется событие.

Понятие события сопряжено с *временем*. Описание события и не-события в этом смысле легко показать на примерах двух высказываний. «Мы договорились, что встретимся завтра в восемь» и «Когда я пришел к нему, его еще не было дома». В первом утверждается, что произошло событие договоренности. Это определено и ясно, ясность обусловлена использованием глагола в совершенном прошлом. То есть первое высказывание - высказывание *о событии*. Это не дескрипция события, так как о нем ничего не сказано, не указано никаких признаков, оно в суждении не занимает места субъекта. Говорится в этой фразе еще об одном событии - будущем: «встретимся завтра в восемь». Мыслится событие встречи, которое *должно* состояться. Глагол будущего времени тоже указывает на событие.

Вторая фраза имеет другую структуру. «Когда я пришел, его еще не было дома». Здесь не утверждается факт события, а описывается ситуация. В состав ситуации входит событие /«я пришел»/ и констатируется некоторое положение дел. Тут имеется имплицитное указание на не состоявшееся событие.

Категория вещь/событие, как и категория вещь/свойство, присутствует в дескрипциях. Логически и грамматически слово или слова, именующие событие, занимают *место предиката*. Необходимо иметь в виду, что то, что мы в эмпирическом мире называем событием, в логической структуре мышления может быть вещью. Например, «Великая французская революция». Эмпирически это, конечно, имя события, происшедшего когда-то. Но в высказывании «Великая французская революция была кровавой» подлежащее есть имя *вещи*, а не события. Эта вещь описывается, указывается ее свойство. Сама Великая французская революция в реальной истории, конечно, когда-то *случилась*. Но с мыслимым предметом «Великая французская революция» в нашем описании ничего не случается. Хотя могло бы и случиться, например, во фразе «Великая французской революция была забыта». Но именно с «вещью» это и случилось, что она была забыта. Логически высказывание о событии не отличается от высказываний о свойствах. Отличие только смысловое. Но этого достаточно, чтобы можно было говорить об иной общелогической (категориальной) структуре. Важно различать, когда речь идет о свойстве, то есть о чем-то *принадлежащем* вещи, и о событии, как о чем-то *случившемся* (случающемся) с вещью. Если на уровне обычных эмпирических вещей это не бывает проблемой, то не так дело обстоит в случае сложных систем и микроявлений. В описаниях микрочастиц непросто различить свойство и событие, потому что сами свойства реализуются через события, а события суть свойства.

Что, например, описывает уравнение Шредингера? Вообще говоря, *поведение* ансамблей элементарных частиц. Но в то же время и их коренные свойства. Сказанное кажется свидетельством того, что не правомерно выделять категорию вещь/событие, достаточно выделить категорию вещь/свойство. Но это не так, наоборот, пример доказывает важность различения. Ведь переводя с языка формул на язык словесной дескрипции, мы как раз и можем допустить ошибку, полагая, что уравнение Шредингера описывает свойство. Ситуация свидетельствует, что мы подошли к порогу таких объектов (вещей), где событие сущностно входит в свойство, оставаясь все же событием, отличающемся от свойств «в чистом виде» (например, от массы, спина и др.). Нельзя забывать, что речь тут идет ведь не о явленных вещах, а о мыслимых. Поэтому вещь как интенциональное единство лишь мыслимое единство, так что свойство и событие в своей мыслимости феноменологически неразличимы (имеют равное право мыслиться в вещи). Именно поэтому происходит как бы смешение. Но логически, то есть по категориальному смыслу, они различны.

Аналогичным образом дело обстоит в таких сложных системах, как организмы или социальные образования. Они по существу своему являются *процессами*, и в качестве таковых -мыслимыми, а не явленными вещами. Конечно, мы видим животное. Но в своем явленном виде оно принципиально не отличается от простой механической вещи. Тут свойства и события четко различаются. Одно дело «собака -рыжая», другое дело - «собака бежит». Две дескрипции очевидно различаются по категориальному каркасу. Но когда мы рассматриваем животное как теоретический биологический объект, имея в виду *закономерности* жизненного процесса, мы имеем дело с мыслимым объектом, мыслимой вещью-процессом. В силу процессуальности этой вещи, события

выступают в ней как свойства. Так, бытие системы кровообращения есть совокупность событий, но образует необходимое свойство теплокровного животного. Различать в рассудочных дискурсивных дескрипциях описания свойств и описания событий необходимо.

Вопросы для повторения

1. В чем состоит сходство и различие обыденного и феноменологического понимания вещи?

2. В чем состоит логический смысл слова «свойство»?

3. В чем заключается главная функция категории вещь/свойство?

4. Каков феноменологический смысл слова событие?

Задачи и упражнения

1. Является ли выражение «время пролетело незаметно» дескрипцией вещи, утверждением события или дескрипцией события?

2. Является ли словосочетание «полярный летчик» именем явленной или мыслимой вещи?

3. О какой вещи и каком свойстве говорится в выражении «Томск севернее Новосибирска»?

4. Является ли выражение  $2 \times 2 = 4$  вещью? Если нет, то почему? Если да, то какое событие может с ней случиться?

Литература

1. Буданов В. Когнитивная психология и когнитивная физика. О величии и тщетности языка событий //Событие и смысл — М., 1999.

2. Гиренок Ф. Археография события //Там же.

3. Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологии Книга 1. Общее введение в чистую феноменологию -- М., 1999.

4. Залевская А.А. Введение. Специфика психолингвистического подхода к анализу языковых явлений //Психолингвистические проблемы функционирования слова в лексиконе человека. -Тверь, 1999.

5. Куайн У. Вещи и их место в теориях // Аналитическая философия: становление и развитие. -М., 1998, с.с.302-342.

6. Уёмов А.И. Вещи, свойства и отношения. - М, 1963.

**Глава 6.**

## Категория существование/не-существование

### 6.1. Исходная интуиция существования.

Мы привычно мыслим одни предметы как существующие, а другие как не существующие. О существующем мы можем многообразно высказываться. Приписывание каких -либо свойств вещи, о которой известно, что она не существует, выглядит как бессмыслица.

Понятие существования анализировалось с античности, но было осознано *в качестве категории* лишь Кантом. Тем не менее, рефлексия этой категории следует начинать с античности, тем более, что сама категория существовала и отражалась в анализе таких философски важных понятий как *бытие, реальность, сущее, сущность*, являющихся дериватами этой категории.

Вместе с тем идея существования уже в античности представлялась труднодоступной пониманию, можно сказать, таинственной. В IV веке до н.э. софист-скептик Горгий отчетливо выразил это в своих парадоксах о существующем. Секст Эмпирик так описывает их: в сочинении «О не-сущем или о природе» «он скомпоновал последовательно три главы: первую - о том, что ничего не существует; вторую - о том, что если оно и существует, то оно непостижимо для человека: третье - о том, что если оно и постижимо, то уж во всяком случае не высказываемо и необъяснимо для другого» /Секст Эмпирик, т.1, с.73/.

Анализ этой категории затрудняют два обстоятельства: идущее с античности смешение идеи существования с идеей объективности и неразличение

вопросов, что такое «существовать» и как отличить существующее от не существующего (вопрос о критериях существования).

*Категория существование/не-существование обнаруживается в том, что в нашем сознании постоянно присутствует чувство «есть».* М. Хайдеггер выразил эту мысль так:

«Все, что достигает нас и чего мы хотим достичь, проходит через высказанное или невысказанное «есть» .. от этого нам нигде и никогда не уйти» (Хайдеггер, 1993, с. 361).

Это касается в первую очередь созерцания. В любом акте созерцания (видения, слышания, осязания, ощущения запаха и вкуса) мы имеем это невысказанное «есть», мы бессознательно *знаем*, что переживаемое нами - *существует*. Еще Давид Юм говорил об этом вполне решительно: «нет такого впечатления или такой идеи, которые сознавались бы или не вспоминались бы и которые мы не представляли бы существующими» /Юм, с. 161/.

В XX веке Э.Гуссерль формулирует мысль, которую он назвал «принципом всех принципов»:

«Никакая теория не может заставить нас усомниться в принципе всех принципов: любое дающее из самого первоисточника созерцание есть первый источник познания, и всё, что предлагается нам в «интуиции» из самого первоисточника /в своей настоящей живой действительности/, нужно принимать таким, каким оно себя даёт» /7, с.60/.

Описывая мировидение человека в естественной установке, он утверждал:

«Благодаря зрению, осязанию, слышанию и т.д. физические вещи, как-либо распределенные в пространстве, *попросту суть для меня здесь*, они, в буквальном и образном смысле, *наличны*» (7, с. 65).



То же можно сказать и о *переживании*. Переживание свидетельствует, прежде всего, о своем *собственном* существовании и существовании того чувства, которое переживается. Испытывая чувство любви, я с несомненностью «знаю», что *эта* (моя) любовь - есть. И думаю, что «любовь вообще» существует.

Не в меньшей степени это относится и к интеллигибельным (чисто мыслимым) вещам. *Интеллигибельные конструкторы* (например, числа, формулы), с которыми мы оперируем, также, пусть не высказанно, признаются существующими в тот момент, когда мы *имеем с ними дело*.

Правда, даже лёгкая рефлексия способна посеять сомнения. Такие сомнения Гуссерль называл *слепотой к идеям*:

«Слепота к идеям - нечто вроде душевной слепоты: вследствие предубеждения люди уже не способны достигать в поле своих суждений то, чем обладают они в поле созерцания. На деле же все и, так сказать, непрерывно видят «идеи» и «сущности», оперируют ими в своем мышлении» /7, с.58/.

Гуссерлевские «идеи» и «сущности» суть не что иное, как интеллигибельные объекты, о которых сейчас речь.

#### *6.1.1. Экзистенциальная пресуппозиция.*

В речи *не-существование* выражается *эксплицитно, отрицающими словами*. Фразы типа «этого не бывает», «жизни на Марсе нет», «она меня не любит» и т.п. опираются на категорию существование/не-существование *непосредственно*.

*Существование* утверждается как *непосредственно*, так и *неявным способом*. Фраза типа «Деньги у меня есть» - не что иное, как непосредственное утверждение существования (денег, которыми я сейчас располагаю).

Всякое высказывание, в котором явным образом утверждается существование или несуществование чего либо, является экзистенциальным, то есть суждением

существования. *Неявные же способы утверждения существования многообразны:*

А/. Всякая *номинация* (именование) подразумевает, что именуемая вещь существует. Не всякое имя означает *физически* существующую вещь. Например, имя «вечный двигатель» или «русский царь, скончавшийся в 2000 году» не означают никаких физических реальностей. Тем не менее, существуют *предметы мысли*, с которыми мы можем иметь дело, составлять из них дескрипции, вставлять их в умозаключения и т.п. Это - «мыслимые вещи». В дескрипциях и умозаключениях мы их не отличаем от имен, обозначающих нечто физически существующее.

Б/. Всякая *предикация* - не высказанное утверждение существования. Например, если мы говорим, что «розы приятно пахнут», то мы косвенно утверждаем, что розы существуют, так как не может пахнуть не существующая вещь. Идея, что не существующая вещь не может иметь свойств, обладает абсолютной априорной очевидностью. Феноменологически это связано с обстоятельством, описанном в предыдущей главе, что вещь, собственно, есть интенциональное единство феноменов-свойств.

Пункты А и Б конкретизируют общую мысль, формулируемую лингвистами:

«Референция обеспечивается всеобщим законом знаковости, проявляющимся в существовании молчаливого соглашения между членами языкового сообщества о том, что если существует слово, значит должен быть и объект, соответствующий ему» (Залевская А.А., с.55).

В/. Операции *умозаключения, доказательства*, связывая одни мыслимые вещи с другими, как бы еще более фундируют чувство существования того, о чем идет рассуждение, если только не доказывается не-существование.

Г/. Наконец, вообще любой разговор о чем угодно, если он не содержит прямого отрицания существования предмета этого разговора, косвенно *подразумевает* его существование. Фраза «Я завтра пойду в кино» основывается на невысказанной вере, что Я существую, кино существует, завтра будет существовать.

Для обозначения этой ситуации лингвистами введен термин «*экзистенциальная пресуппозиция*», который эксплицируется следующим образом:

«тема высказывания имплицирует (т.е. предполагает) существование своего референта ...нельзя утверждать или отрицать что-либо относительно того, что не существует. Такое условие осмысленного употребления высказываний называют пресуппозицией существования темы или экзистенциальной пресуппозицией» (Долинин, с.24).

Всё рассудочное мышление, как описательное, так и выводящее и доказывающее опирается либо на эксплицитную, либо на имплицитную предпосылку существования мыслимых в нем вещей (в широком смысле: это могут быть и интеллигибельные объекты, и свойства, и отношения, и события, и так далее).

## **6.2. История философской рефлексии С/не-С.**

### *6.2.1. Античность - первоначальный подход.*

Философская рефлексия идеи существования началась с введения в античной философии деления существования на *подлинное* и *неподлинное*. По мысли Демокрита, одно существует «по истине», другое же «в мнении». По истине существуют атомы, а цвета, запахи и пр. существуют в мнении, то есть неподлинно. Причина такого разделения в *смешении* существования с объективностью.

*Платон* высказывает логически ту же самую мысль, хотя и в другом контексте. Он пишет в «Тимее»: «для начала должно разграничить вот какие две вещи: *что* есть вечное, не имеющее возникновения бытие, и *что*

есть вечно возникающее, но *никогда не сущее*. То, что постигается с помощью размышления и объяснения, очевидно, и есть вечно тождественное бытие, а что подвластно мнению и неразумному ощущению, возникает и гибнет, то *никогда не существует на самом деле*» (Платон, с.469. - подчеркнуто мной. - А.К.). Значит, подлинное существование (существование «на самом деле») - это только существование вечного, умопостигаемого (у Платона это *идеи*). Чувственные вещи (подвластные неразумному ощущению) хотя и существуют, но не подлинно. Здесь налицо *противоположная* демокритовой *онтологическая* позиция, *но та же самая логическая* несуразность: в логическом смысле вещь либо существует, либо не существует.

Противопоставление подлинного и неподлинного существования в аспекте времени ярко представлено в следующем рассуждении Плутарха:

«Итак, что же действительно существует? Вечность не рожденная и не гибнущая, которой никакое время не приносит изменения. ... говорить о том, чего еще не было в существовании и о том, что прекратило уже существование, говорить об этом, что оно существует, нелепо и странно. ... Если изменения в природе изменяются изменениями времени, то окажется, что ничто в ней *не остается неизменным и вообще не существует*, а все рождается и гибнет в соответствии с длением времени. Вследствие этого нечестиво будет говорить о сущем, что оно было или будет. Ведь это какие-то отклонения изменения кажущегося постоянства, воплощенного в бытии.

Но Бог существует, и он существует вне времени от века неподвижно и безвременно, неизменно, и ничего нет раньше него, ни позже него, ни будущего, ни минувшего, ни старше, ни моложе него, но, будучи единым, Он вечен, наполнен одним настоящим, и *только*

*оно есть реально сущее, в соответствии с ним не имеющее ни рождения, ни будущего, ни начала, ни конца. /Плутарх, с. 92 /.*

Идея подлинного и не подлинного бытия (существования) характерна также и для восточной (индийской) философской традиции, причем это распространяется как на мир, так и на человека. Наблюдаемый мир - это майя, воображение, иллюзия, подлинное бытие за пределами этого.

Сохранилось это видение проблемы и в философии XX века. Например, М. Бубер, введя понятия Оно и Ты, говорит, что сфера Оно это сфера *мертвого* бытия, а сфера Ты это сфера *Настоящего*. Слова другие, но суть осталась. Бытие делится на настоящее и не настоящее (мертвое).

Живучесть этой идеи подтверждается также и некоторыми интенциями в современной науке. В. Гейзенберг, рассуждая об объектах современной экспериментальной физики (атомных процессах), говорит, что они реальны, но *не в такой степени*, как обычные вещи. «Они образуют скорее мир тенденций или возможностей, чем мир вещей и фактов».

Суждения подобные этим (как и в целом деление существования на подлинное и неподлинное) обусловлены недостаточной логической отрефлексированностью понятия, смешение вопроса о том, *существует ли* с вопросом о том, *как* существует. Разными могут быть *способы* существования, но всякое существование как таковое *логически одно и то же*. Понятие неподлинного существования не имеет логического смысла, если только не подразумевать под ним существование в субъективной сфере, что было бы смешением двух различных категорий.

#### *5.2.2. Анализ понятия существования Аристотелем.*

*Приближение* к логической трактовке существования можно зафиксировать в работах Аристотеля. Он

преодолеет *натурализм* и *физикализм* в понимании существующего. Физикализм понимает существование, как существование *физических вещей*. Аристотель решительно видоизменяет ситуацию. Существуют не только вещи, но и *свойства* и вообще

«самостоятельное существование в себе приписывается всему тому, что обозначается через различные формы категориального высказывания» (2, с.87).

С учетом аристотелевского списка категорий это означает, что существуют и количество, и отношение, и действие, и страдание, и место, и время - все это *имеет бытие* или *существование*. Каждая категория выражает некоторый «род бытия» и способ существования.

Аристотель выдвигает также идею бытия в действительности и *бытия в возможности*. Это еще дальше уводит его трактовку существования от обыденного понимания.

Третье важнейшее положение Аристотеля - принцип *относительности существования*: «одно и то же может вместе быть и существующим и не существующим, но только не в одном и том же отношении» (2, с.70). «Существует не просто то, что представляется, но то, что представляется - для того, кому оно представляется, сообразно воспринимающему чувству и в зависимости от условий, при которых оно представляется» (там же, с.73-74). Первое положение имеет общелогический смысл и выражает мысль об *онтологической относительности* существования. Вечный двигатель или круглый квадрат существуют в мысли, но не существуют физически. Пространственные границы существуют у физических макровещей, но не существуют у переживаний (например, у любви) и микровещей (например, квантов света). Обыденному сознанию приведенные примеры не кажутся убедительными и поэтому мысль Аристотеля непонятна. Например, пусть перед нами яблоко.

Существует оно или нет? Обыденному сознанию кажется, что ответ может быть только «да» или «нет», причем, первый ответ верен. Но если бы здесь присутствовал незрячий - *для него* это яблоко существовало бы? С точки зрения зрительного восприятия - нет. Но, скажут, если оно «вообще» существует, то он может его пощупать, а если «вообще» не существует, не сможет пощупать. Значит, есть некое существование «вообще», а не относительно меня. В этом рассуждении категория существования смешана с категорией объективного. Если яблоко *в данном отношении* существует объективно, то его можно пощупать, взять в руку. Но именно *в данном* отношении -применительно к возможности осязательного восприятия. Для этого должны быть определенные условия, например, чтобы незрячий смог до яблока дотянуться. Как раз об условиях существования в отношении субъектов говорится во втором из приведенных высказываний Аристотеля. В нем задается одно конкретное отношение: предмет — субъект восприятия (представления). Каким образом нечто предстает как существующее, зависит от условий, о которых говорит Аристотель. Современный отечественный философ В. Сагатовский говорит: любой конкретный объект существует в том множестве, элементом которого он является, и не существует в том, элементом которого он не является. Например, сочетание знаков «a man» существует *как слово* в английском языке и не существует как слово в русском языке. «Утверждение существования вообще, есть метафизическая бессмыслица» (Сагатовский, с.167). Один из крупнейших логиков 20 века Р.Карнап высказывает по существу ту же мысль, но в специфическом для современной логики виде. Он различает внешние и внутренние вопросы о существовании относительно некоторого языкового каркаса. (Под языком имеются в виду не только

естественный язык, но и разнообразные символические формализованные языки логики). Осмысленным является ответ лишь на внутренний вопрос (т.е. внутри некоторого языка и относительно него) о том, существует ли некоторый объект *x*. Внешний же вопрос, то есть безотносительно к какому-то языку является бессмысленным и осмысленный ответ на него невозможен.

*Указание на многообразие способов существования и утверждение идеи относительности существования, принадлежащие Аристотелю, выводят это понятие из чисто онтологомировоззренческих рамок и придают ему логический статус. В логическом аспекте понятия «существование» и «не-существование» противоположны и исключают друг друга. В то же время они не имеют смысла без отношения друг к другу.*

#### *6.2.3. Идеи Декарта.*

Две новые темы ввел в связи с идеей существования Р.Декарт (XVII век): тему *критериев* существования вообще и физического мира в целом в частности и тему *человеческого* существования (существования Я). Но Декарт не анализировал *категорию* существования, и само понятие брал, по-видимому, как интуитивно ясное. Вопрос «*что значит - существовать?*» не ставится.

#### *6.2.4. Идея Беркли.*

Такой вопрос в ясно отрефлексированной форме поставил английский философ Дж. Беркли (XVIII век), в чем его несомненная заслуга. На четко поставленный вопрос «что значит существовать?» Беркли дает четкий ответ: «*Esse is percipi*» -«существовать значит быть воспринимаемым». Его постановка вопроса означает, во-первых, *проблематизацию* идеи существования, вывод ее за пределы «интуитивно ясного». Во-вторых, попытку дать *общую* идею существования. Все это косвенно означает *выход к логическому* смыслу. Беркли, правда, этого не сделал, что очевидно из того, что его



определение «существовать» оставляет за пределами существующего отношения, идеи, микрочастицы и много другое, что не воспринимается и не может восприниматься.

Смысл его тезиса содержит два момента: с одной стороны в нем бесспорная мысль, что человек оценивает воспринимаемое как существующее, с другой -- весьма проблематичная мысль, что само восприятие и есть существующая вещь. Беркли привлекает к объяснению существования идею бога:

«вещи для нас начинают свое существование или создаются, когда бог повелевает, чтобы они стали доступны восприятию разумных тварей».

Без нее Беркли испытывал трудность в том, как различить действительность и иллюзии, галлюцинации и т.п.

#### *6.2.5. Кант о существовании.*

Важный шаг к пониманию категории существование/не-существование был сделан *Кантом*. Он включил понятие «существование» в свою Таблицу категорий, а именно - в группу категорий модальности: «*возможность* - невозможность, *существование* - несуществование, *необходимость* - случайность» (З, с. 175).

Будучи сциентистски ориентированным философом, Кант не мог обойти проблему, оставленную Декартом и Беркли - проблему объективного существования *внешнего мира*, которая осознавалась им как проблема существования вещей вне понятий и восприятий. В знаменитом Предисловии ко 2-му изданию к «Критике чистого разума» он писал:

«нельзя не признать скандалом для философии и общечеловеческого разума необходимость принимать лишь на *веру* существование вещей вне нас... и невозможность противопоставить какое бы то ни было удовлетворительное доказательство этого

существования, если бы кто-нибудь вздумал подвергнуть его сомнению» /З, с.101/.

Тем не менее, он твердо убежден в существовании внешнего мира. Основание этой убежденности он находит в том, что

«реальность внешнего чувства необходимым образом связана с реальностью внутреннего чувства как условием возможности опыта вообще».

Поэтому, говорит Кант,

«существование вещей вне меня .я сознаю с такой же уверенностью, с какой я сознанию свое собственное существование» /З, с.102/.

Таким образом, Кант как бы продолжает логику Декарта, но в ином, чем Декарт, направлении: если мое внутреннее чувство несомненно и с несомненностью свидетельствует о моем существовании, то, будучи неразрывно связано с внешним чувством /опытом восприятия вещей/, оно свидетельствует и об объективной реальности нашего опыта, противостоящей воображению и «выдуманым понятиям». Обусловленность опыта априорными категориями не означает, «будто . предметы суть лишь видимость», «я вовсе не утверждаю, что тела только кажутся существующими вне меня» /З, с.150-151/. Такова была, по мнению Канта, точка зрения Беркли, который «низвел тела до степени простой видимости» /З, с.152/.

Однако в этих рассуждениях нет и намека на обсуждение самой идеи существования, как логической, охватывающей многообразие существующего. Собственно категория обсуждается в другом контексте.

Кант использует понятия «существование» и «бытие» как *тождественные* и выдвигает относительно них свой знаменитый *тезис о бытии*:

«Ясно, что *бытие не есть реальный предикат*, иными словами, оно не есть понятие о чем-то таком, что могло бы быть прибавлено к понятию вещи. Оно есть только

полагание вещи или некоторых определений само по себе. В логическом применении оно есть лишь связка в суждении» (3, с.521).

(Анализу этого тезиса М.Хайдеггер посвятил многие десятки страниц, в том числе отдельную большую работу. Но чего нет в анализе Хайдеггера в интересующем нас аспекте - это внятного обсуждения идеи существования как логической категории).

*Реальный* предикат всегда есть определение, которое прибавляется к понятию субъекта и расширяет его. Например, в суждении «Золото тугоплавко» предикат «тугоплавко» является

реальным. Именно в этом смысле *бытие («есть»)* - *не реальный предикат*, так как «от добавления, что эта вещь *существует*, к ней ничего не прибавится» (3, с.522). То есть, узнав, что она существует, мы ничего нового не узнаем о ее свойствах как таковых. Пусть вы хотите купить дом и имеете его описание: его размеров, материалов, из которых он построен, его архитектурных особенностей, вида из его окон, цены, наконец. Вся эта дескрипция состоит из реальных предикатов и раскрывает нам - *каков* этот дом. Добавим к дескрипции «к тому же он существует». Увеличилось ли наше знание того, *каков* этот дом? Нет, конечно. Это тем более естественно, что экзистенциальная пресуппозиция предполагает, что раз дом описывается, значит, он существует.

Движение кантовской мысли к *логическому* пониманию существования состоит в том, что он не смешивает вопрос о том, *что* можно считать существующим, с *идеей* существования (бытия) вещи. *Существующее* это нечто как вещь, предмет, данный в восприятии. *Существование* же выступает в функции определения (предиката) этого нечто, но предиката не реального, то есть не расширяющего понятие этого нечто, не прибавляющее ему реальных свойств. В этом

смысле *существование нельзя рассматривать как свойство*, принадлежащее вещи. Утверждая о чем-нибудь по типу «X есть», мы *полагаем бытие* этого X как предмета *в отличие от нашей мысли о нем*. Утверждение существования выступает как логическая операция нашего мышления. Мысль утверждает или отрицает существование некоторого своего предмета, когда слово *есть* (существует) занимает место предиката в суждении. Здесь не раскрывается, *что значит «существовать»*, а лишь указывается, какое логическое значение имеет идея бытия как существования, и, соответственно, *что происходит в нашем мышлении*, когда мы употребляем слова *есть* или *существует*: мы полагаем вещь бытующей *не в качестве мысли*.

Кант ведет речь о бытии *«мыслимых предметов»*, поэтому возникает проблема *доказательства существования вне мысли*.

«Если бы речь шла о предмете чувств, -- говорит Кант, -- то я не мог бы смешать существование вещи просто с понятием вещи», «наше знание о существовании вещи простирается настолько, насколько простирается восприятие и его результат согласно эмпирическим законам» (3, с.285).

Именно поэтому, говорит Кант, объекты *чистого* мышления таковы, что «у нас нет никакого средства познать их существование», так как оно не будет эмпирически проверяемым: «хотя нельзя утверждать, что существование вне области опыта невозможно, тем не менее, оно /имеет характер/ предположения, которое мы ничем обосновать не можем» (там же).

Из этого рассуждения следует, что Кант *не достиг логической общности в понимании существования*. Категория существование/не-существование все же не была Кантом тематизирована в полной мере.

*6.2.6. Гегель о существовании.*

В иерархической системе Гегеля идея существования занимает определенную ступень. Вместе с тем, будучи многообразно связана с идеей бытия, она проходит через всю систему, начиная с чистого бытия и кончая объективностью понятия. В обоих аспектах существование выступает как логическая категория.

Началом системы логики у Гегеля является чистое бытие, причем начало продолжает лежать в основании всего последующего, т.е. идея бытия не остается где-то позади развертывающихся категорий, а постоянно внутри них остается как основание.

Под бытием как началом Гегель понимает простую идею «есть». Чистое бытие это просто «есть» без дальнейших определений, а чистое ничто просто «нет», также без дальнейших определений. «Есть» и «нет» -- это обозначения идей «существует», и «не существует». Следовательно, Гегель вводит в свою систему идею существования/не-существования, в качестве высшей абстракции. Здесь нет речи о существовании или не-существовании вещей или чего-то еще. Просто «существование». Просто «не-существование». Это чисто логические категории. Чистое начало логики.

Однако идея существования имеет у Гегеля и более узкий смысл. Он выделяет три вида бытия: непосредственное бытие; бытие, возникающее из сущности = существование; бытие, возникающее из понятия = объективность (4, с.573). Слово «существование» появляется лишь на ступени сущности, и здесь речь идет уже не чистой абстракции существования, а о существовании вещи. У Гегеля в «Науке логики» речь не идет о физической реальности, а исключительно о понятиях. Поэтому и разговор о вещи - это разговор о «мыслимой вещи». Мыслимая вещь вступает в существование в процессе снятия единства основания и условий. Исходным (абсолютным) основанием являются материя и форма, а условием -

непосредственное многообразное наличное бытие. *Снятие основания и условий в их единстве есть существование.* При этом, как указывает Гегель,

*«если имеются налицо все условия какой-нибудь мыслимой вещи, то она вступает в существование: мыслимая вещь имеет бытие ранее, чем она существует, а именно - она имеет бытие, во-первых, как сущность..во-вторых, она обладает наличным бытием или определена.. .с одной стороны, в своих условиях, а с другой - в своем основании»* (4, с.568 - 569).

Здесь Гегель *разводит* понятия «существование» и «бытие», придавая *последнему* более фундаментальное значение.

Рассуждения Гегеля - это *чисто логический* подход к идее существования. В них содержится попытка дать ответ на вопрос «что такое существовать?», исходя *не из опоры на чувственность* в духе Беркли или Канта и не из наивного чистого физикализма обыденного сознания. Ответ этот таков: существует *та* мыслимая вещь, которая имеет основание в виде материи и формы (понимаемых тоже чисто логически) и условия в виде чистого «есть». Само же это «есть» никак не экплицируется, принимается как чистая интуиция (хотя Гегель этого и не говорит). Понимаемое таким образом, существование определяет себя как *существующее* и как *вещь: существующее нечто есть некоторая вещь*. Вещью в гегелевском контексте может быть все что угодно -- и физический предмет, и живое существо, и теоретический объект, и мысль, и событие и т.д. Следовательно, существование мыслится предельно широко.

Тем не менее, сопряжение существования с наличным бытием, объективностью, как высшим типом бытия, с основанием в виде материи и формы, которое естественно и необходимо в гегелевской системе, приводит к возможным недоразумениям в связи с понятием бытия. В неявном виде у Гегеля присутствует

античная идея о подлинном и неподлинном существовании. Рассуждая о Платоне, Гегель критикует его критиков, полагающих, что *идеи* Платона «суть как бы существующие вещи, но существующие в другом мире», вне которого «находится мир действительности», обладающей «реальной субстанциальностью». Гегель с таким пониманием не согласен. Согласно его трактовке, платоновская идея есть *понятие* предмета. Отсюда вытекает собственное гегелевское понимание:

«лишь в своем понятии нечто обладает действительностью; поскольку же оно отлично от своего понятия, оно перестает быть действительным и есть нечто ничтожное; аспект осязаемости и чувственности принадлежит этой ничтожной стороне» /4, с.28-29/.

То есть чувственные вещи ничтожны и не обладают действительностью (в данном контексте -подлинным бытием). Конечное и материальное у Гегеля существуют неистинно. Это снижает статус идеи существования как выражающей *категорию* существования.

В критике гегельянства Л.Фейербах затрагивает и эту проблему. Он пишет:

«Мир дан нам не мыслью,... [а] жизнью, созерцанием, чувствами. Для абстрактной, только мыслящей сущности нет света, ибо у нее нет глаз, нет теплоты, ибо у нее нет чувств, у нее вообще не существует никакого мира, ибо у нее нет органов для его восприятия, вообще для нее *ничего существует*. Итак, мир дан нам только благодаря тому, что мы - не логические или метафизические сущности, что мы *другие* существа, что мы больше, чем простые логики и метафизики. Но как раз этот плюс представляется метафизику (Гегелю -А.К.) минусом.» (Л.Фейербах, т.2., с.443).

В этом рассуждении примечательна та мысль, направленная против Гегеля, что *вне и без чувственного отношения к миру мы не имели бы никакого чувства*

существования и ничего не знали о существовании / мира/.

#### *6.2.7. Марксистская позиция.*

В работах основоположников марксизма и в советской марксистской литературе существование в качестве *логической категории* не рассматривается (за исключением работы В.Н.Сагатовского).

Для Маркса существование эмпирически наблюдаемых объектов не является проблемой. Оно - исходная точка зрения, очевидная предпосылка теории. Второй тезис о Фейербахе дает абсолютно определенное указание на способ решения вопроса о существовании предметов мысли:

«Вопрос о том, обладает ли человеческое мышление предметной истинностью -- вовсе не вопрос теории, а *практический* вопрос. ...Спор о действительности или недействительности мышления, изолирующегося от практики, есть чисто *схоластический* вопрос» (Маркс, Энгельс, т.1, с. 383).

Часто это положение толковали лишь как утверждение о *критерии истины*, что истина проверяется практикой. Это верное, но ограниченное толкование. На самом деле здесь утверждается, что человеческое мышление имеет дело с *предметно-существующим*, и подтверждается это обстоятельство практикой, а не спекулятивными рассуждениями.

В онтологическом плане ведущей мыслью марксизма является утверждение, что *все, что есть, это материя или ее свойства*. «Мир есть движущаяся материя, в мире нет ничего кроме движущейся материи» - слова В.И.Ленина. Реальное существование материи - предпосылка всякой человеческой деятельности:

«Самой материи человек не создает. Даже те или иные производительные способности человека создаются человеком только при условии предварительного



существования самой материи» (Маркс, Энгельс.ПСС, т.2, с.51).

Но что значит «материя существует»? Такой вопрос не ставится и не обсуждается, как бы признается, что это очевидно. Правда, *косвенно* идея существования увязывается с идеей практики. *Практика образует границы реального мира*, с которым мы имеем дело, расширение практики означает расширение границ нашего мира. Энгельс говорил, что за границами нашего поля зрения вопрос о бытии является открытым. То есть косвенно утверждается идея относительности существования, в частности *относительности к человеку*.

В марксистских работах по логике и методологии науки достаточно активно обсуждался вопрос о существовании *теоретических* объектов (работы А.Ф. Грязнова, А.М. Мостепаненко, В.В. Чешева, Э. Чудинова и др.). Тем не менее, существование как *логическая* категория не рассматривалось, и это понятие в многочисленных «системах категорий» отсутствовало.

### **6.3. Экзистенциальный смысл существования**

Наличие идеи существования/не-существования в сознании людей и многообразных способов ее выражения в языке является эмпирическим фактом нашей языковой практики. Мы не можем этот факт элиминировать, не сказав всю нашу духовную жизнь и отношения в мире до неузнаваемости. В этом заключается *объективность* категории существование/не-существование. Что значит - *нечто существует?* Попытки дать *формальное определение* «существованию вообще» - тщетны. Существование - *первичная интуиция*, и заключается она *в ожидании возможной встречи*. Человек постоянно имеет дело с чем-то, что он называет другими людьми, землей, домами, лесом, вилкой и ножом и т.п. Все это и тысячи других «вещей» он считает существующими именно в том смысле, что если сейчас, в данный момент и в данном месте какой-то вещи он не имеет вблизи (не

наблюдает ее, не имеет с ней дела), то ожидает (если имя этой вещи появится в его сознании), что встреча с ней возможна. Мое *ожидание* встречи с некоторым названным нечто (хотя бы и полусознательное) означает мою экзистенциальную интенцию на то, что этот нечто существует. Психологи, в частности Ж.Пиаже, экспериментально показали, что в первые два года жизни у ребенка постепенно (в шесть стадий) развивается «фундаментальное свойство психики осознавать, что, пропадая из поля зрения, объект не исчезает бесследно». Это является естественнонаучным подтверждением правильности концепции ожидания как фундирования категории существование/не-существование.

*Мы не можем дать абсолютного ответа на вопрос, что значит «вещь существует», а только ответ на вопрос, что значит, что «мы считаем, что вещь существует».* Именно это и только это является логическим вопросом о существовании. *Ожидание встречи означает признание существования.* Большого в логическом смысле сказать нельзя. Но под *встречей* здесь должно понимать не только и не обязательно чувственную встречу типа «вижу». «Встреча» означает *вступление человека в экзистенциальную связь с любым нечто, любой онтологической природы.* Чувственное восприятие является только частным случаем такой связи. Если в моем сознании возникла мысль, и я начал ее «прокручивать» (например, мучительно вспоминаю дату какого-нибудь исторического события) - это *встреча с мыслью.* Если меня обидели неприятным словом - это встреча с *обидным словом* и с *обидой* как неким феноменом моего экзистенциального состояния. Если я решаю математическое уравнение - это встреча с ним. Словом, *то, с чем я фактически имею дело, и есть встреченное мной и существует для меня.* Оно может в

данный момент не существовать ни для кого другого (принцип относительности существования).

Здесь следует сделать важное замечание относительно того, как могла бы возникнуть идея /не категория!/ существования.

Феноменальный комплекс /=вещь/ имеет среди *ожидаемых* свойств «свойство» «исчезать». *Ожидание* исчезновения - источник *идеи* исчезновения, а отсюда - возникновение идеи несуществования. Несуществование, таким образом, определяется как ретенция неопределенного множества бывших, наличных и возможных /ожидаемых/ актов исчезновения. Возникает «нет». И в неразрывной оппозиции к этому «нет» возникает «есть». То есть «существует». Идея существования без оппозиции к несуществованию *возникнуть не может*. Если представить себе мир, в котором ничего не исчезает, в нем не возникнет идея существования. Поэтому, по-видимому, *базовой идеей* в этой паре является именно *несуществование*, а идея существования образуется путем отрицания отрицания в этом термине. «Есть» имеет смысл только в противоположности «нет», как и обратно. Так образуется категория.

Отсюда в частности следует вывод, что идея существования должна образоваться *позже* идеи *отрицания*. И это естественно. По-видимому, логические связки должны образовываться раньше абстрактных понятий вообще.

Таким образом, фиксация *исчезновений* и *появлений* феноменов ведет к формированию категории существование/несуществование и соответствующих идей. Но когда категория как таковая стала фактом структуры сознания, идея существования становится как бы исходной. Исчезнувший феномен *до* исчезновения *был* /существовал/, после исчезновения *перестал существовать*. Идея несуществования предстает теперь

как элемент *в горизонте существующего*. Этот внутренний парадокс ситуации является источником непрекращающейся дискуссии по поводу соотношения бытия и ничто. В свете сказанного разумно принять позицию, сформулированную М.С.Каганом:

«Для философского уmozрения исходным и базовым для всех других проблемных разделов является *онтология*, понимаемая, однако, не традиционно, по Пармениду, как «учение о бытии» и не «модернистски», по А.Н.Чанышеву, как «учение о небытии», а как исследование системы «бытие/небытие», в которой *взаимные отношения её подсистем являются взаимным превращением одной в другую*» (Каган М.С. // Вопросы философии, 2001, №6).

Это весьма справедливое методологическое представление, учитывая, что понятия «бытие» и «небытие» являются дериватами категории существование/несуществование.

*Для мира вещей, не обладающих сознанием, нет существования.* Лишь пробуждение сознания вызывает из небытия существование. Сказать, в каком смысле мир без сознания (если это имело место) существовал - выше наших языковых возможностей и нашего представления. Мы, конечно, верим, что мир существовал до нас, будет существовать без нас и т.п. (фундаментальное онтологическое убеждение). Но природа этой веры как раз и формируется через *ожидание встречи и имени дела* (то есть благодаря категории существования/несуществования).

*Феноменологически*, все, что есть в ипостасях сознания, *для меня существует -шзерцаемое, переживаемое и мыслимое*. Однако, «существует феномен» и «существует *вне феномена*, представленное в нем» -- это, конечно, разные утверждения. Первое лишь констатирует факт нашей уверенности в собственных наших состояниях. Второе -*фундаментальное*

онтологическое убеждение обыденного сознания и выражение определенной философской позиции (материализм, объективный идеализм).

#### **6.4. Проблема критериев существования**

##### *6.4.1. Экспозиция проблемы.*

Проблема критериев существования- это вопрос о том, при каких условиях мы, оценивающие, *считаем, что вещь существует*. При этом не исключается, что мы и ошибаемся. Когда возникает нужда в такой оценке? Существование чего-либо *является проблемой* лишь в некоторых *особых* случаях, когда оно оказывается *под сомнением*.

Это бывает возможно в разнообразных ситуациях. Бытовой пример: вы слышали стук в дверь, открыли ее, но никого за дверью не увидели. Возникает вопрос: *был ли тот, кто стучал, был ли реальный* (физический) *стук* или это была слуховая галлюцинация? Научный пример. Астроном наблюдает новое небесное тело и, естественно, полагает, что открыл нечто существующее, но ранее не наблюдавшееся. Другой астроном в указанном месте никакого тела не обнаружил, не наблюдает. Вопрос: существует ли *на самом деле* (то есть вне акта наблюдения) то, что наблюдал первый астроном?

В подобных ситуациях встает *вопрос о критериях*, согласно которым мы признаем нечто существующим.

При этом следует различать вопрос о существовании некоторой поименованной и описанной вещи «вообще», в том смысле, что она существует *где-то и когда-то, то есть ее существование не определено по месту и времени*, и вопрос о существовании поименованной и описанной вещи *здесь и теперь*. Так, вопрос о том, существуют ли атомы - вопрос об их вообще-существовании, а вопрос, существуют ли атомы, скажем, свинца в данном образце какого-то минерала - это вопрос второго рода. Но может быть и промежуточный

вопрос: существуют ли атомы свинца, обнаруженные в данном образце, в данном минерале «вообще», то есть в любом его куске. Первый вопрос является по существу философским, третий - научным, а второй - либо обыденно-технологическим, либо промежуточным при исследовании научного вопроса.

Применительно к теоретическим объектам можно спрашивать только о существовании «вообще».

Нужно различать *проблему критериев* существования, являющуюся темой учения о категориях и логики науки, и вопрос о существовании того или другого объекта, который может встать перед человеком в обыденной жизни или в конкретной ситуации в науке. В обоих случаях речь идет о некоторых *интеллектуальных* операциях с *именами* вещей, с *поименованными вещами*. Рассматривая проблему критериев существования, надо различать *два типа «поименованных вещей»*: «поименованные *явленные* вещи» и «поименованные *мыслимые* вещи». Это соответствует двум типам вещей, описанных в предыдущей главе.

Под поименованными *явленными* вещами будем понимать феномены созерцания и переживания, имеющие названия, например, яблоко, дом, облако, страх, боль и т.п.

В *мыслимых* поименованных вещах выделим три группы:

1. вещи, мыслимые как *в принципе доступные* созерцанию, например, русалка, снежный человек, НЛО, обратная сторона луны, молекула и т.п;

2. вещи, мыслимые как физически существующие, но в принципе *не доступные* непосредственному созерцанию, например, кварки, мезоны, поле тяготения, электростатическое поле, черная дыра и т.п.;

3. чисто интеллигибельные объекты, которые и не мыслятся как чувственно существующие, например, число, бог, дух, аттрактор, трансценденция, бытие и пр.

#### *6.4.2. Критерии существования явленных вещей.*

Феномен созерцания это факт видения, слышания, осязания и т.д. какой-нибудь вещи, предмета, состояния, свойства, движения и т.п. Сам феномен существует в наиболее очевидном и первичном смысле, он *есть* в том смысле, что переживается мною. Гуссерль называл это *данным из первоисточника*:

"Обладать чем-то из самого первоисточника, попросту созерцая его, «замечать» и «воспринимать» - одно и то же» (7, с.26).

Феномены созерцания суть первоисточность, с которой начинается наше отношение к миру. Разделив восприятия на имманентные и трансцендентные, Гуссерль утверждает:

«Любое имманентное восприятие с необходимостью ручается за существование своего предмета» (7, с.100).

Под *имманентным* восприятием он имеет в виду переживание как таковое вместе с переживаемым им содержанием. Если же полагается, что то, что дано в восприятии, есть *образ* внешней вещи, то это -- *трансцендентное* восприятие, и существование *воспринятого* теоретически может быть *поставлено под сомнение*:

«Сущностный закон гласит: *существование вещи не требуется данностью с необходимостью*» (там же, с. 101).

Здесь возникает *проблема* существования данного в созерцании *вне и за пределами* этого созерцания. Вопрос о существовании касается в этом случае не феномена как такового, а относится к его содержанию и заключается в следующем: «Существует ли то, что представлено в феномене, за его пределами, как нечто от него не зависящее, ему предшествующее и являющееся источником для содержания феномена?».

В обыденной жизни мы привычно считаем, что *восприятию* соответствует *воспринятая вещь*, свойство и т.п., а *вспоминаемое* и *воображаемое* не имеют такого внешнего источника в момент воспоминания и воображения. Кроме того, нам известно, что бывают иллюзии, галлюцинации и т.п., которые в качестве феноменов существуют как разновидности болезненного или больного воображения. Значит, вопрос о критериях существования превращается в вопрос о критериях различения *реального* восприятия и воспоминаний, воображений, иллюзий, обманов зрения и слуха, галлюцинаций, миражей, снов и т.п.

Такие критерии выработаны в философии, в логике и методологии науки. Они следующие.

1. Феномен *восприятия* является *устойчиво повторяющимся*: взглянув в определенном направлении, я вижу некую вещь, отвернувшись и снова взглянув, снова вижу и т.д. То, что не удастся *устойчиво* созерцать, ставится под подозрение с точки зрения вопроса о его существовании.

2. Возможность воспринимать предмет созерцания различными (лучше всего - всеми) органами чувств. Если некую вещь мы не только видим, но слышим ее звучание, осязаем ее, ощущаем ее запах и т.д. мы более уверены в ее существовании. На это условие указывал еще Декарт. Его можно назвать *условием комплексности*.

3. *Непрерывность* восприятия, его *связь* с другими восприятиями, памятью и разумом, на что также указал Декарт. Все это имеет место и в стихийно-интуитивном ощущении существования, и в рефлексивном (в науке) обсуждении вопроса.

4. *Интерсубъективность* созерцания: то, что созерцаю я, могут созерцать (и созерцают) другие. На этом базируется такое важное требование эмпирической науки, как *проверяемость* научного опыта, эксперимента, наблюдения. Правильно построенное научное



исследование должно точно и строго описывать условия наблюдения, параметры и условия экспериментальной установки и так далее. Это необходимо для того, чтобы другой исследователь мог *повторить* наблюдение или эксперимент, чтобы наблюдать то, что наблюдал «первопроходец».

5. *Свидетельства* других людей. Если вы, например, наблюдаете нечто странное (например, летающую тарелку), но при этом раньше слышали об этом от других людей, то вы можете и поверить, что вас не обманывают ваше зрение и игра вашего воображения, и объект действительно существует. *Мы признаем существование многих вещей исключительно потому, что нам об этом кто-то когда-то убедительно рассказал.* Попросту верим. Подавляющую часть вещей, в существовании которых мы не сомневаемся, мы никогда не имели в опыте собственного созерцания.

Существенно не упустить очень *важное обстоятельство*: если нам *не удастся* созерцать какую-нибудь вещь, это не является доказательством ее несуществования.

*Второе чрезвычайно важное обстоятельство*: не только разовое созерцание не является окончательным доказательством существования созерцаемого, но и наличие *всех* перечисленных выше условий тоже *не является абсолютной гарантией*. Оно только обеспечивает *максимально возможную степень вероятности*, полноту нашей уверенности. В науке подтверждение существования созерцаемого объекта часто проверяется весьма длительно и многообразными способами и приемами в рамках описанных критериев. Неоднократность и разнообразие проверок является единственной гарантией. Она не абсолютна, но других не существует.

Итак, критерии существования созерцаемого следующие:

- повторяемость и возможность непрерывности созерцания (принцип непрерывности существования),
- комплексность созерцания (принцип многообразия свойств существующего),
- интерсубъективность (принцип доступности существующего многим субъектам созерцания),
- свидетельства других людей (принцип объективности существования).

Специальным является вопрос, считать ли явленным лишь *непосредственно* явленное, без участия приборов, или также и явленное с их помощью, например, с помощью микроскопов, телескопов, усилителей звука, эхолотов и т.п. В обыденной жизни этот вопрос не особенно актуален, чего не скажешь о научном познании. Ведь сам прибор может быть источником иллюзий, так что происходящее в приборе можно принять за происходящее в природе. Поэтому, конечно, явленное через прибор требует еще и дополнительного теоретического обоснования, в частности и теорией прибора. Первое принципиальное требование: различать приборы, которые показывают вещь «как таковую» (скажем, увеличительное стекло или подзорная труба, или слуховой аппарат, усиливающий звук) и приборы, несущие частичную информацию от объекта (например, спектрометр или электрокардиограф, которые, хотя и дают видеoinформацию, но не показывают «картинку» вещи). Но и приборы, «просто» усиливающие орган чувств, например, микроскоп, могут менять познавательную ситуацию: одно дело рассматривать мелкий кристалл вещества под лупой и другое дело - под электронным микроскопом, который показывает атомную структуру этого кристалла. Явленное будет различным и встает вопрос о соотношении двух явленных вещей. Это особая и сложная проблема.

#### *6.4.3. Критерии существования мыслимых вещей.*

*А/. Первая группа мыслимых вещей: не встречающиеся, либо встречающиеся в наблюдении редко, но в принципе доступные созерцанию. Например, русалка, кентавр, снежный человек, шестипалая человеческая рука, летающая тарелка (в смысле НЛО) и т.п. Для этой группы необходимо, прежде всего, иметь описание, указание на свойства, доступные созерцанию. Когда такое описание есть, вопрос решается просто: необходимо иметь их в созерцании и применить все критерии существования для предыдущей группы.*

Кроме того, здесь используется новый в сравнении с критериями явленных вещей, критерий. Он имеет чрезвычайно важное теоретическое и практическое значение. Это утверждение существования *по явленным следам*. На него обратил внимание еще И.Кант:

«если вещь находится в связи с некоторыми восприятиями согласно принципам их эмпирического связывания... то существование ее можно познать также и до восприятия ее, стало быть, до некоторой степени а рпоп». Например, «воспринимая притягиваемые опилки, мы познаем существование проникающей все тела магнитной материи» /3, 285/ Всякая существующая физическая вещь (а речь идет именно о предположительно физических вещах) взаимодействует с другими вещами, оставляя на них следы. В том числе, не созерцаемая нами вещь может оставлять созерцаемые (явленные) следы, как свидетельства своего существования. Принципиальная новизна этого критерия заключается в том, что утверждение существования опосредуется, некоторым предварительным знанием в форме «если.то». Например, зная, что сильный ветер может ломать ветви деревьев, и, увидев утром множество сломанных ветвей тополя, вы заключаете, что ночью был сильный ветер. В основе вашего вывода лежит знание в форме: «если бывает сильный ветер, то ветки тополей ломаются». В науке

роль такого предварительного знания играет теория или какое-то отдельное теоретическое допущение.

При соблюдении требований логики критерий «следы - свидетельство существования» вполне корректен. Именно на этом строится метод гипотез *ad hoc*. Гипотеза *ad hoc* это всегда *предположение о существовании* некоторого объекта на основе истолкования чего-то наблюдаемого в качестве *следов* не наблюдаемого, но предположительно существующего. Например, факты горения привели к мысли, что в вещах есть особая составная часть, *флогистон*, «начало горючести», выделение которой и есть горение. Это - типичная гипотеза *ad hoc*. Гипотеза *ad hoc*, однако, может и подтвердиться и не подтвердиться дальнейшими исследованиями (последнее случилось с теорией флогистона).

Утверждение существования на основании следов чревато возможностью логической ошибки. Если нам известно, что такое-то явление вообще существует и характер его следов тоже известен, то проблемой является, существует ли это явление в данном месте в данное время. В этом случае обнаружение его следов будет достаточным основанием для утверждения, что это нечто здесь *есть*, например, что рыси водятся в этом лесу или такое-то вещество входит в состав находящегося в нашем распоряжении минерала. Но если, например, уфологи, наблюдая пока не объясненные явления, истолковывают их как следы инопланетных кораблей и видят в этом доказательство существования таких кораблей - они совершают логическую ошибку. В качестве аргумента приводится положение («это - след инопланетного корабля»), само требующее доказательства.

Итак, существование объектов /мыслимых вещей/ первой группы *можно* утверждать по следам, но в

конечном счете ориентация всегда - на фактическое обнаружение в созерцании.

*Вторая группа мыслимых вещей - это вещи, мыслимые как физические, но по известным нам законам природы таковы, что мы в принципе не можем их наблюдать непосредственно, то есть они никогда не предстают перед нами как феномены созерцания. Наиболее серьезные проблемы здесь связаны с физикой микромира и космологией. Именно в этих областях наука постоянно ставит вопрос «существуют ли объекты, знанием о которых она является, а если существуют, то, как они существуют» (А.Ф.Грязнов)*

Подобные мыслимые вещи появляются в нашем сознании в результате действия нашей способности воображения. Они являются конструктами, созданными нашим интеллектом. В силу этого такие мыслимые вещи, как атом, элементарная частица и т.п. даже в научном сознании вызывают сомнения. Например, крупный физик начала XX века Эрнст Мах отрицал реальное существование атомов, считая, что атомы - лишь удобные математические фикции.

Для подобных объектов критерием существования являются *только явленные следы*. Сами эти объекты рождаются в качестве мыслимых вещей двояким образом. Одни, как позитрон, нейтрино, кварки рождаются на кончике пера как интерпретация математических описаний уже известного. Другие, как, например, гелий в химии, в качестве гипотезы ad hoc. Отсюда и критерий: *если предположенный объект обнаруживает в соответствии с теорией наблюдаемые следы своего действия, он полагается существующим*. Например, о существовании элементарных частиц свидетельствуют треки (следы) в камере Вильсона. Собственно, только фотографии этих треков суть явленные вещи. Все остальное достраивается нашим интеллектом в виде теории (включающей

математический аппарат). Правда, в случае столь серьезных объектов критерий обычно расширяется в сферу практических и конструктивных процессов. Правильность предположения о существовании атомов особенно убедительно доказывается тем, что работают атомные электростанции, взрываются атомные бомбы и т.п.

*Третья группа* поименованных мыслимых объектов - *чисто интеллигибельные объекты*, то есть созданные мыслью и не мыслимые в качестве физических. Их важнейшее свойство заключается в том, что они существуют *в единственном числе*. Именно эта мысль содержится в высказывании Канта:

«Если предмет показан нам несколько раз, но всегда с одними и теми же внутренними определениями (*qualitas et quantitas*), то, как предмет чистого рассудка, он всегда один и тот же, и он есть только одна вещь (*numerica identitas*), а не много вещей» (3, с.316).

В характеристике подобных мыслимых вещей уместно использовать две идеи Э.Гуссерля. Одна из них утверждает *неотъемлемость* идеи существования от таких вещей:

*«несуществование /или, скажем, возникающее впоследствии убеждение в*

*несуществовании/ 'самого' представляемого или мыслимого объекта не может отнимать представляемого у самого представления... не может отнимать то, что, так или иначе, осознается в нем. » /7, с. 201./.*

То, что представлено или мыслится и есть мыслимая вещь, которая в своем бытии неотделима от интенционального акта, и неустранима из него. В этом смысле она *существует как нечто особое*, отличное от самого акта. Ее можно мылить не существующей физически, но нельзя мыслить не существующей вообще.

Вторая мысль непосредственно формулирует критерий существования «логических предметов»: «.в

сфере логической, то есть в сфере высказываний, «истинно» или

«действительно» *быть* и «*быть разумно подтверждаемым*» *обретаются в корреляции*» /7, с.293/. Если эту мысль Гуссерля высказать более решительно, она означает, что для интеллигибельных объектов «быть» /= «существовать»/ означает *быть разумно подтвержденным*.

Но что это значит? И о каких объектах вообще идет речь?

Примеры таких вещей - математические объекты: числа, прямые и кривые, логарифмы, синусы и косинусы, топологические пространства и т.п. - можно взять *любое* математическое понятие. Мы можем видеть *цифру* 5 и слышать *звук* «пять». Но и то и другое - не число, а *имена* числа, вполне физические вещи (звук и краска на бумаге). А как же существует *само* число? Что означает фраза «числа существуют»? Каковы критерии признания чисел (вообще чисел и того или иного конкретного числа) существующими?

Хотя подобные мыслимые вещи *не существуют физически*, но, поскольку они имеют имена, *мы можем иметь с ними дело*, имея дело с их именами. А это (имение дела) и есть самый общий экзистенциальный признак существования. Но не являются ли имена чисел пустыми словами, ничего не называющими?

Рассмотрим пример. Мы говорим, что в натуральном ряде чисел между числами 4 и 6 *существует* простое число /5/, а между числами 8 и 10 *не существует* простых чисел. Что это значит? То, что законы формирования натурального ряда таковы, что обнаружить простое число в первом случае можно, а во втором случае - нельзя. И, соответственно, с простым числом большим 4-х и меньшим 6-и *мы можем иметь дело*, а с такой мыслимой вещью как «простое число между 8 и 10» - не

можем. Это и означает, что первое существует, а второе нет.

Сказанное о числе целиком относится к любому другому математическому объекту. Все они суть идеализированные понятия, интеллигибельные конструкторы, но мы говорим об их существовании *вне мысли* в том смысле, что существует возможность их воспроизвести в мысли тогда, когда этого потребует та или иная ситуация дискурса .

Это относится и к другим идеализированным понятиям, например, «центр тяжести» в механике или «идеальный газ» в химии. Ни то, ни другое мы не можем иметь в созерцании. Они существуют как идеализированные *понятия*, имеющие смысл лишь в некоторой теоретической системе, и только в этой системе существующие.

Специфической мыслимой вещью является «Бог». С точки зрения рассудочных категорий он во многих отношениях мыслится как «вещь» противоречивая. Самое главное противоречие состоит в признании за ним качества духовности и идеальности в противовес физичности, но в то же время и способности к воздействию на физическое. В этом смысле его скорее надо отнести к объектам второй группы, нежели к чисто интеллигибельным. Поэтому и критерии его существования, при таком понимании, не специфические, а вполне обычные. Христиане этим критерием в своих практических рассуждениях именно и пользуются, начиная с Евангелия. Ученики Христовы требовали от него чуда как доказательства его божественности. В логическом смысле это как раз требование *судить по следам*: поскольку чудо может совершить только Бог, и если чудо есть, Христос - бог. Такова *логика* проблемы.

Но сам Иисус настоятельно просил, чтобы уверовали в него без всяких доказательств, что больше



соответствует духу и смыслу религии. Если Бог существует, то способ его существования иной, нежели способ существования явленных вещей и всех трех типов мыслимых вещей. Этот вопрос не укладывается в логику рассудочных понятий и поэтому не решается путем рациональных рассудочных рассуждений. Вера здесь практически единственный источник нашего убеждения.

*Общий критерий существования чисто интеллигибельных объектов таков: их разумно признавать существующими, когда их имена образуют связную непротиворечивую теоретическую систему, в которой каждый объект занимает определенное функциональное место, когда все ментальные действия с ними мы можем проводить согласно устройству и правилам этой системы.* (Так и делают в науке). Интеллигибельная мыслимая вещь должна мыслиться *непротиворечиво* и непротиворечиво же *включаться в непротиворечивую теорию*. Здесь наиболее очевидным является принцип относительности существования: бессмысленно требовать, чтобы интеллигибельный объект существовал, где бы то ни было, за границами той интеллигибельной системы, в которой он конституирован.

Еще раз напомним, что определить (описать), что значит «существовать» безотносительно к чему бы то ни было, - невозможно. В объективном плане существующее может воздействовать на другое существующее, но это не означает, что существование и есть эта способность. У всякого существующего неопределенно много свойств и способностей. Воздействовать на что-то - одна из них, но она не тождественна самому факту существования. В субъективном плане существование *для нас* означает (для нас же) *возможность нашей встречи и имения дела с тем, что мы полагаем существующим*. Признание нами чего-то несуществующим означает, что у нас нет ожидания встречи с ним. Но, конечно, как

существование, так и несуществование объективны в том смысле, что *как ожидание встречи, так и отсутствие такого ожидания вовсе не детерминируют факт существования или несуществования*. Ожидаемое можем не встретить никогда, а не ожидаемое может вдруг появиться в нашем опыте. Это касается как физических вещей, так и интеллигибельных объектов, правда, последние (особенно теоретические объекты) не могут появиться без наших усилий.

#### *6.4.4. Критерии несуществования.*

Мы не ожидаем встречи с несуществующим, но как доказать, что поименованный объект *не существует*?

Сделать это определенным образом можно только для *теоретических* объектов. Теоретический объект не существует в данной теоретической системе, если он ей противоречит. Относительно всех иных внутренне непротиворечивых объектов доказать можно только их несуществование *здесь и теперь*, при этом имея ввиду очень узкое *здесь* и очень узкое *теперь*. Например, можно, конечно, доказать что в данной небольшой рощице, которую можно обойти вдоль и поперек за короткое время, нет белых грибов. Но таким «прочесыванием» нельзя доказать, что их тут вообще нет в смысле «не бывает». Общим же логическим критерием несуществования объекта *N* *здесь и теперь* является доказательство *существования здесь и теперь* факторов, исключающих возможность существования *N*. Например, в вакууме не существуют живые существа, использующие для поддержания жизни потребление кислорода. Из тезиса и примера видно, что, во-первых, доказательство несуществования всегда есть задача в широком смысле логическая. Во-вторых, она всегда «завязана» на сегодняшний уровень знания и поэтому не дает абсолютных решений. Несуществование никаким образом не связано с невосприимчивостью, и в этом его отличие от существования.

## **6.5. Понятия, сопряженные с категорией С/не-С.**

*Оптические и онтологические термины (реальность, сущее, сущность, бытие) семантически связаны с категорией «существование/несуществование» и сформировались в связи с ней. В них на уровне философской рефлексии осмысляются модусы существующего, не существующего, существования и несуществования. Как они коррелируют с рассматриваемой категорией?*

### *6.5.1. Существование/несуществование и бытие*

*«Бытие» - по характеристике Гадамера -- «верховное философское понятие». «Бытие» может выступать в предложении в функции предиката /тогда оно утверждает существование предмета высказывания/, либо в функции субъекта (подлежащего). В этом случае возникает гипостазирование слова «бытие», о самом «бытии» начинают думать (и говорить), что оно *есть*. Оно начинает мыслиться как некое *нечто*, о котором что-то может быть сказано (когда мы говорим нечто подобное фразам «бытие есть то-то и то-то, является таким-то, обладает таким-то качеством»). Этот смысл становится актуальным с знаменитого парменидовского тезиса «есть, собственно, бытие, а небытия нет». «Бытие» становится философским термином.*

*Будучи гипостазированным, новое понятие задает вопрос о своем месте в описании мира -это и есть «проблема бытия», которая в философии обсуждалась веками. При этом далеко не всегда ясно осознавалось наличие в этой «проблеме» совершенно разных вопросов: /1/ что такое вообще бытие -- в смысле, что вообще значит «быть» и /2/ «какое» оно, бытие, как оно выполняет свою основополагающую функцию. Рассматривая бытие как нечто существующее, мы не располагаем большими возможностями мыслить, как оно существует. Таких возможностей только две: либо оно существует как нечто отдельное от другого*

существующего, не совпадая с ним, либо «внутри» сущего (существующего) как общее в нем.

По характеристике Хайдеггера, под бытием понимали Единое, Идею, Логос, Сущность, Знергейю, Субстанцию, Волю к власти, Дух, Бога, Материю. Несмотря на *разнообразие* конкретных представлений, во всех них имеется общее логическое содержание: всё названное выступает как *основа*, которая фундирует сущее. Но тем самым само существующее распадается на два типа - подлинное и неподлинное, что является как уже сказано, логической бессмыслицей. Возникает идея «самого сущего из всего сущего» (Хайдеггер, с.360), что особенно явственно в идее Бога. Но в *логическом смысле сущее (существующее), не может иметь степеней*, так как категория делит универсум лишь надвое: существующее и не существующее.

Логически очевидно, что основание, *отличающееся* от того, что оно обосновывает, как бы оно ни называлось, под каким именем ни мыслилось, должно предстать как единое, неизменное (неподвижное) и бесконечное. Почему? По той простой причине, что оно есть основание для *сущего*, которое всегда нами созерцается и мыслится как *многообразное, изменчивое и конечное*.

Если бы основание было таким же как обосновываемое, то есть многообразным, изменчивым и конечным, оно ничего бы не обосновывало, а просто слилось бы с потоком феноменов сущего. Основание по определению есть *не обоснованное*. А это отрицательное понятие, равносильное небытию. Образование понятий через отрицание ведет к многим недоразумениям и философским псевдопроблемам, как и в данном случае. Обоснование многообразия, изменчивости и конечности сущего единым, неизменным и бесконечным - *невозможно рационально мыслить*.

Вторая возможность реализуется в идее субстанции в гегелевском понимании. Субстанция у Гегеля не

существует вне своих акциденций и отдельно от них. (Под акциденциями он имеет в виду «сущие или для-себя сущие нечто, существующие вещи с многообразными свойствами» и т.п.). В этом смысле она есть лишь их внутреннее. Но для Гегеля субстанция не есть *подлинное* бытие, а лишь *ступень* самопознания вечной идеи, как и прочие категории. Вначале субстанция определяется Гегелем весьма похоже на «главное» бытие: «как окончательное единство сущности и бытия она есть бытие во *всяком* бытии». Но следующее пояснение меняет картину: «она не есть ни нерerefлектированное непосредственное, ни нечто абстрактное, стоящее позади существования и явления, а есть сама непосредственная действительность... как в-себе-и-для-себя-сущее *устойчивое наличие*» (4, с. 671).

Можно сказать: субстанция, по Гегелю, это не отдельное сущее, но и не теоретический объект. Это выражается анализом соотношения субстанциальности и акцидентальности:

«Движение акцидентальности есть *деятельность* субстанции как *спокойное выплывание ее самой*. Переводя возможность в действительность с ее содержанием, она проявляет себя как *творящую мощь*, а возвращая действительное в возможность, она проявляет себя как *разрушающую мощь*» (4, с. 672).

Идея субстанции как мощи противостоит у Гегеля классическим представлениям о субстанции как тождественного с самим собой в-себе-и-для-себя-сущего-бытия и субстанции как тотальности акциденций. Как мощь она есть нечто опосредующее, так что она есть

«*необходимость, положительное упорное пребывание* акциденций ... в их устойчивом наличии» (4, с. 673).

Что же мы имеем в итоге? Гегель очевидным образом отвергает идею бытия как основания в классическом понимании и мучительно ищет *диалектического* решения

проблемы множественности сущего. Но, конечно, тоже не находит, так как, в силу сказанного выше, это вообще неразрешимая задача.

Говоря вообще об источнике отмеченных трудностей и проблем, следует указать на сам источник идеи «бытие» - гипостазирование. Оно не всегда правомерно. У.Куайн задается следующим вопросом:

«Требуется ли каждое имя существительное некоторого множества денотатов? Конечно, нет, субстанциация глаголов часто является не более, чем стилистическим приемом. Наличие тел принимается; именно они, прежде всего, и главным образом являются вещами. Сверх этого имеется последовательность все более отдаленных аналогий. Разнообразные выражения используются способами, более или менее параллельными способам употребления терминов для обозначения тел. И более или менее утверждается существование соответствующих объектов.» / Куайн, с.329/.

Именно это произошло с греческим глаголом  $\sigma\upsilon\upsilon\alpha\tau$  /stvat/ и русским эквивалентом «быть». «Бытие» как субстанциация глагола «быть» не обязательно требует денотата и потому высказывание «существует бытие» бессмысленно.

Выход из границ обыденного языка породил онтологическую проблематику, связанную с термином «бытие». В греческом это произошло по законам греческого языка. *ον* - это просто причастие настоящего времени среднего рода от *εισ*, то есть в буквальном смысле «существующее», как например, во фразе «существующее положение дел». *То* (греч.)-указательное местоимение среднего рода, прибавление которого к слову любой части речи /или даже к словосочетанию/ превращает его в существительное. Именно поэтому *то он* означает уже «сущее», у Платон и Аристотеля - подлинно сущее, подлинное бытие.

Можно представить, что идея бытия образуется посредством особого категориального перехода (см. гл. 2), который можно назвать *гиперобобщающим скачком*. Схема этого скачка и одновременно собственно смысла самого “бытия”, показывает, что “бытие” является дериватом не только категории существование/несуществование, но и категории “вещь”.

Гиперобобщающий скачок от *вещи* к *нечто*, к *ничто*, к *всё*, к *это* таков

Это

t

Нечто ◀- вещь\_всё

/локализованное и ограниченное присутствие/

l

Ничто

Схема показывает, что бытие в мысли определяется как нечто, как всё, как это, как ничто.

*Это* - интеллигибельный жест-указание, именующий любую определенную явленную и мыслимую вещь. *Нечто* - имя любой неопределенной вещи. *Все* - имя любого определенного или неопределенного многообразия, мыслимого как целое. *Бытие* оказывается ретенцией этих абстракций, а не каких-либо конкретных вещей. Именно поэтому вещь может трактоваться как локальное присутствие, не как бытие, а как сущее, существующее. И поэтому же «бытие» - философская /а не логическая/ категория.. Этот категориальный состав идеи бытия применим к его различным логическим трактовкам. Например, у В.Соловьева именно *всё* и *меон* имеют категориальный статус бытия.

Из всего сказанного следует, что наиболее эвристичное понимание идеи бытия в онтологическом смысле -- это понимание его именно как *ретенции Всего* существующего, всего того, что есть. А *что именно* есть - это вопрос не к философии только, а ко всему массиву

человеческого познания, постоянно расширяющего список и образ существующего.

#### *6.5.2. Существование/несуществование и реальность.*

Слово «реальность» и его производные (реально, реальный) многозначно. Его исходный этимологический смысл происходит от латинского *res*, вещь. Поэтому реальностью нам представляется то, что можно в прямом и переносном смысле «пощупать», то есть каким-то образом *неопровержимо убедиться, что это есть*. Реальное, таким образом, *противостоит иллюзорному*, не проверенному *мнению, зыбкой надежде* и т.п. Идея реальности содержит в себе некую оценочно-эмоциональную модальность, которой нет в идее существования и существующего. *Неправомерно смешивать объективно существующее с реальностью в противовес субъективно существующему как нереальному*. Переживания, образы, идеи как таковые, как факты сознания, столь же реальны, как и чувственные вещи или физические обстоятельства. *Всякое существующее существует реально*, то есть на самом деле, и никак иначе - независимо от онтологической природы существующего -- физической, социальной или духовной. Нельзя смешивать реальность и объективность. Реально как объективное, так и субъективное. По отношению к этим категориальным определениям «реальное» выступает как эмоционально усиливающее, не прибавляя ничего в категориальном смысле.

«Нереальное» же имеет только два смысла: *когда нечто мы принимаем за другое* и *когда ставим нереализуемые цели* или питаем неосуществимые надежды. Например, в сумерках, в состоянии тревоги приняли деревцо за человека или медведя. Сам образ как таковой реален, но его *содержание* не соответствует действительности, и в этом смысле не реально. Нереальное представление, в отличие от реального,



может быть сравнительно легко опровергнуто. Пример второго аспекта «нереальности» - мечта человека разбогатеть, изобретя «вечный двигатель». Следовательно, слова «реальность», «нереальность», в отличие от категории

существование/несуществование, которая является формой бытия и мышления, характеризует только сознание, причем, преимущественно, не рациональное мышление.

### *6.5.3. Существование и сущность*

Понятия *сущность* и *существование* (essentia et existentia) на протяжении веков от Платона и средневековья до современного экзистенциализма имели основополагающее онтологомировоззренческое значение. С подробным анализом истории философской рефлексии над ними можно познакомиться по книге М.Хайдеггера «Основные проблемы феноменологии» и книге П.Тиллиха «Систематическая теология». Хотя эти авторы - представители совершенно различных философских парадигм, роль этих понятий в истории философии они понимают практически одинаково. М.Хайдеггер показывает основное направление развития мысли в этой области: возникновение идеи сущности как высшего основания всякого сущего. Начало этого движения в двух принципах средневековой схоластики:

—В «сущем от себя» сущность и существование - одно и то же.

--«Тварное сущее» содержит онтологическое различие и соположение чуждости (essentia) и способа быть (existentia), то есть

«бытие в действительности не принадлежит сущности тварного сущего» /Хайдеггер, 2000, с.115/.

«Сущее от себя» - это Бог. Но Хайдеггер удивлен превращением сущности в некоторого рода сущее и осуществляет затем свой собственный «феноменологический» анализ.

П.Тиллих, подчеркнув, что теология и философия неизбежно различают понятия сущности и существования. показывает их **амбивалентность**, то есть присущую им множественность смыслов.

*Сущность*, согласно П.Тиллиху, может означать природу вещи /без оценки/, характеризующие ее универсалии, идеи, в которых соучаствует вещь, норму, по которой можно судить о вещи, изначальную благость всего сотворенного, образец всех вещей в божественном уме. Основа амбивалентности в случае сущности - колебания смысла между эмпирическим и оценочным. Эмпирически сущность - это природа вещи. В оценочном же смысле сущность - то, из чего бытие «выпало», истинная, не искаженная природа (благость).

Понятие *существования* /экзистенции/ может означать возможность обнаружения вещи в целостности бытия, актуальность того, что в сфере сущности потенциально, «падший мир», мышление, которое осознает экзистенциальные условия или «полностью отвергает сущность» /П.Тиллих, с. 200 - 201/. Но для Тиллиха, как религиозного философа-неотомиста, нет вопроса в выборе «верного» смысла. Для него таковым является признание Божественной Сущности и тварной экзистенции (существования):

«Все, что существует, то есть «выступает» из чистой потенциальности, является чем-то большим, чем оно является в чистой потенциальности, и чем-то меньшим, чем оно могло бы быть в силу своей сущностной природы» /Тиллих, с.201/.

Очевидно, что эта история данных понятий не имеет в виду категорию существование/несуществование (то есть не является обсуждением логической проблемы), которая является нашей темой. Поэтому от данного аспекта этих понятий мы в основном отвлекаемся (хотя отвлечься полностью невозможно). Подойдем к вопросу с позиций учения о категориях, философской логики.

*Сущность* - как философское понятие - не является *логической* категорией. Для обыденного сознания - сущность это нечто *главное* в вещи. Но эта идея проникла в обыденное сознание под влиянием философской рефлексии. Начиная, по крайней мере, с Платона, она выражает идею *глубинного основания* вещи или *всех* вещей. В новейшее время (в аналитической философии) позитивная значимость этого понятия было подвергнуто сомнению. Так, Б. Рассел писал:

«Понятие о сущности является сокровенной частью каждой философии после Аристотеля. Это... безнадежно сбивающее с току понятие... В действительности вопрос о сущности есть вопрос о том, как употреблять слова. Вопрос этот чисто лингвистический: слово может иметь сущность, но вещь - не может» (Рассел, 1959, с.221-222).

Однако так легко от идеи сущности не отделаться. Она имеет долгую историю и многообразные проблемные сопряжения.

В античной философии установка на поиск единого первоначала объективно ведет к редукционизму, порождающему антиномию сущности и существования.

Например, мы полагаем, что организм - не просто мясо и кости, а картина - не просто мазки краски на холсте. Это «не просто» и порождает идею сущности, отличную от идей существования и существующего. В качестве физически существующей вещи картина именно и есть мазки краски на холсте, но как сущность - она другое. В подобных ситуациях перед рефлексирующим сознанием встает вопрос: что же такое сущность некоторой данной вещи и что такое сущность вообще? Платон поставил эту проблему и решил ее введением представления об эйдосах.

Аристотель указывает на два смысла: сущность как *последний субстрат* и сущность как *форма (образ)* вещи. Экспликация Аристотеля вполне согласуется с

обыденным употреблением этого слова и не вызывала каких-либо принципиальных теоретических возражений.

*Онтологическая проблема сущности* заключается в вопросе -- исчерпывается ли доступный нашему восприятию мир (образы которого приумножаются мышлением) своей данностью как таковой, или же есть еще некий иной мир, составляющий сущность мира явленного. Философия склонна была давать именно второй ответ. Мир идей Платона, Бог в религиозной философии, мир вещей в себе Канта -- наиболее значимые в этом плане позиции.

*Онтическая проблема* заключается в вопросе: имеет ли конкретная вещь некий устойчивый внутренний стержень, определяющий ее самость и формирующий ее проявляемые изменчивые свойства? Этот «стержень» в данном случае и можно было бы назвать «сутью», «сущностью». Эта проблема коррелирует с обыденной трактовкой сущности. На этот вопрос возможны два основных ответа: утвердительный «у всякой вещи есть сущность» и

отрицательный «идея сущности - химера, никаких сущностей нет, есть только вещи как таковые». Отрицательный ответ мы находим, например, у Сартра. Он подвергает критике идею сущности в связи с введением понятия «феномен». Например, говорит он, электрический ток не имеет *тайной изнанки*, он -- просто совокупность физико-химических действий, ни одно из которых не указывает на что-либо *позади себя*. Поэтому можно отбросить дуализм видимости и сущности.

Подобный *отрицательный* ответ противоречит нашей интуиции и практике. Мы знаем, что некоторые стороны (моменты, свойства и т.п.) вещи (ситуации, положения дел и т.д.) *несущественны субъективно*: мы безболезненно можем ими пренебречь в нашем «имении дела с..». Например, перенося грузы, мы можем не обращать внимания на их цвет. Некоторые свойства

*несущественны объективно* (для самой вещи) в том смысле, что, лишившись этих свойств или моментов, вещь благополучно продолжает существовать. Например, собака, лишившись уха, ничего не теряет в своей «собачности» - ни общего вида, ни способности чувствовать запахи, ни привычное поведение.

Некоторые же другие стороны, моменты и т.п. нельзя отбросить, не уничтожив вещь. Лишив собаку способности обоняния, мы лишим ее способности к ориентировке и нормальной жизни. Скорее всего она вскоре погибнет. Есть свойства, которыми нельзя пренебрегать, если хотим успеха в своем «имении дела с ними». Например, при переноске тяжелых и крупногабаритных грузов нельзя пренебречь их формой и весом.

В реальной мыслительной практике мы *не можем избежать сущностных интенций*.

*Утвердительный* ответ тоже порождает немалые трудности. Конечно, существенные и не существенные стороны, моменты, составляющие и т.п. бывают, но значит ли это, что существует *сущность*? Стены, конечно, существенны для дома, но значит ли это, что они - сущность дома? «Сущность» оказывается чисто интеллигибельной вещью, критерий существования которой определяется возможностью непротиворечивого вхождения в непротиворечивую теорию. Но какую теорию здесь надо иметь в виду? Только философскую, ибо никакая конкретная наука не имеет дело с «сущностями».

*Гносеологическая* проблема заключается в вопросе: совпадает ли явленное вещи с ее сутью? Это вопрос о соотношении «сущности» и «явления». Он правомочен лишь при положительном решении онтологической и онтической проблем.

Кант развел сущность и явление онтологически и гносеологически. Мир вещей-в-себе, как мир сущностей,

ноуменальный мир, не дан в явлениях (в восприятиях). Сущность не постижима. Противоположную позицию формирует Гегель:

*«Сущность должна являться», «нечто состоит в себе и для себя ни в чем ином как в том, что оно проявляется во вне. Оно есть откровение своей сущности»* /4, с. 635/.

Существенный и являющийся миры находят себя друг в друге. В гегелевской концепции идея сущности, сопряженная с идеей закона, используется как эквивалент теоретического знания о являющемся мире.

Решения гносеологической проблемы можно разделить на три типа:

1. Отрицание возможности познания сущности (например, концепция Канта о непостижимости вещей-в-себе).

2. Признание возможности *постепенного* проникновения в сущность (например, диалектико-историческая концепция постепенного приближения к абсолютной истине через накопление истин относительных).

3. Признание возможности *интуитивного целостного* открытия сущности (например, в феноменологии Гуссерля).

Об отношении идеи сущности к категории существование/несуществование можно утверждать следующее.

Первое: идея сущности не является логической категорией. Это специальное философское понятие (категория в третьем смысле).

Второе: «сущность» не является непосредственным дериватом категории

существование/несуществование. В философии они оказались связанными лишь потому, что существование часто отождествлялось с существующим, то есть логическая категория подменялась онтической, в силу

чего вопрос «имеет ли существующее сущность» приобретает осмысленный характер. Вопрос «имеет ли *существование* сущность?» лишен какого-либо смысла.

Вопросы для повторения

1. Что такое экзистенциальная пресуппозиция?
2. Анализ понятия существования Аристотелем.
3. Беркли, Кант и Гегель о существовании.
4. Ожидание и имение дела - экзистенциально-феноменологические конституенты существования.
5. Каковы критерии существования явленных вещей?
6. Каковы критерии существования мыслимых вещей?
7. Как связаны в философской логике понятия бытие, сущее, сущность и существование?

Задачи и упражнения

1. Приведите три высказывания, в которых неэксплицитно утверждалось бы существование предмета этого высказывания.
2. Какая часть следующего текста содержит экзистенциальное высказывание: «На берегу реки сидел старик. «Окуни здесь наверняка водятся», - думал он».
3. Является ли высказывание «Не существует целочисленных решений этого уравнения» экзистенциальным?
4. Если в научном наблюдении, например, рассматривая растительную клетку под микроскопом, вы обнаружили некое ранее не наблюдавшееся пятнышко, является ли это достаточным основанием утверждать, что существует ранее неизвестный науке орган клетки, и вы его открыли? Какие шаги нужно предпринять, чтобы обоснованно утверждать этот вывод-предположение?
5. Допустим, вы впервые в жизни наблюдаете, что к железному бруску сами собой двигаются мелкие железные предметы, расположенные на некотором расстоянии от него. Какие гипотезы *ad hoc* вы можете предложить для объяснения этого явления?

6. Находясь в лесу в вечернее время, вы заметили, что за кустами и деревьями прячется некое существо. Достаточно ли этого наблюдения, чтобы утверждать, что там кто-то действительно есть? Что (согласно теории) следует предпринять, чтобы убедиться в этом? Если вы предприняли все меры, предписанные теорией, и не нашли никаких дополнительных подтверждений, означает ли это, что действительно за кустами никого не было?

7. Есть ли разница в обосновании положений «Бог существует» и «бесконечно малые величины существуют». Как *чисто логически* обосновать последнее положение?

8. Входит ли в категориальную структуру выражения «Абсолютное бытие есть Бог» категория существование/не-существование, и если да, то как именно?

Литература

1. Аристотель. Метафизика. Кн.5, гл.7.

2. Кант И. Критика.. .\*. Отд.2 Трансцендентальная логика, Книга 2, гл. 3, разд.4.

3. Гегель Г. Наука логики: Кн.1 (Учение о бытии), отд.1, гл.1, п. А и примечание в п. С; Кн. 2, отд.2, гл. 1 (Существование) - до п. а.

4. Декарт Р. Метафизические размышления // по любому изданию - Размышл. 1, 2, 6.

5. Сагатовский В.Н. Основы.\* с.167 - 169.

6. Куайн У.О. О том, что есть //Даугава, 1989, №11.

7. Брэдли Ф. Что есть реальный Юлий Цезарь? // Вестник МГУ, сер.7, философия, 1989, №5.

**Глава 7**



## Категория материя/форма.

В «Критике чистого разума», рассуждая о так называемых рефлексивных понятиях, Кант пишет:

*«Материя и форма. Эти два понятия лежат в основе всякой ...рефлексии, до такой степени они неразрывно связаны со всяким применением рассудка»* (З, с. 318).

Это так потому, что названные им рефлексивные понятия выражают *логическую категорию* материя/форма. Им присущи все черты категорий: объективность и универсальность, возможность выразить их в языке разнообразными средствами и т.п. Огромное число различных форм дискурса опирается на этот категориальный стержень. Использование и исследование этих понятий мы находим во всей классической традиции от Платона до Гуссерля.

В речевую практику (как обыденную, так и разнообразную специальную -искусствоведческую, научную, документалистскую и пр.) широко вошла словесная связка *«содержание и форма»*, в то время как связка *«материя и форма»* характерна для *философского* дискурса. В обыденной речи слово «материя» практически не употребляется (кроме синонима слова «ткань»), а слово «форма» употребляется в одностороннем смысле пространственных внешних очертаний физических предметов, в силу чего вопрос о форме невещественных «вещей» может вызвать затруднения.

### **7.1. История философской рефлексии материи и формы.**

#### *7.1.1. Аристотель о материи и форме*

Начало *систематическим* исследованиям идей материи и формы положил Аристотель, причем в его

философии они имеют фундаментальное, первостепенное значение. Он же заложил основу понимания их как *логических* категорий, хотя и не отрефлексировал этого обстоятельства. **Как Аристотель понимает материю.** Понятие *материи* не им было введено. Он писал: «Из тех, кто первые занялись философией, большинство считало началом всех вещей одни лишь начала в виде материи: то, из чего состоят все вещи, из чего первого они возникают и во что, в конечном счете, разрушаются, причем основное существо пребывает. » /2, с.23/.

Итак, начальная позиция: *материя* - то, из чего *первого* состоят вещи. Здесь две идеи: материя это то, из чего вещи *состоят*, и это - *первоначало*. Первые натурфилософы искали именно первоначало, это было их темой. При этом их конечная цель заключалась в том, «чтобы вывести из них природу вещей» (Аристотель). По Аристотелю, они

«устанавливают начало в виде материи - *все равно -- признают ли они это начало телом или бестелесным*» (2, с. 30).

Указание на материю как *единственную* или *главную* причину Аристотелю представляется недостаточным для достижения провозглашенной основной цели в трех отношениях:

во-первых, потому что не объясняет *разнообразия* вещей,

во-вторых, потому что не объясняет *движения* (возникновения и уничтожения) и, в-третьих, потому, что не объясняет *совершенства* в мире.

Исходя из этого критического отношения к традиции, Аристотель переосмысляет понятие материи и выдвигает три основополагающие идеи — о *форме*, о *движущей причине* и о *первенстве разума* перед материей.

У предшественников Аристотеля взгляды на материю были сугубо онтологическими, сначала они остаются

такими же и у него. Поэтому Аристотель определяет *онтологическое место материи* в аспекте «материя-разум». Указывая на гармонию в мире («вещи находятся в хорошем и прекрасном состоянии», или стремятся к этому), Аристотель говорит:

«причиной этого не подобает быть ни огню, ни земле, ни чему-либо другому в этом

роде.....тот, кто сказал, что разум находится, подобно тому, как в живых существах,

также и в природе, и что это он - виновник благоустройства мира и всего мирового порядка, этот человек представился словно трезвый по сравнению с пустословием тех, кто выступал раньше» (2, с. 24-25).

Таким «трезвым» явился Анаксагор. Причина совершенства мыслится также как движущее *первоначало*.

Однако Аристотель идет дальше первых философов и *переосмысляет* понятие материи. Во-первых, он преодолел «физикализм» в ее понимании. Физикализм в понимании материи наиболее выпукло проявился гораздо позже, в 18-19 веках, когда под материей стали понимать исключительно *вещество*, главным признаком которого является *наличие массы покоя*. Но он был присущ и первым философам в несколько более абстрактной форме признания за материей лишь телесных качеств. Именно это Аристотель решительно и определенно отверг:

«Те, которые признают единство вселенной и вводят единую материальную основу, считая таковую телесной и протяженной, явным образом ошибаются во многих отношениях.... Они устанавливают элементы только для тел, а для бестелесных вещей -нет, *в то время как есть и вещи бестелесные*» (2, с. 31).

В этом утверждении и заключается преодоление физикализма в понимании материи. Во-вторых он дает весьма абстрактную формальную экспликацию материи:

«под материей я разумею то, что само по себе не обозначается ни как определенное по существу, ни как определенное по количеству, ни как обладающее каким-либо из других свойств, которыми бывает определено сущее» (2, с. 115).

В-третьих, он формулирует такие идеи в понимании материи, которые продвигают Аристотеля по пути к логической категории материя/форма.

Прежде всего, это идея *относительности понятия материи*. В природу вещи входит *первая* материя:

«первая при этом -- в двух смыслах, или как первая по отношению к данной вещи, или как первая вообще» (2. с. 82).

Понятие *первая* материя по отношению к традиции переосмыслено. На вопрос «из чего состоят вещи?» Аристотель предлагает не однозначное указание на *первоначало*, а также указание на то, из чего вещь состоит как из своего специфического ближайшего материала:

«*есть некоторая своя материя у каждой вещи*», - пишет он /2. с.145/.

Углубление линии на преодоление физикализма и утверждение относительности материи -- прямые утверждения существования *бестелесной* материи:

«есть материя - одна, воспринимаемая чувствами, другая - постигаемая умом; воспринимаемая чувствами, как, например, медь, дерево и всякая другая подвижная материя, а постигаемая умом. -- примером здесь могут быть объекты математики» (2, с. 128). И ещё: «формулировка, дающая определение, всегда указывает что-нибудь о чем-нибудь, и одно здесь должно играть роль материи, другое - роль формы» /2, с.144/. Выдающимся вкладом Аристотеля в онтологию является его учение о форме. Поскольку материя, как начало, не объясняет не только гармонии, но и разнообразия вещей и его происхождения,

«нужно исследовать...вопрос, является ли что-либо кроме материи самостоятельной причиной» (2, с.44).

Из одной и той же материи может состоять разное, и «не производит дерево - кровать, а медь - статую, а нечто другое составляет причину. А искать эту причину - значит искать другое начало.» (2, с. 24).

Таким другим началом, по Аристотелю, является *форма*. Форма является сущностью в смысле первоначала и сутью бытия сущности как отдельной вещи. Введение идеи формы -начало собственно аристотелевской *онтологической* концепции материи и формы. Основные идеи здесь следующие.

Сущностью является то, что лежит в основе, а именно - материя и форма. Они не существуют в виде отдельностей (правда, форма может обособляться в мысли). Самостоятельным существованием обладает то, что состоит из материи и формы.

Итак, утверждаются *две основные сущности-основы* или два первоначала -- материя и форма. Материя — не вещь, но *возможность* вещи; в форме же обнаруживается *действительность* вещи. *Материя и форма не могут обособляться* как таковые, они *только в вещи* как ее составляющие.

**Что понимает Аристотель под формой.** Этот вопрос имеет у него не столь ясный ответ, опирающийся на множество экспликаций. Идея формы восходит к платоновой идее *идеи*, но форма, в отличие от Платоновых идей, не имеет самостоятельного существования, она существует только в вещи.

Четыре характеристики формы являются главными:

- форма есть *первая сущность* или первоначало (наряду с материей). У вещи нет *собственной* природы, если у нее «нет видовой формы»;

- форма есть *внешний образ* вещи;

- форма обеспечивает *действительность* вещи.

Возникновение вещи из другой вещи есть наделение

материи новой формой. Этот процесс имеет цель (принцип энтелехии):

«последней целью является форма, а закончено то, что пришло к последней цели» (2, с.101). Это есть осуществленность в действительности, энтелехия как достижение формы-цели;

-форма есть *суть бытия* (сущностное определение) вещи: «суть бытия дана всякий раз в форме и действительности» (2, с.143). Следовательно, форма не совпадает с вещью в ее полноте, а

«обозначает такую-то *качественность в вещи* и не есть как такая эта вот определенная вещь» (2, с.124).

Аристотелева идея формы не может быть сведена к одному из этих определений, например, что это суть бытия, или внешний образ. Только их совокупность и синтез дает правильное понятие.

Важнейшая онтологическая идея Аристотеля заключается в утверждении *первенствующей роли формы*, в ее активности в определении вещи.

«Материал, из которого состоит или возникает /вещь/ ...не способен к оформлению и к изменению собственной своею силою» (2, с. 82). Именно поэтому «форма, стоит впереди материи .и впереди того, что слагается из них двоих» (2, с. 113).

Отсюда методологическое требование:

«То, согласно чему существует что-нибудь, в первую очередь указывается форма, а на втором месте.. .материя каждой вещи» (2, с. 98).

Аристотелевское учение об активной роли формы в последующей традиции постоянно поддерживалось. Например, Ф. Бэкон, говорил о формах, как внутреннем *законе* вещей. Д. Дидро принадлежит красивая и вполне справедливая характеристика формы: «Родиться, жить и исчезать, значит менять форму». Аналогична мысль и у Б. Рассела («все интересное в мире -вопрос организации, а не первичной субстанции»)..

Материя и форма как первые сущности или первоначала не могут мыслиться как относительные. Но что касается их как определений конкретных отдельных вещей, то тут дело обстоит иначе. Не вполне отрефлексированно, но утверждается их *взаимная относительность*. Составная сущность (то есть вещь) - говорит Аристотель, - состоит из чувственно воспринимаемой материи, «но и форма -- из материи» (2, с.101-102 ). Это материя, «свойственная форме». Материей формы являются ее части, «например, в состав формы человека входит признак двуногого» (2, с. 101). Т.о. *части* формы Аристотель *называет материей!* Именно эта мысль подводит к совершенно абстрактно - логическому пониманию материи, а форму представляет как не простое, а как *состоящее из частей*, составляющих её материю.

Взаимная относительность материи и формы проявляется также и в том, что Аристотель наделяет материю *явственной функцией формы*. Отмечая очевидный факт, что из одной и той же (специфической) материи могут быть созданы разные вещи, например, из дерева ящик и кровать, Аристотель говорит:

«А у некоторых вещей, если они разные, материя с необходимостью должна быть другая, например, пила не может получиться из дерева, и дело тут не в движущей причине: ей не сделать пилу из шерсти или дерева» (2, с. 145).

Значит *не одна только форма определяет суть бытия* пилы! Определяет и материя, причем именно в самой главной характеристике формы - как сути бытия. Внешнюю форму пилы можно ведь придать и доске. Но пилы не будет, так как не будет сути ее бытия.

Что же мы имеем в итоге?

Преодоление физикализма в понимании материи и формы, раскрытие относительности идеи материи и взаимной относительности материи и формы - вот те

главные моменты, которые позволяют утверждать, что Аристотель положил (не вполне осознанно) начало философской рефлексии *логической категории материя/форма*.

#### *7.1.2. Осмысление аристотелевского наследия.*

В средневековой схоластике понятия «материя» и «форма» широко эксплуатировались и обсуждались в связи с аристотелевским учением о форме всех форм). Августин принимает идею Аристотеля о *материи как возможности*, лишая ее, однако, логического оттенка, так как не рассматривает вопрос о специальной материи каждой вещи. Его рассмотрение чисто онтолого-метафизическое—речь только о материи-первоначале, но идея материи телесной и бестелесной также принимается. Естественным образом абсолютное субстанциальное бытие представляется как *чистая форма равная Богу*. Можно отметить как известное прояснение идеи формы в том, что форма конкретной вещи мыслится как внешняя (*species*) и внутреннюю (*forma*). Даже сами имена свидетельствуют, что именно внутренняя форма принимается как форма в наиболее глубоком смысле. Понимается она как внутренняя *организация* вещи, делающая вещь определенной в функционировании и в проявлениях свойств. Все это, в конце концов, и вылилось в известный тезис: *forma dat esse rei* (форма дает вещи быть), которую следует понимать как в общеметафизическом смысле (что чистая высшая форма дает вообще вещам бытие), так и в конкретно онтическом (что именно форма дает вещи быть в ее определенности как таковой). В целом у Августина, как и у последующих философов средневековья, особого продвижения мысли, в сравнении с Аристотелем, нет.

На рубеже XVI-XVII веков Ф. Бэкон выдвинул существенно новую онтологическую идею. Он «*перевернул*» оценку значения материи и формы. Для



него именно материя есть, по сути, всеохватывающее начало. Форма же - неотъемлемое свойство материи, некий внутренний закон. *Логический аспект этих понятий теряется.* С этого начинается материализм нового времени, когда материя, понимаемая как вещество, объявляется единственно сущим. Понятие материи становится чисто онтологическим, без всяких признаков принадлежности к логическим категориям, отделяется от исконно связанного с ним понятия «форма».

### *7.1.3. Кант о материи и форме*

Ясное *логическое* развитие вопрос получил у Канта. Кант относит понятия материя и форма к так называемым рефлексивным понятиям и утверждает, что они лежат в основе всякой рефлексии и связаны со всяким применением рассудка. Кант разделяет идею Аристотеля и схоластов, что сущность вещи состоит в ее форме (*forma dat esse rei /форма дает вещи быть/, как говорили схоласты*). Материя, по Канту, «означает *определяемое вообще*», а форма -- «его *определение*». Далее мысль развивается:

«Во всяком суждении можно назвать данные понятия *логической материей*, а отношение между ними (посредством связки) - формой суждения» (З, с.318).

Общий итог таков:

«Во всякой сущности *составные части ее образуют материю, а способ, каким они соединены в вещи --- сущностную форму*»(там же).

Речь идет не только о физических вещах, о чем свидетельствует только что рассмотренное высказывание Канта о суждениях. Таким образом, понятия материи и формы наполняются совершенно *абстрактно-логическим* смыслом и никак не связываются ни с первоначалами, ни с веществом (материя), ни с идеей «чистых форм». *Материя - то из чего, чем бы ни*

было это «то»: атомами, кирпичом, или понятиями. *Форма - это то, как* (то есть способ связи того, из чего вещь). Это и есть конечный *логический итог* рефлексии понятий материя и форма. Но существование категории материя/форма еще не отрефлексировано, потому, что для самого Канта список категорий ограничивается его Таблицей, куда материя и форма не входят. Тем не менее, логический характер понятий подчеркивается еще и следующим замечанием Канта: «в понятии чистого рассудка материя предшествует форме», так как «рассудок ... требует, чтобы нечто прежде всего было дано (по крайней мере в понятии), чтобы иметь возможность каким-нибудь образом определить его» (З, с.318).

Различение Кантом материи и формы примечательно также и в гносеологическом отношении. Он постоянно говорит о «материи чувственности», которой являются ощущения,

«по отношению к ней и ее различениям мы чисто страдательны... Никогда нельзя представить в мышлении какой-либо новый вид впечатления. Но явления имеют также форму, некоторое залегающее в субъекте основание» (Кант, //Логос, №10, М., 1997, с.113).

О чем тут речь? Форма в виде пространства и времени «предшествует материи», так как составляет условие всякого опыта. Тем не менее, эти формы *не творят* «материю чувств» — наша душа по отношению к ним «страдательна».

Для самого Канта список категорий ограничивается его Таблицей, куда материя и форма не входят. Поэтому нельзя говорить о *сознательном* введении им *категории материя/форма*. Это было сделано Гегелем.

#### *7.1.4. Гегель о материи, форме и содержании*

Гегель завершил рефлексии понятий материя и форма в чисто логическом ключе. Это выражается в

самом факте, что эти понятия рассматриваются непосредственно в логической системе категорий.

Гегель воспринял из наследия Аристотеля и Канта все исходные идеи, но не в натурфилософском или гносеологическом ключе. В логике рассмотрения отчетливо просматривается «ведущая» роль формы. Вокруг идеи формы группируется материал и выстраивается иерархия: форма и сущность, форма и материя, форма и содержание. Единство материи и формы существенно переосмыслено. Наконец, важная идея, что материя -определяемое, а форма - определение. Это фундирует акцентированную роль идеи формы: *поскольку развертывание всех понятий идет через их определения, постольку форма как бы постоянно присутствует в процессе их становления*, которое выступает как последовательное *оформление*. В этом смысле форма есть основное рефлексивное понятие.

Гегелевская экспликация материи аналогична аристотелевской:

«Если абстрагироваться от всех определений, от всякой формы какого-нибудь нечто, то в результате остается неопределенная материя. Материя есть некое безоговорочно *абстрактное* ..( -- материю нельзя ни видеть, ни ощупывать и т.д. — то, что мы видим или ощупываем, есть некоторая *определенная материя*, т.е. некоторое единство материи и формы)» (4, с.534).

Гегель отличается от Аристотеля *терминологическим* использованием *идеи абстракции*. Абстрагироваться от определений формы мы можем только мысленно, создав понятие. Что значит «остается неопределенная материя», где остается? В нашем сознании, как абстрактная идея. Неопределенная -- не значит «не известно какая», а в прямом смысле - *оставленная без определений*. В переводе на *эмпирический язык* это значит то же самое, что и у Аристотеля: не

существующая в виде некоторой самостоятельной вещи (субстанции или чего -либо подобного). Гегель дает также наиболее абстрактную экспликацию формы:

«К форме принадлежит вообще все определенное» (4, с.531).

Идея Аристотеля, что форма выражает сущность / качественность/ вещи, у Гегеля также трансформируется в более абстрактную идею о том, что форма есть «лишь свечение сущности». Речь идет *не о форме вещи, а о форме как абстрактном понятии* в его отношении к абстрактному же понятию сущности. Учение о сущности как раз и раскрывается введением идей формы, материи, содержания, и далее действительности, необходимости и др.

Из самой логики гегелевского метода саморазвития понятий вытекает идея *нерасторжимого единства* материи и формы. Прежде всего, это *логическое единство*:

«Ни материя, ни форма не самобытны. форма предполагает материю.. .равным образом материя предполагается формой» (4, с. 534), «форма и материя взаимно предполагают одна другую» (4, с. 536).

Для правильного понимания этих утверждений нужно помнить, что речь идет о понятиях, то есть *понятие* формы предполагает *понятие* материи и обратно. Взятые по отдельности, эти слова не имеют никакого смысла, как «правое» не имеет смысла без «левого» и наоборот. Вместе с тем, они логически *равноправны*:

«форма и материя определены.. .не быть основанием друг друга» (4, с. 234).

Онтологически же материя и форма как бы пронизывают друг друга:

«Материя столь же определяет сама себя, сколь этот процесс определения есть для нее внешнее действие формы», .«и то и другое (действие формы и движение материи) есть одно и то же» /4, с. 538/, «Материя как

таковая определена или необходимо имеет некоторую форму, а форма есть безоговорочно материальная, устойчиво наличная форма» /4, с. 538/.

Материя есть *другое* формы, а форма - *другое* материи. Другое - значит в некотором смысле чуждое, хотя и свое. Однако эта «чуждость» лишь относительна и даже скорее иллюзорна, она есть кажимость, так как форма «не положена» в материи, то есть как бы «не видна» с первого взгляда, рефлексия же должна выявить их нерасторжимость. Последняя состоит в том, что материя

«заключает в себе форму в скрытом виде и есть абсолютная восприимчивость к форме лишь потому, что абсолютно обладает внутри себя последней. Поэтому *материя должна иметь форму, а форма должна материализоваться*, сообщить себе в материи тождество с собой» (4, с.535).

На первый взгляд кажется, что Гегель полностью принимает античную идею пассивности материи и активности формы:

«Материя... есть пассивное в противоположность форме как *деятельному*» (4, с. 535).

Но, по Гегелю, это означает лишь то, что в некотором *рефлексивном акте* материя определяется как *безразличная* к форме, то есть способная принимать различные формы. Но в фактическом единстве материи и формы это безразличие снимается и обнаруживается, что

«то, что выступает как *деятельность формы*, есть. в такой же мере также и *собственное движение* самой материи» (4, с. 537).

Если истолковать это онтологически в плоскости эмпирии, то смысл тут такой, что как форма, так и материя *в равной степени* определяют вещь, то, чем она является. Разумеется, под вещью следует понимать любую *мыслимую* вещь.

Материю и форму, не предполагающие друг друга, Гегель называет *конечными* и говорит: «Конечная материя .и конечная форма не имеют истины; лишь их единство есть их истина» (4, с. 538).

В гегелевской системе конечное и не имеющее истины - одно и то же. Всякое конечное должно разрушить себя своим внутренним противоречием и перейти к своей истине. Такой истиной для материи и формы в учении Гегеля является *содержание*.

Введение «содержания» как категории - новация Гегеля. До него термин употреблялся в весьма неопределенном обыденном смысле и в достаточно узком диапазоне дискурсов - в эстетике, в характеристике преимущественно духовных или социальных событий, например, книги или статьи, церковной проповеди или философского учения. В обыденной жизни мы и до сих пор используем это понятие в данной сфере, причем, *противопоставляя* содержание форме. Придание термину статуса категории требует, что бы он имел *универсальное* значение. Кажется понятным, что такое «содержание статьи». Но можно ли говорить о «содержании стола» или «содержании луны»? Кажется очевидным, что луна имеет форму. Но в чем же тогда ее содержание, которое мы привыкли сопоставлять с формой и противопоставлять ей? Не простой вопрос для обыденного сознания.

Гегель рассматривает *содержание* как единство материи и формы:

«*содержание* имеет .некоторую форму и некоторую материю, .оно есть их единство» (4, с. 540).

У Аристотеля единство материи и формы образует *вещь*. У Гегеля принципиально другое. Речь не идет о вещи. Само *понятие* «содержание» есть истина понятий материи и формы, которые, взятые изолированно,

истиной не обладают. Поэтому речь идет не о внешнем соединении, а о *тождестве*:

«Содержание . есть то, что тождественно в форме и материи, так что последние суть как бы лишь безразличные внешние определения» (4, с. 540).

При таком понимании идея содержания имеет глубочайший смысл. Вскрыть его можно, только поняв, что же тождественно в материи и форме. Естественно предположить, что тождественным является их функция -- *совместная функция определения, чем является вещь, как вещь себя проявляет* в различных связях. Любое проявление, взаимодействие вещи есть проявление ее материальной и формальной стороны, и не поочередное, а именно в единстве. При этом Гегель высказывает положения, которые, будучи взяты вне контекста и его специальной терминологии, были в последствии истолкованы неверно. Прежде всего, это положения Гегеля:

«Содержание противостоит форме. последняя есть по отношению к содержанию несущественное» (4, с. 540).

Это положение в вульгаризированном марксизме было истолковано как *определяющая роль содержания по отношению к форме*, вторичность формы. Нет ничего более далекого от действительного смысла гегелевских идей и всей философской традиции.

Гегель рассматривает содержание как категорию в своей системе. Она связана с идеей основания, переходящей далее в идею существования и действительности. И в этом смысле в нем форма снята и должна быть рассмотрена как несущественная (как, впрочем, и материя).

В нашей концепции содержание является лишь *дериватом категории материя/форма, специальным понятием, а не категорией*. Пониматься содержание, поскольку эта идея используется где-либо, должно в

гегелевском смысле, единственно разумном при эмпирической интерпретации.

Главный урок, который мы должны извлечь из гегелевского анализа, заключается в идее логической взаимозависимости и взаимного логического определения материи и формы. Именно это приводит нас к категории материя/форма как *логической*. При всей сложности и специфичности рассуждений Гегеля, в них не утрачено и то, что было сформулировано Кантом. Имеется в виду общая логическая идея: материя это то, из чего, форма - то, как, и материя -определяемое, форма --- определение.

#### *7.1.5. Понимание материи и формы Э.Гуссерлем.*

Из дальнейшей истории рефлексии этих понятий интересен факт использования их Гуссерлем. В «Идеях к чистой феноменологии» он писал:

«во всей феноменологической области...главенствующую роль играет примечательная двойственность и единство сенсуальной иуп и интенциональной цорфп. .эти понятия материи и формы прямо-таки навязывают себя нам, когда мы анализируем какие бы то ни было ясные созерцания, или же со всей ясностью осуществленные оценивания, воления, акты вкуса и т.п. Интенциональные переживания выступают тогда, как единства, благодаря наделению смыслом. Чувственные данные даются в качестве материалов для интенционального формирования или наделения смыслами.» /7, с.188/.

Гуссерль использует классические идеи материи и формы, понимаемые в их логическом смысле по Канту, для переименования и тем самым пояснения сути идеи интенциональности. Поскольку речь не идет о вещах в физическом смысле, а о переживаниях как феноменах сознания, ясно, что и материя и форма должны быть интерпретированы специфически. И этот аспект найден. Роль материи в интенциональном переживании играет



гилетическая (от хиле -материя) составляющая, то есть сам чувственный (сенсуальный) материал переживания (скажем, вижу красное или некоторое очертание и т.п.). Но взятые сами по себе, они для интендирующего Я *еще не* переживание вещи, ее смысла. Только в ноэматическом акте наделения смыслом осуществляется интенция на вещь как на ее смысл, на ее *что*. Следовательно, интенциональный ноэматический акт исполняет по отношению к сенсуальному материалу ту же самую (в логическом смысле) роль, что и придание формы куску меди у Аристотеля: *формирует* вещь. Это и позволяет использовать понятия материи и формы для описания ситуации интенционального акта.

#### *7.1.6. Марксистская концепция содержания и формы.*

В марксистской философии произошел разрыв с традицией. Категория материи была вытеснена из связки «материя-форма» и стала рассматриваться лишь в связках «материя-дух», «материя-сознание», а позже - «материя-бытие». Всякий логический смысл из этого понятия выветрился. Так же как и из понятия формы, которая стала рассматриваться в сопряжении только с содержанием. При этом содержание подспудно мыслилось как бы в качестве *материальной* стороны вещи. А поскольку материя первична, да к тому же форма как бы несущественна в сравнении с содержанием (по неверно понятому Гегелю), стали говорить об определяющей роли содержания, вторичном и зависимом значении формы. Правда, признается ее *относительная самостоятельность* и активность в рамках этой самостоятельности.

### **7.2. Логический смысл категории материя/форма.**

#### *7.2.1. Общая экспликация.*

Итог нашего рассмотрения таков. Категория материя/форма в логическом смысле есть реальность в структуре нашего рассудочного мышления в том плане, что, имея

дело с мыслимыми и явленными вещами и событиями любой онтологической природы (то есть физические, или социальные, или духовные), мы имеем склонность и возможность осуществить дискурс о них, направленный на то, *из чего* данная вещь (или событие) состоит, складывается, возникает, или /и/ на то, *каким способом* связано между собой то, из чего она состоит.

Онтологический аспект рассмотрения -- усмотрение этих двух сторон в «реальном мире», «в бытии». Логический аспект - рассмотрение категории как способа (формы) нашего мышления.

#### *7.2.2. Онтологический аспект.*

Для физической вещи ее материей могут быть ее физические же части, причем (в полном согласии с Аристотелем), взятые на различных уровнях. Например, кусок органической ткани состоит из клеток. Клетки на этом уровне—материя ткани. Сами клетки состоят из различных составляющих - оболочка, протоплазма, ядро и т.д. Это - материя клетки, но также и материя ткани, только более глубокого уровня. Это все еще *биологическая* материя. Но органы клеток состоят из молекул - частично органических, частично не органических. Поскольку они составляют одно поле взаимодействия -- это также материя органов клетки, материя самой клетки и материя ткани. Молекулы состоят из атомов и разного рода их групп. Это - материя молекул. Это уже не биологическая, а химическая / физическая/ материя. Из этого примера видно, что *понятие материи онтологически относительно*. Именно эта онтологическая относительность создает возможность задать более абстрактный логический смысл: материя - *то, из чего*.

Что является материей какого-нибудь описания? Ближайшая материя - высказывания, более отдаленная - понятия (слова, термины). Звуки - это уже материя качественно иного уровня, И т.д. Что является материей

длинного математического (или любого другого) доказательства? Отдельные умозаключения. Затем -- посылки и выводы этих умозаключений. Затем - понятия, из которых они состоят. То же можно сказать о *любых* других вещах и событиях, например о спектаклях, картинах, революциях и реформах, о государстве, церкви и религии и т.д. Например, в музыкальной мелодии - звуки это материя, а соотношение высот, длительностей и интервалов - форма. Все из чего-то состоит (кроме чувств и простых качеств в феноменологическом смысле).

*Форма* в онтологическом смысле это, прежде всего, *активно-определяющее начало* всякой явленной и мыслимой вещи. Форма ближайшим образом определяет, *чем* является вещь, *какой* она является. В ней выражается *качественность* вещи, ее *чтойность*.

Для более адекватного определения онтологической природы формы не обойтись без различения *внешней* и *внутренней* формы.

Аристотель часто эксплицировал форму именно как внешнюю, как «образ» или «облик» вещи. Применительно к обыденным физическим вещам это имеет вполне ясный смысл. Форму мы, в этом случае, прежде всего, *видим*. Она и предстает как зрительный образ или видимый облик. Например, кувшин может быть «пузатым» или вытянутым, с длинным узким горлышком или с коротким и широким горлом и т.п. Эти формы можно практически до бесконечности разнообразить. Но этот простой пример ставит проблему: ведь *различающиеся* формы кувшина не превращают его каждый раз в нечто другое? Еще более зрительно очевидный пример: кучевое облако при достаточно заметном ветре. Оно имеет *внешнюю форму* (облик, образ), которая, однако, непрерывно изменяется. Значит ли это, что постоянно меняется «суть бытия» облака? Нет, так как облако хотя и изменяется, но всё же

*остается облаком и более того - тем же самым облаком. Из подобных наблюдений выросла глубоко ошибочная идея, что внешняя форма есть что-то не важное, второстепенное. Она вступает в явное противоречие с основной идеей сущности и активности формы. Как же разрешить этот парадокс?*

Аристотелевское понимание формы как облика - субъективистское, оно отнесено к человеческому восприятию, а не к самому предмету. А надо ее отнести к предмету. Тогда внешняя форма определится как *объективная организация внешних границ* физической вещи, то есть мест, вступающих в контакт с другими вещами.. В эту организацию непременно войдет «оболочечная» функция формы - функция «удержания» вещи самой в себе /не путать с функцией действительной оболочки, например, шкурки апельсина, которая является его материальной частью, то есть должна быть отнесена к материи/. Ничто не мешает этой форме быть подвижной, изменчивой, *если сохраняется ее континуальность, топологическая целостность*, как у облака, или некоторая мера ее изменения как в случае с кувшином. Когда эта граница *разрушена*, тогда данная вещь перестает быть и как таковая и как представляющая свой вид. Если облако, столкнувшись с другим, сольется с ним, то перестанет быть. Так же и кувшин лишь в рамках определенной меры формальных признаков остается кувшином. Если «пузатый» медный кувшин распилить пополам по середине «пуза», нижняя часть превратится в чашу, а верхняя в нечто, не имеющее ни названия, ни функционального назначения. То есть внешняя форма физических вещей - это *внешне проявляющаяся пространственная организация*, и дело не в том, как мы ее видим, а в том, как вещь благодаря этой организации взаимодействует с другими и сохраняется как таковая. На поверхности с легким наклоном кубик неподвижен, а шар катится. Это целиком

определяется именно *внешней формой* в указанном смысле. Биохимики показали, что чем больше форма молекулы при данной массе отклоняется от сферической, тем больше коэффициент трения в движениях молекул в массе вещества (например, в клетке). Приведем чуть более конкретный пример из весьма важной области - сферы живого вещества. Биохимик Л. Страйер пишет:

«каждый из белков имеет четко определенную трехмерную структуру ...будучи развернутыми или уложенными случайным образом, полимерные цепи лишены

биологической активности.....Функциональные свойства белков определяются их конфигурацией, то есть пространственным расположением атомов» /Страйер Л. Биохимия,. т. 1---М., 1984, с.32 /

Онтологическое значение формы еще более глубоко раскрывается в том положении, что форма определяет не только некоторую конкретную, законченную ограниченную вещь, но и целые области бытия. Это достаточно основательно показано относительно жизни в целом, жизни как биосе. Современная биохимия показала, что как в возникновении жизни, так и в ее функционировании (протекании) большую роль играют такие *моменты формы*, как стереохимизм, асимметрия, только благодаря которым и возможен морфогенез, то есть формирование органов живого тела, требующее систематической «смены направления» или молекулярной логики. Жизнь базируется на хиральности (зеркальной несовместимости молекул). Так называемые энантиоморфные молекулы отличаются тем, что при полной тождественности набора атомов и связей между ними, они отличаются взаимной зеркальностью, то есть бывают правыми и левыми. Это является источником активности и совместно с диссиметрией формирует направленный асимметричный синтез, в котором

осуществляется морфогенез. Ясно, что и стереохимизм, и дисимметрия, и хиральность - чисто *формальные* определения молекул живого вещества, именно эти моменты формы, собственно, и делают его живым, вызывая к действительности огромный и специфический слой бытия.

### 7.2.3. Логический аспект

В логическом аспекте материя и форма взаимопредполагающие друг друга понятия, не имеющие смысла друг без друга. Они определяются взаимно: материя - это то, что формой определяется как *нечто*, форма это то, что, материализуясь, приобретает наличное бытие как вещь. Важнейшая черта логического аспекта состоит в том, что материя и форма логически взаимно относительны. Рассматривая какое-нибудь нечто, нельзя (в логическом смысле) сказать, какая его сторона - материя, а какая - форма. С логической точки зрения вопрос поставлен неверно. Правильно спросить так: будем считать вот это - материей, как тогда определится форма? Или: будем считать вот это - формой, как тогда определится материя этого нечто? Требуется некоторое усилие, чтобы принять такую позицию, так как *обыденное* сознание довольно определенно видит (особенно в физических вещах), что - материя, а что - форма. Мы не называем формой стола его деревянность, а называем прямоугольность, «четырёхноготь» и т.п. Но это только потому, что мы привыкли на уровне обыденности рассуждать онтологически, в контуре вещности. Философская рефлексия требует отвлечься от этого контура. Вспомним, что материя может выполнять функцию формы и, значит, *быть* формой. Вспомним также, что форма выражает *качественность* вещи. Если мы берем стол в качестве некоторой функции (сидения за ним), то, конечно, его *качественность* определяется соотношением его частей, это -- форма. Но если мы *этот*

стол сравниваем с другим, совершенно тождественным по устройству, но металлическим, то тогда качественность определяется именно материалом, то есть деревянностью и металличностью, то есть именно это можно считать формой. Но тогда - что будет материей? Материей будет совокупность функций, стол, в функциональном смысле «состоит» из них, как в вещественном смысле состоит из дерева или металла.

Обыденное сознание систематически относит форму к разряду свойств, так же как и материю. На вопрос «какой?» (типичный вопрос о свойстве) мы отвечаем, например, «круглый» или «деревянный», то есть, указываем на «круглость» (форма) и на «деревянность» (материя) как на *свойства* вещи. Правомерно ли такое словоупотребление с точки зрения существа дела? Свойства - это возможности вещи обнаружить себя в каком-то отношении. Во взаимодействиях (в том числе с субъектами) вещь обнаруживает и свою форму и свою материю. Но тут есть проблема. Вещь как наличная, то есть, материализованная форма, есть действительность. А свойство есть возможность. Как сочетать эти два определения? Гегелевское понятие содержания разрешает парадокс. В эмпирическом смысле содержание есть не что иное, как неопределенное множество свойств (то есть возможностей воздействия и взаимодействия). Оно реализуется также в функциях (для вещей созданных человеком с какой-либо целью) и в смыслах (для вещей духовных). Свойства, функции и смыслы образуют содержание, которое в логическом отношении есть истина формы и материи, то есть их снятое внешнее единство.

Таким образом, взятые в абстракции, материя и форма суть свойства, а их тождество (содержание) есть *фундамент* всех как проявленных, так и не проявленных (эзотерически сущих) свойств вещи.

#### *7.2.4. Гносеологический аспект.*

Решая какую-либо познавательную задачу, касающуюся чего угодно, мы имеем возможность рассмотреть изучаемое в аспекте категории материя/форма. При этом имеются три возможности такого рассмотрения. Во-первых, можно рассмотреть изучаемое нечто как материальное, его материю. При этом надо помнить об относительности материи. Необходимо четко задать уровень абстракции, на котором идет рассмотрение. Во-вторых, в соответствии с заданным пониманием материи вещи, рассмотреть форму вещи. Оба эти рассмотрения, конечно, будут весьма абстрактными, поэтому всегда надо ясно ставить цель такого абстрагирования. В-третьих, в той же плоскости абстракции можно рассмотреть содержание, то есть совокупность свойств, функций и смыслов. <sup>1</sup> создает рассказ из материала, существующего в обыденном смысле бесформенно, но категориально - *в другой форме*, к тому же, нам не известной, так как он хранится на уровне бессознательного в памяти.

О неадекватности применения понятия формы свидетельствует и данная Рикёром рекомендация:

«Гармоничность рассказа не должна быть чрезмерной. Построение интриги никогда не бывает триумфом «порядка». Даже парадигма греческой трагедии отводит место пертурбациям, *peripeteia*, то есть *случайностям* и превратностям судьбы» /там же, с. 89/.

Действительно, Аристотель в своей миметической концепции трагедии полагает это необходимым. Но означает ли включение *peripeteia* нарушение порядка рассказа и, тем более, формы? Что касается формы, очевидно, что ответ должен быть отрицательным. Что касается порядка, то ответ зависит от того, что понимать под порядком. Справедливо, что порядок нарушается случайностью. Но не порядок вообще, а данный порядок! Случайность нарушает некоторую мягкую



необходимость, которая и представляет некоторый конкретный порядок. Форма, сопряженная с материей, здесь вообще не причем.

Понятие порядка само требует специального рассмотрения. На обыденном уровне мы имеем некую интуицию /точнее, ретенцию/ порядка. Попробуем смоделировать содержание этой ретенции. Во-первых, очевидно, что в ретенцию порядка входит представление о *множестве* вещей или событий, которое обладает порядком или находится в беспорядке. Естественно обратиться к теории множеств, где понятие упорядоченности вводится наиболее абстрактным и строгим образом. *Вполне упорядоченное множество* - это множество, в котором элементы составляют некоторую последовательность, образованную *жестким отношением*, которое и определяет порядок. Но для нас такое теоретическое представление является **поризмой**, которая открывает путь конкретизации идеи применительно к иным ситуациям оценки пары порядок/беспорядок. Представим себе комнату со столом и стульями, расставленными, по нашему мнению, «беспорядочно». Но означает ли, что эта ситуация не имеет формы, что она бесформенна? Конечно, нет. Тут есть материя /то, из чего, в данном случае - стол и стулья/ и форма /то, как - их взаимное расположение, оно есть и оно конкретно/. Мы можем изменить эту форму, передвинув несколько стульев или стол, причем так, что «беспорядок» останется. Если мы передвинем стол к окну, поставим около него стул, а другие стулья поставим вдоль стен -такую ситуацию мы, пожалуй, назовем «порядком». Очевидно, что это - не единственно возможный порядок. Но все ситуации порядка должны отвечать сформулированной выше поризме, в каждом случае должно быть некоторое жесткое отношение - принцип упорядочения. Мы ощущаем нечто как порядок, когда улавливаем некую *телеологическую* логику

расположения частей в целом и наблюдаем элементы *симметрии*. Это значит, что в идее порядка есть объективный момент /основное отношение, симметрия/, и есть субъективный момент /телеологическая логика/, то есть организация множества для какой-то цели.

В каком же отношении находится порядок к форме? Из модели видно, что впечатление порядка производит форма, *адекватная материи и цели* /субъективной или объективной/, а не просто форма. Если же рассмотреть более внимательно, то обнаружится, что идея порядка /именно идея, а не впечатление/ является дериватом категорий материя/форма, часть/целое и необходимость/случайность, а не только категории форма. Тем более форма не тождественна порядку. Порядку-организации противостоит беспорядок как хаос. А хаос - понятие динамическое, стохастическое, а не статическое.

Этот пример свидетельствует, что и философы грешат подменой отрефлексированных понятий обыденными идеями.<sup>2</sup> соответствующие понятия и как возникает рефлексия этих понятий в философии. Последнее мы сделали уже как относительно категорий вообще, так и относительно категории материя/форма. Первое находит свое решение в утверждении, что категории суть некоторые повороты самого бытия к нам как его свидетелям. А вот второе - это как раз наша общая задача, и теперь -применительно к форме и материи специально.

Первое наше «видение» мира - созерцание, а первое в созерцании это вещь и ее «внешние» (точнее сказать - открытые нам непосредственно) свойства. Вот шар. Мы его видим и можем взять в руки и берем. Что нам дано непосредственно? Его цвет. Его шарообразность. Это для зрения. Его вес, шероховатость, или гладкость, плотность, твердость или мягкость - это для рук. Нам ничего не нужно, кроме самого этого контакта с шаром, чтобы иметь эти переживания, которые суть феномены

нашего сознания в форме созерцания. Совсем иное дело, что шар «большой». Как будто бы это тоже свойство шара, но это не так. Шар, конечно, имеет некоторый размер (длину диаметра, объем). Но этот размер нами не переживается в качестве непосредственно данного, тем более его оценка - «большой». Чтобы дать такую оценку, мы должны были иметь дело или иметь идею другого шара, другого размера, меньшего. Значит для того, чтобы воспринять шар как большой, мы должны иметь опыт переживания разных шаров и у нас должны быть идеи «меньше» и «больше». Следовательно, это уже не факт созерцания, а факт мысли, и этот факт надстраивается над созерцаниями в многоступенчатой процедуре ее формирования. То же самое можно сказать о нашем восприятии шара как «деревянного». Это отнюдь не непосредственное созерцание, а мысль. Ясно, что исток идеи формы и материи должно искать не на этом уровне, а на первом - уровне созерцаний. Итак, где же он?

Ясно, что предпосылкой такой возможности является то, что Кант назвал трансцендентальным единством апперцепции, а у Гуссерля получило название нозмы — выделение вещи и ее свойств. Поэтому категория вещь/свойство, если только *процесс формирования* категориального строя имел место, является исторически первой. Исторически первой она является и в онтогенетическом процессе формирования сознания индивида. Феноменологически вещь обособляется не созерцаемыми свойствами, а границей. А внешняя граница и есть, как мы выше показали, внешняя форма, которая имеет, таким образом, *абсолютное* значение, так как она «дает вещи быть» (но теперь - не в метафизическом, а в феноменологическом смысле). Не будем забывать, что ведь «форма» это то же, что и «эйдос», то есть, по-русски - «вид». Вещь является тем, чем она видится, и видится тем, чем является. А она

является как отдельная - в своих границах, то есть в своей форме. Таким образом, идея формы коренится в феноменологии *выделенности вещи из фона*. Эта выделенность вещи из фона есть факт созерцания, а не идея формы. Идея же появляется тогда, когда этой внешней границе было дано имя «вид» («форма»). И если, как ранее было показано, форма это «то, как», то это -- «то, как организована внешняя граница, какой она придает вид вещи». Но здесь форма еще никак не соотнесена с материей. Как объективно это выглядит в феноменах созерцания, показал Гуссерль, и мы об этом говорили. И к этому нечего добавить. Но как могла появиться *идея* материи? Как обыденное сознание *могло заметить* в вещи нечто не только не совпадающее с «видом», но и в некотором смысле противоположное ему?

Нет проблемы в том, как наши предки когда-то пришли к идее материи в эмпирической практике. Об этом говорит само греческое обозначение материи — слово *иур* говорит само за себя - оно означает лес как строительный материал. Латинское «материя» есть калька с него, а русское - просто заимствовано из латинского. Но дело ведь, как мы знаем, не в слове. И русские, как и любые другие народы, имели дело с материалами, из которых они что-то производили. Делали избу из бревен, горшки из глины и т.д. Не обязательно, чтобы был изначально какой-то *один* термин для обозначения этих материалов. Но практически в сознании была имплицитная идея, что для постройки чего-то нужно что-то, из чего построить. Точно также, поскольку сложные вещи разбивались, разламывались и т.п., формируется идея, что любой предмет из чего-то состоит. По-видимому, ведущей здесь была все же конструктивная деятельность, ибо в ней образование целого из каких-то однородных или неоднородных других вещей было очевидно, созерцалось

непосредственно. Вот эта, на первых порах смутная, идея (на уровне сумеречного сознания) и была первичной идеей материи. Но так обстоит дело эмпирически. А феноменологически?

Можно предположить, что идея материи в феноменологическом аспекте фундирована не фактом созерцания свойств, а фактом созерцания *события*. Категория вещь/событие, несомненно, является второй по факту формирования. С феноменологически представленной вещью что-то происходит. Среди происходящего с ней -- изменения свойств, но это нас сейчас не касается. Нам интересно событие *возникновения* вещи и *распадения* ее. Как это происходит эмпирически—естественно или посредством деятельности человека - совершенно в данном контексте не существенно. Рассматриваем только созерцаемое. Конечно, есть возникновение как бы из ничего, например, солнце выходит из-за горизонта (соответственно, исчезновение в ничто, как постепенный заход солнца). Но есть процессы принципиально иные. Например, нагреваемый кусок гранита рассыпается на составляющие. Или, напротив, два расплавляемые в одном сосуде куски разных металлов, смешиваются, сплавляется в один. В подобных процессах есть некий начальный или исходный феномен. А затем - результирующий феномен. Память удерживает оба, а воображение связывает одно с другим. То, из чего возникает вещь и то, на что она распадается -- это и есть «то, из чего», материя. Независимо от того, есть ли для этого какое-то имя, сумеречная смутная идея имеет место, когда в повторяющихся ситуациях имеет место *ожидание* возникновения одного из многих или много из одного. Идея материи фундируется именно этим ожиданием. И возникает *как факт ясного сознания*, когда получает имя. Как и всякая идея. Все дальнейшее происходит уже с имеющейся идеей - рефлексия ее,

вкладывание различных смыслов и т.п. Исток же ее таков как указано.

Вопросы для повторения

1. Как изменил Аристотель традиционное до него понимание материи?

2. Значение и смысл аристотелевского учения о форме.

3. Кант о материи и форме как основных понятиях рефлексии.

4. Гегелевское учение о материи, форме и содержании.

5. В чем некорректность марксистского представления о содержании и форме?

6. В чем общий логический смысл категории материя/форма?

7. Какое значение имеет различение понятий внутренняя форма и внешняя форма?

Задачи и упражнения

1. Проанализируйте как можно более подробно, что представляет из себя материя текстильной ткани. А в чем форма ткани? Есть ли разница в самом принципе анализа материи и формы ткани?

2. Как можно представить форму *молекулы* воды? А *капли* воды? В чем разница?

3. Примените понятия материя и форма к анализу следующего рассуждения: «Если бы люди всегда поступали согласно разуму, они, скорее всего, никогда бы не враждовали между собой. Увы, они бывают подвержены страстям»

4. Известное положение марксизма гласит: «В способе производства его содержание составляют материальные производительные силы, а форму - производственные отношения». Что вы можете сказать по этому поводу в свете известного вам о категории материя/форма?

5. Проанализируйте какую-нибудь обыденную вещь, например, автомобиль, с точки зрения гегелевского учения о материи и форме. То же относительно какого-нибудь известного произведения живописи, например, картины И.И.Шишкина «Утро в сосновом бору».

6. Придумайте собственный пример, который показывал бы, что материя вещи может выполнять функцию формы.

#### Литература

1. Аристотель. Метафизика. Книга 7, гл.7,8; Книга 8, гл.1 п.25, гл.4, гл. 6 п30.

2. Кант И. Критика ...\*./Соч. в 6 томах, т.3, с.с.318-319

3. Гегель Г. Наука логики. Книга 2 (Учение о сущности) Отд.1, гл.3, п. А пп. а/ и с/.

#### **Глава 8**

## Категория причина/цель.

### 8.1. Интуиция основания. Причина и цель.

Идеи причины и цели являются весьма древними. Они связаны с вопросами *почему?* (вопрос о причине^, *для чего?* (вопрос о цели). Они сформировали идею *основания* и закрепились в сознании с мифологических времен, став по существу априорными.

Древний принцип: «Nihilo nihil fit» -- «из ничего ничего не происходит» - в обыденном сознании стал непререкаемым. В философской рефлексии нового времени Г. Лейбниц сформулировал его так:

«Нам следует подняться на высоту метафизики, пользуясь великим принципом, ...<что> ничего не делается без достаточного основания».

В новейшее время в онтологическом смысле иногда отрицают объективность оснований. Именно так звучит, например, высказывание Сартра:

«бытие-в-себе не может быть ни своим собственным основанием, ни основанием других существований, . основание вообще приходит в мир через для-себя, .с ним впервые появляется основание» /Сартр, с.114/.

В терминологии Сартра «в-себе-бытие» это объективное бытие, а «для-себя» -- это сознание.

Для обыденного и *научного* сознания идея существования основания у всего сущего является превалирующей. Современный аргентинский философ, много писавший о причинности, Марио Бунге выразил ее следующим образом: «Нет ни абсолютного начала, ни абсолютного конца, но все кренится в чем-то еще и в свою очередь оставляет след в чем-то другом».

Мы самыми *разнообразными* языковыми способами спрашиваем себя и других об этих основаниях в виде вопросов о причине или цели. Например, идея



причинности оформляется словами *из-за /из-за дождей произошло наводнение/, так как /так как прошли сильные дожди, произошло наводнение/, от /смерть наступила от остановки дыхания/, с /с досады она топнула ногой/*. Кроме того, используем слова *благодаря, в следствие, в результате, за счет, под влиянием, под воздействием, в связи, при /при заходе солнца темнеет/* и другие. Все эти слова используются и в *вопросах* о причине и в *ответах* на вопросы о причине.

Вопросы о цели в языковом отношении также разнообразны. Например, «с какой целью», «ради чего», «зачем» и др. Эти идеи могут выражаться не только чисто лексическими средствами, но словооборотами и с помощью синтаксических средств. Например, на вопрос *«Стоило ли так делать?»* можно получить ответ «Мне нужно это было, чтобы успокоить свою совесть». Ответ явно содержит идею цели, значит и вопрос ориентирован именно на объяснение цели.

Задача *познать основания* имеет два направления. 1/. Познать основание *конкретной* вещи, события, свойства и т.п. Это мы часто делаем в обыденной жизни, и в эмпирическом научном исследовании. 2/. Познать основание *многообразия* мира в целом. Это проблема философская. Здесь речь идет о том, чтобы найти все *возможные типы* оснований или - еще более абстрактная задача -- найти *единое одно* основание для всего. Примерами итогов такого поиска могут служить неподвижное бытие Парменида, единое как благо у Плотина, трансценденталии в средневековой схоластике (*unum, verum, bonum*), субстанция Спинозы, вечная идея Гегеля, целое в холизме, Бог в религиозном сознании и т.д.

*Вопрос об основании это всегда вопрос о причине или цели.*

## **8.2. Философская рефлексия идеи основания.**

Философская рефлексии идеи основания прошла долгую историю в качестве истории понятий причина и цель. В ней можно выделить **три этапа**: понимание и утверждение их единства, разъединение и противопоставление, вновь единство. Современный этап характеризуется: /1/ расширением понятия причинности и детерминизма /включение

вероятности, статистичности, функциональности/, /2/ расширением понятия цели /признание существования объективной цели/.

### *8.2.1. Аристотель о причине и цели*

Первую, и наиболее фундаментальную попытку дать *типологию* ответов на всё многообразие возможных вопросов «почему» предпринял Аристотель. Он выводит проблему на уровень всеобщности, ибо сопоставляет понятие *причины* с философским понятием *начала*:

«о началах говорится в стольких же значениях, как о причинах, ибо все причины суть начала» /2, с. 78./.

Идея начала здесь именно та, как она понималась во всей предшествовавшей традиции -«то первое, из чего». Таким образом, идея причины сразу же поднимается на метафизическую высоту.

Идею основания Аристотель сначала высказывает самым общим образом, связывая ее, прежде всего, с *возникновением*, то есть с событием:

«если что-нибудь возникает, то должно существовать то, *из чего* оно возникает, и то, чем оно производится, и этот ряд *не может идти в бесконечность*» /2, с. 71/.

Аристотель выделяет **четыре типа причин**:

1. «входящий в состав вещи <материал>, из которого вещь возникает» /медь для статуи, серебро для чаши/;

2. «форма и образец, иначе говоря, понятие сути бытия»;

3. «источник, откуда берет свое первое начало изменение или успокоение», «человек, давший совет», отец - причина ребенка, и «вообще, то, что делает, есть

причина того, что делается и то, что изменяет - причина того, что изменяется»;

4. «о причине говорится в смысле цели; а цель, это то, ради чего, например, цель гуляния - здоровье». /2, с. 79/.

В этих высказываниях Аристотель указал на *четыре* типа причин: *материальную, формальную, движущую, и целевую*.

В каком смысле материя и форма суть причины? Если считать причину как основание не только движений и событий, но и вещей и свойств, то материя и форма суть причины в том смысле, что их соединение дает начало вещи, является основанием ее существования. Материя / не первая, а специфическая для данной вещи/ есть основание свойств, например, если предмет деревянный, он может гореть, а железный - не может. В этом смысле материя данного предмета есть причина того, что он может или не может гореть. Аналогичным образом и форма обуславливает свойства вещи как причина этих свойств. Так, кубик, положенный на слегка покатую плоскость, не покатится по ней, а шар - покатится. Разумеется, в этом случае есть и действующая причина - сила тяготения. Но она одинаково действует на шар и куб, а результат разный. Причина этого различия - различие в форме.

**Цель** Аристотель рассматривает как *вид причины*. Цель - это «то, ради чего».

«почему человек гуляет, говорим мы. Чтобы быть здоровым. И сказавши так, мы считаем, что указали причину» /там же/.

Аристотель осознает необщепринятость того, что он утверждает. Обычно мы *разводим* причину и цель. Аристотель же утверждает, что, ставя вопрос «*почему человек гуляет*», мы имеем в виду, «для чего, для какой надобности он гуляет», то есть ставим вопрос о цели и соответственно на такой вопрос и отвечаем. И потому

*цель есть вид причины, указав на цель, «мы указали причину».*

Это важнейший рефлексивный шаг, сделанный Аристотелем в данной теме. Этим шагом он положил начало анализа категории причина/цель, как бы интуитивно угадав факт существования именно такой категории. Это, однако, не есть еще рефлексивное установление категории причина/цель, так как отношение между ними установлено видо-родовое. Причина - род, цель --вид. Понятно, что при таком отношении они логически не равноправны. И все-таки факт их, так сказать, «родства» зафиксирован, и в этом величайшая заслуга Аристотеля в данной теме.

Не развивая подробно, глухо, Аристотель, однако, высказал мысль об *объективной цели*: «Обусловленность через цель встречается среди вещей возникающих естественным путем или среди поступков, определяемых мыслью» /2, 193 /.

Необходимо отметить значение аристотелевской идеи *энтелехии*. Она с полным правом могла бы рассматриваться как в контексте категорий возможность/действительность, материя/форма, так и здесь. Она является дериватом этих трех категорий, означает завершенную *форму-цель*, понимаемую как реализацию *возможности* во всей мыслимой полноте /на гегелевском языке - *совершенную тотальность понятия*/. При этом завершенность следует брать с ее смысловыми оттенками - завершенность как завершение какого-то процесса, и завершенность как выполнение всего, что предполагалось в совокупности всего мыслимого в этой вещи. Энтелехия в этом смысле - синтетическое понятие, выражающее *завершенность* и *совершенство* какой-либо мыслимой вещи, воплощенной в действительность.

#### *8.2.2 Становление детерминизма и телеологии.*

Долгое время аристотелево учение о причинах, хотя и трактовалось не всегда однозначно, однако,

принципиальных изменений не претерпело. Только в конце 16 века появилась и постепенно укрепилась существенно новая идея, предложенная Джордано Бруно: он развел причину и начало. К началам отнес материю и форму, к причинам - действующую и целевую причины. Это изменение в онтологическом смысле принципиально. Оно привело к существенным мировоззренческим коллизиям. Если по Аристотелю все типы причин по существу внутренние, имманентны вещам, то по Бруно они внешние. Причина - это то, «что содействует произведению вещи внешним образом, и имеет бытие вне состава». Соответственно и цель мыслится таким же образом. При этом причина и цель также получили толчок к «разводу». Причина мыслится как внешняя *сила*, а цель - как субъективное и внешнее по отношению к изменяемым вещам *стремление*. Поскольку 17 век был веком расцвета механики, именно *механические силы* стали, прежде всего, подразумеваться под причинами. Смысл понятия стал чрезвычайно узким, но именно он укрепился на последующие века вплоть до двадцатого. *Силовой характер* идеи причины вполне отчетливо слышится у Лейбница:

«причина есть то, что заставляет какую-нибудь другую вещь начать существовать» /цит. по: Аскин Е.Ф., с.37/.

Е.Ф.Аскин считает, что здесь выражено *главное* для понимания причинности, так как именно отсюда следует *всеобщность* причинности, ибо всякая вещь возникает и кончает существовать. На базе такого суженного понимания причины и цели в 17 веке сложились два вступивших в непримиримую борьбу мировоззрения: детерминистское и телеологическое.

**Детерминизм и телеология.** *Детерминизм* заключался в утверждении *всеобщности причинности* и именно причинности *механической* и *силовой*. В

последующем его так и называли: *механический детерминизм*. К нему можно целиком отнести характеристику:

«Понятие причинности связано... с представлением о *силовом* воздействии, о порождении и даже более узко: об *основной* силе такого порождения, с начальным, исходным действием. *Причинность выступает именно как генетическая связь, как порождение, имеющее силовой характер*» /Аскин, с.13/.

При этом имелось в виду, что *одинаковые причины в одинаковых условиях порождают всегда в точности одно и то же следствие*. Выражением духа детерминизма того времени является рассуждение знаменитого математика, механика и астронома Лапласа, который говорил, что если бы он знал расположение всех атомов во Вселенной, направление и скорость движения каждого из них, то он мог бы предсказать все её будущее. Другим ярким выражением духа механистического детерминизма является сочинение французского философа-материалиста 18 века Ламетри «Человек машина», в котором человек представлен как сложный, но все же *только механизм*.

Общий смысл детерминизма 17-18 веков заключался в утверждении *универсальности* причинности и *единственности* её как *необходимой объясняющей идеи*. Понимать и объяснять вещи и процессы - значит выяснять их причины - вот основная идеология детерминизма. Принцип причинного объяснения считается единственно эффективным в научном познании мира и человека. В последующем (особенно в XX веке), детерминизму был противопоставлен **индетерминизм**, как концепция, отрицающая причинную определенность последующего предыдущими состояниями или событиями.

*Ментальная база и мотивы* формирования детерминизма коренятся в бурном расцвете науки, самой

совершенной из которых /кроме математики/ была в то время механика. Законы механики, в частности небесной механики, открытые трудами Кеплера, Галилея, Лапласа, Ньютона и других, столь совершенно предсказывали поведение тел, в том числе небесных, что казалось, ничего не нужно знать кроме этих законов, чтобы понимать мир. Отсюда и знаменитый ответ Лапласа на вопрос Наполеона, почему тот не упоминает в своих трудах Бога: «Я не нуждаюсь в этой гипотезе». В самом деле, как «вставить» бога в математические формулы расчета механического движения? Наука пыталась объяснять вещи исходя *только из них самих*.

При таком подходе идея *целевой* причины становится в естествознании излишней. И вместе с этим становится излишним представление о боге как целеставящей силе. Так детерминизм *вступил в конфликт* с телеологией и с конкретной ее формой - с *теологической* телеологией.

*Телеология* 17-18 веков была теологической. Телеология по общему смыслу слова - это *учение о целях* /телос - цель/. Она утверждает, что возникновение, существование, исчезновение вещей и свойств определяются *не причинами, а целями*. Но поскольку наличие целей в неживых вещах непосредственно не обнаруживается, приходится признать внешнюю для вещей божественную целеполагающую силу, промысел божий.

*Ментальность и мотивы* телеологии разнообразны и достаточно серьезны. Во-первых, это религиозное миропонимание, признание бога творцом всего сущего. Во-вторых, вытекающее отсюда логико-онтологическое и эмоциональное неприятие уподобления человека машине. Наличие в человеческой деятельности целеполагающего начала непосредственно очевидно. Сложившаяся к этому времени парадигма, понимающая человека как *свободную* личность, оказывается под угрозой, если согласиться с детерминизмом. Это

противоречит божественному промыслу и благодати, наделившими человека свободой воли. Гуманитарно-настроенным людям претил дух механицизма в понимании человека и всего человеческого. Отсюда вытекают и абстрактно-телеологические и теологические мотивы.

Теологическая телеология не ограничивается утверждением, что в мире *есть* цели. Она *универсализирует* цели, утверждая, что *все полагается целями*. То есть то, что детерминизм приписывает причинам, телеология приписывает целям, выступая, таким образом, *противоположностью* детерминизма.

Для возникновения этой оппозиции были не только прозрачные *социальные* причины, о которых сказано выше, но и более глубокие, по существу - экзистенциальные. Так, французский философ первой половины XX века Анри Бергсон видел общую причину возникновения альтернативы детерминизм/телеология в том, что они удовлетворяют потребности нашего интеллекта. Интеллект, по Бергсону, формируется в действии с телами, «мы ремесленники и математики», поэтому «*причины и планы* - вот основа нашего действия». То есть причинность и целеполагание -- естественные дериваты нашего *имения дела* с телами. Интеллект устроен так, что он приемлет и причинность и цели. В этом случае механистический детерминизм и теологическая телеология являются *абсолютизацией* той или иной стороны интеллекта.

Сторонники детерминизма не отрицали существования целей, а сторонники телеологии не отрицали существования причин. Но они отрицали /или, наоборот, утверждали/ универсальность того или другого.

*Детерминизм* настаивал на том, что там, где на поверхности мы видим действие целей, в глубине надо искать действие причин.



Прямо противоположное утверждал *телеологизм*: там, где на поверхности мы видим действие причин, в глубине надо искать действие целей.

Детерминизм и телеология предстают такими в чистом виде, в крайнем выражении. Были, естественно, и более взвешенные, «компромиссные» взгляды. К таким взглядам можно отнести описание целесообразности Лейбницем. Он характеризовал четыре модуса существования /и одновременно понимания/ целесообразности:

1. *эвтелизм* -- ситуация, где цель реально определяет процесс,

2. *автотелизм* - процесс характеризуется как целесообразный, а на самом деле он причинный,

3. *эврителизм* - интерпретация процесса как целесообразного - эвристически полезная фикция,

4. *ателизм* - ситуация, где естественно и адекватно описывают процесс как причинный /см. Системность и эволюция. -М., 1984, с. 73/.

И детерминизм и телеология, в той форме как они сложились к середине 18 века, чреваты внутренними противоречиями.

*Проблемы детерминизма таковы:*

1. Универсальность причинности ведет к положению, что каждая причина должна иметь причину. Отсюда следует уход в *дурную* бесконечность. А это в свою очередь означает, что не существует *последней* причины, значит и в целом причинное объяснение «повисает в воздухе». Вот почему Аристотель говорил, что этот ряд не должен идти в бесконечность, признавал существование *последних* сущностей. К 17 веку сложилась концепция *causa sui* /«причина самой себя»/. Природа мыслилась детерминистами как *causa sui*.

2. Однако идея *causa sui* противоречит идее причинности в ее наиболее общем и исходном содержании. Природа - причина самой себя = природа не

имеет причины, а, следовательно, и *не всё* имеет причину. Принцип универсализма поколеблен.

3. Детерминизм ведет к *фатализму*, как это отчетливо видно в тезисе Лапласа. Все предопределено. Но если будущее предопределено, свобода человека - иллюзия.

4. Трудности объяснения *живого*, в сфере которого целесообразность бросается в глаза /чем богословы пользуются до настоящего времени/.

5. Наконец, очевидно, что в духовных процессах механические силы не действуют.

Аналогичны трудности телеологизма в его теологической форме.

1. Если, по определению, всё, в конечном счете, имеет целевую причину, то должна быть *causa finalis* - конечная причина, причина всего, в том числе самой себя. Такая причина должна быть разумной, чтобы ставить цели. Это - вселенский божественный разум. Но чем *он* руководствуется в своих действиях?

2. Если он решает *свободно*, сам не будучи ничем детерминирован, - почему существует космос, а не хаос? И если его действия не детерминированы, значит, мы вновь уперлись в безосновность. Поэтому целевое объяснение не может быть подлинным и окончательным. Отсюда вполне логично: «пути господни неисповедимы» -- принципиальный тезис христианской догматики. Но если это приемлется религиозным разумом, то неприемлемо для научного разума. Если же решения *не свободны*, то они чем-то обусловлены, детерминированы, связаны. Чем бы это ни было - во всех мыслимых случаях целеполагающий разум не есть *causa finalis*, и сам должен быть объяснен. Снова -- уход в дурную бесконечность.

3. Очевидно, что в случае объяснения простых объектов, с которыми преимущественно имела дело наука того времени, совершенно не нужно привлечение

идеи цели, оно искусственно, не упрощает, а усложняет дело. Ученый не нуждается в гипотезе управляющего разума, когда описывает свой объект как динамическую систему в математических уравнениях.

#### *8.2.4. Кант о причине и цели*

Парадокс причинности и целесообразности четко зафиксировал и попытался разрешить Кант, сформулировав две принципиально новые идеи:

1. идею свободной причины и
2. идею объективной цели в области живого.

Кант не довел дело до логического конца - до придания идее объективной цели логического, то есть категориального, характера. *Кант* не рассматривает категорию причина/цель в нашем смысле, так как понятие цели не нашло места в его Таблице категорий. Он разделял убеждение в универсальности причинности в мире явлений. Это следовало из признания причинности априорной категорией. Понятие причины, по Канту, не может быть выведено из опыта,

«оно должно быть обосновано в рассудке совершенно *a priori*» и непременно требует, чтобы нечто (А) было таким, чтобы из него *необходимо* и по безусловно всеобщему правилу следовало нечто другое (Б)» /З, с. 186/.

Из этого определения видна важная идея: причинность есть необходимый *закон зависимости, связи явлений* во времени:

причина есть «условие синтетического единства явлений во времени», «явления прошедшего времени определяют всякое существующее явление в последующем времени», «если предшествующее состояние дано, то это определенное событие неизбежно и необходимо следует за ним» /З, с.266/.

Понимание причины у Канта не связано с идеей *силового* причинения, так как речь идет о феноменальном мире. Однако, предельно остро поставив

вопрос, «возможна ли свобода вообще, совместима ли она с всеобщностью причинности?». Кант решительно фиксирует фатальное противоречие этого принципа идее человеческой свободы:

«если явления суть вещи, то свободу нельзя спасти», «нельзя соединить природу и свободу». /З, с.480/.

Это утверждается, однако, с принципиальнейшей оговоркой: *если бы явления были вещами в себе, а пространство и время -- формами их существования, то условия и обусловленное принадлежали бы к одному роду явлений, и свобода была бы невозможна, ибо*

*«связь всех явлений в контексте природы есть непреложный закон»* /З, с.481/.

Будучи человеком науки, Кант не хочет, отказываться от идеи причинности. Но и от идеи свободы, будучи человеком либерального образа мысли, отказаться он также не хочет. Возникает вопрос: как совместить несовместимое? В этом затруднении Кант видит еще один аргумент в пользу того, чтобы *разделить* мир на мир сущностей и мир явлений. Общераспространенное, но неправильное, мнение об абсолютной реальности явлений показывает тут свою вредность: именно лишь при неразличении вещей в себе и явлений возникает этот парадокс. Явления -- не вещи в себе, априорные формы чувственности /пространство и время/ и априорные формы рассудка /категории, и причинность в том числе/ - не формы вещей в себе. Именно в контексте такого рассуждения Кант выдвигает идею *свободной причинности* применительно к вещам в себе. Можно логически мыслить только *два типа причинности* - естественную и свободную. *Естественная причинность* — это связь одного состояния с другим в чувственновоспринимаемом мире. *Свободная причинность* - это «способность самопроизвольно начинать состояние» /без предшествовавшего

причинения/. Кант говорит, что это *трансцендентальная идея свободы*, но свобода в практическом смысле невозможна без нее /З, с.с.472-481/.

Если мы рассматриваем объект «в *двояком значении*, а именно как явление или вещь в себе», тогда закон причинности относится только к первым /к явлениям/ и, как следствие,

«не боясь впасть в противоречие, одну и ту же волю ...можно мыслить... как необходимо сообразующуюся с законом природы и постольку *не свободную*, с другой же, как принадлежащую вещи в себе, стало быть, не подчиненную закону природы, и потому как *свободную*» /З, с. 94/.

При этом, однако, у Канта возникают вполне естественные *агностические* мотивы, вообще характерные для него:

«Что в поступках есть чистый результат свободы и что результат лишь природы ... -никто не может раскрыть» /З, с. 490/.

Идея **свободной причины** имела еще один теоретический базис. По Канту, чистый разум имеет предел своего применения, на границе которого он впадает в *неразрешимые* противоречия, *антиномии*. Третья из этих антиномий касается как раз причинности. В ней Кант сталкивает тезис «для объяснения явлений необходимо допустить свободную причинность» /З, с.418/ и антитезис «нет никакой свободы, все совершается в мире только по законам природы» /З, 419/. Тезис обосновывается тем, что идея естественной причин, взятая «в своей неограниченной всеобщности, противоречит сама себе», так как уходит в дурную бесконечность. Это противоречие требует допустить свободную причину. Антитезис доказывается тем, что допущение свободной причины уничтожает единство опыта и поэтому ее нет в опыте и, стало быть, это «пустое порождение мысли».

Вторая из отмеченных выше идей - идея *объективной цели*. Рассматривая способ существования и исследования живых организмов, Кант приходит к выводу, что применение идеи причинности /которая понималась как механическая/ для понимания этой области -недостаточно. Необходим *телеологический* принцип, требующий целевой детерминации:

«органическое целое не есть только механизм, обладающий лишь *движущей* силой», оно обладает и формирующей силой. которую нельзя объяснить одной лишь способностью движения /механизмом/» (Кант, т.5, с. 399-400).

Организмы следует понимать как *цели природы*, и их нельзя мыслить по аналогии с физическими вещами. И именно поэтому

«организмы . дают понятию цели . *объективную реальность* и тем самым *естествознанию - основу для телеологии*» /там же, с.401/.

При этом речь не идет о телеологии *теологической*, опирающейся на идею высшего разума. Кант не вполне последователен, так как говорит, что понятие вещи как цели природы не конститутивное, но лишь регулятивное понятие для рефлексирующей способности суждения. То есть в области живого мы должны мыслить, *как если бы* живое подчинялось целевой детерминации. Можно сказать, что это догадка, которая найдет развитие в будущем.

#### 8.2.5. Гегель о причине и цели

Дальнейший необходимый шаг в анализе причины и цели сделал Гегель, который:

1. Вполне рефлексивно подверг критике *односторонность* детерминизма (под именем «механизм») и телеологии.

2. Связал причину и цель нерасторжимой логической связью (одно без другого не может быть помыслено - по Гегелю «цель есть истина причины»).

Объективную цель осмыслил как *логическую категорию*, то есть универсальную, применимую не только к живому, поняв ее как *тотальность вещи*.

Гегель рассматривает вопрос о причинности в двух аспектах: в аспекте соотношения *субстанция - причина - действие - взаимодействие*, и в аспекте *причинность-целесообразность*. Рассмотрим второй аспект.

Вопрос об основаниях в общем логическом смысле, по Гегелю, требует рефлексии -движения мысли от непосредственно сущего к его *истине*. В этой связи Гегель высоко оценивает мысль Лейбница, что основание лишь тогда достаточно, когда оно предполагает не только механические, но и целевые причины. Причинность - это механическое действие, считали в соответствии с духом времени и Лейбниц, и Гегель. Она дает лишь *частичные* определения, но не способна определить целое:

«Для этого единства механические причины недостаточны, так как в основании их не лежит цель как единство определений» /4, с. 528/.

Гегель указывает на два обстоятельства, зафиксированные до него, в частности, Кантом. Первое - что понятие причинности уводит рефлексию в дурную бесконечность /4, с. 684-685/. Второе обстоятельство - очевидная эмпирическая трудность применения идеи причинности к жизни и духу. Но тут важно гегелевское объяснение этого обстоятельства:

«следует обратить внимание на *недопустимое применение* отношения причинности к обстоятельствам физико-органической и духовной жизни», ибо «то, что действует на живое ... изменяется и преобразуется этим последним, ибо *живое не дает причине дойти до ее действия*», т.е. упраздняет ее как причину» /4, с. 680/.

Эту идею Гегель развивает в учении о понятии, в разделе, посвященном сопоставительному анализу «механизма» и телеологии.

Под механизмом Гегель понимает то, что мы называем механическим детерминизмом. Он слышит -- совершенно справедливо говорит Гегель, -

«за более имманентное мировоззрение, чем телеология», [так как] .механизм показывает себя стремлением к тотальности уже потому, что он *старается понять природу самое по себе*, как некоторое целое, не требующее для своего понятия ничего другого,-- *тотальность*, не имеющая места в цели и в связанном с нею внемировом уме» /5, с.191 -192/.

Это положение адекватно фиксирует отношение науки к детерминизму того времени /начало 19 века/ и дает правильное объяснение этому научному приоритету. Наука действительно стремилась объяснить природу из нее самой.

Гегель дает весьма глубокую оценку *преимущества* детерминизма перед телеологией того времени. Недостаток механизма, который заключается во внешнем и случайном характере его определений, *оборачивается преимуществом*, потому что это ведет к сознанию *бесконечной свободы*. Телеология же, выставляющая «все незначительные и ничтожные определения своего содержания как нечто абсолютное» /5, с.192/, ведет к «бесконечной стесненности мысли».

Эта гегелевская идея кажется странной, но на самом деле она вполне логична. Ведь оставляя за конкретными определениями значение случайности, детерминизм оставляет себе свободу искать другие, и эта свобода не ограничена. Телеология же (особенно теологическая), придавая каждому мелкому факту значение высшей цели /так как источник его абсолютное разумное начало/, отрицает возможность случайного и с любым данным требует считаться, не выходить из его границ.

Однако сказанное не есть *окончательная* собственная точка зрения Гегеля. Это описание *распространенной парадигмы* и ее логическое



осмысление. Подлинная же точка зрения самого Гегеля заключается в том, что преимущества детерминизма рассматриваются как относящиеся лишь к *распространенному* телеологизму, который является еще *не истинным*, а формальным. Телеология, говорит Гегель, пока «доходит лишь до внешней целесообразности» /5, с. 192/.

Констатируя это, Гегель разрабатывает концепцию, которая создает истинную телеологию, в которой причина и цель ставятся *в логическую связь и зависимость*, что и оказывается уже рефлексией *категории причина/цель*, а не отдельных понятий. Гегель «размещает» причину и цель «под одной крышей», а именно - под идеей основания. Важнейшая заслуга Гегеля в этом вопросе заключается в том, что он придал *общелогическое значение понятию цель*, из чего с необходимостью вытекает объективация цели, отказ от отождествления общей идеи цели с конкретным ее проявлением - субъективной целью.

Конечно, идея цели это идея в сфере понятия, и потому - в сфере субъективного. Поэтому «цель есть ... субъективное понятие как существенное стремление и влечение положить себя во вне» /5, с. 197/.

Но слово «субъективное» не должно здесь вводить в заблуждение, не должно пониматься как *психологически-субъективное*, как образ в сознании. По Гегелю бытие через понятие есть *объективность* как высшая форма бытия. Цель как раз и обладает этим уровнем бытия, то есть объективностью.

«Цель есть в самой себе влечение к своей реализации» /5, с.199/.

Здесь важны слова «в самой себе». Они значат, что цель рассматривается не как чья-то цель, а в собственной самости, то есть как в-себе-и-для-себя-сущая, то есть объективная. Поэтому цель это не сила,

проявляющая себя во вне, не причина как субстанция, проявляющая себя в акциденциях, а

«цель есть по своей форме *бесконечная внутри себя* тотальность - в особенности, если признается, что действующая согласно целям деятельность есть *абсолютная воля и абсолютный разум*» /5, 192/.

Естественно для Гегеля, что он признает связь цели и разума /ума/. Но это отнюдь не психическое, не ум человека, это абстракция абсолюта, в котором совпадают объективность и субъективность, и в этом смысле цель тоже есть единство субъективности и объективности. Поэтому, сравнивая причинное и целесообразное действие, Гегель говорит:

«Целесообразность. -- более высокое, некоторый ум, внешним образом определяющий многообразие объектов через некоторое в-себе-и-для-себя-сущее единство, так что безразличные определения объектов становятся существенными» /5, 192/.

В этом все дело. Причина дает лишь *частичные* определения и не дает тотальности. В этом ее плюс как открытость, в этом ее минус как незавершенность. Цель же есть в-себе-и-для-себя-сущее /объективное/ единство как тотальность. Целесообразность направлена на тотальность как законченность и совершенство, в котором все «подогнано» одно к другому в составе целого. Цель есть *объективное* стремление «вещи» к собственной целостности. Цель и целое внутренне связаны.

Классическое положение Гегеля «цель - истина причины» выражает не то, что причина «ничтожна» в сравнении с целью. Она выражает как раз их *взаимную* зависимость и определяемость. Механизм (то есть причину) и целесообразность (то есть цель) «нельзя брать как *равнодушные* друг другу понятия». Они обладают равной значимостью, и основано это «на том,

факте что оба они имеют бытие, что мы обладаем обоими» /5, 190/.

*Идее цели неоткуда взяться кроме как из идеи причины. В цели же разрешаются внутренние противоречия идеи причинности. В телеологической деятельности*

«конец есть начало, следствие - основание, действие - причина, она есть становление уже ставшего, в ней получает существование уже существующее», /5, с. 206-207/.

*В цели сняты эти противоположности. Но в то же время именно причина есть исходное, тезис. Как и всякое понятие, она обнаруживает свою внутреннюю противоречивость в виде неполноты своей сущности как основания. Эта неполнота восполняется антитезисом, целью. Именно в этом смысле цель есть истина причины. Их противоположность снимается и ассимилируется в Идее, которая является их общей истиной, содержа и то и другое в снятом виде.*

Смысл гегелевской концепции в том, что жизнь и духовное развитие могут поняты только в единстве причинно-целевого объяснения. Но он произвел и чисто логическое объединение причины и цели. В этом смысле мы можем утверждать, что Гегель осмыслил категорию причина/цель, а не просто сблизил два, якобы разрозненных, понятия.

Так была разрешена на уровне философской спекуляции коллизия детерминизма и телеологии в первой половине 19 века, и тем самым история философской рефлексии категории причина/цель вернулась к исходной аристотелевской идее их единства - но на более высоком уровне.

*8.2.6. Рефлексия причинности/целесообразности в 20 веке* Развитие рефлексии этой проблемы в 20 веке, скорее конкретно-научное, нежели спекулятивно-философское, подтвердило эвристичность усилий

философов. Кибернетика и теория сложных самоорганизующихся систем твердо внесли в свой арсенал идею объективной цели. В чем, собственно, заключается идея *самоорганизации*? Единственно в том, что система «движется» к некоторому собственному наиболее совершенному для себя состоянию, не нуждаясь ни в какой внешней причине и ни в какой внешней цели. В «движении» таких систем наличествует предзаданность некоторого состояния, которая и есть не что иное, как объективная цель, достижение которой есть энтелехия в аристотелевском смысле. Математически доказано, что сложная система сама собой приходит к наиболее рациональному / равновесному, эффективно самосохраняющемуся/ состоянию. При этом совокупность причинных процессов обнаруживает целевую назначенность. Такое понимание возможно лишь при расширении идеи цели от представления о цели как образе желаемого будущего до идеи объективной цели, как имманентном стремлении положить себя во вне.

Современная биология /поскольку живые системы - организмы, сообщества являются сложными/ также не обходится без этой идеи. Классическая /дарвиновская/ точка зрения является детерминистской. Приспособленность организмов - *результат, а не цель* развития и изменения их морфологических свойств. Появление органа не есть ответ на потребность, скорее наоборот. Причинное изменение органов порождает и новые потребности, если организм оказался в результате изменения жизнеспособным.

Однако чисто «причинный» детерминизм Дарвина понимается теперь как недостаточный. Дело ведь не только в морфологической целесообразности, дело еще и целесообразном поведении. Это поведение живого организма можно представить как функционирование элемента живой системы, сообщества живых организмов,

биоценоза, геобиоценоза. Здесь как раз и обнаруживается в полной мере целесообразность в кантовском смысле, когда части служат целому, выявляя свою цель бытия.

### **8.3. Современное состояние проблемы**

*8.3.1. Общий логический смысл категории причина/цель* Логический смысл идей причины и цели состоит в том, что они выступают как *основания* для бытия вещи или ее свойств, для возникновения и исчезновения /для событий/. Онтологически они связаны с существованием/несуществованием: все существующее начинает или перестает существовать благодаря причине или цели.

Их различие как оснований заключается в следующем:

1. причина обуславливает, обосновывает *из прошлого* и конечного /причина онтологически и логически предшествует следствию/,

2. цель обуславливает *из будущего* и целого /тотального, бесконечного/ в том смысле, что цель есть то состояние /полнота вещи/, к которому стремится вещь,

а/ если цель субъективная /в разуме/, то она, конечно, онтологически предшествует результату как образ желаемого *будущего*,

б/ если цель объективная, то она и логически и онтологически - в будущем;

3. *цель* - сфера свободы и субъективности. Понятие цели предполагает *стремление /объективное движение/ к ней*. Если этого нет, то образ желаемого будущего еще не цель, поскольку - не есть «стремление положить себя во вне». Результаты деятельности по достижению цели вариативны, не однозначны, цель /как субъективная, так и объективная/ может быть и не достигнута;

4. *причина* - сфера имманентности как несвободы, следствие следует из причины с некоторой вероятностью /которая может быть и стопроцентной, тогда это - необходимость/;

5. *между причиной и следствием* - механизм причинения /цепочка следующих друг за другом действий, которые все причинны/;

6. *между целью и следствием /результатом/ - средство*. Связь «средство - результат» причинна, но связь актов механизма причинения - целесообразна. Будучи рассматриваема в готовом виде или логически, она предстает как *стремление к цели*.

### *8.3.2. Причина и следствие*

Понятие причины, однако, имеет еще один аспект, а именно - *связь причины и следствия* /у Канта и Гегеля - «связь причины и действия»/. До XVIII века объективность этой связи не подвергалась сомнению, постулировались различные её характеристики, как то:

- причина *порождает* следствие,
- следствие *вытекает* из причины *с необходимостью*,
- одинаковые причины* в одинаковых условиях влекут за собой *одинаковые следствия*, -причина *предшествует* следствию во времени,
- существует *множественность следствий* в двух смыслах: одна причина, действуя на разное, порождает различные следствия, и одна причина порождает *цепь следствий* во времени, -возможна и *множественность причин*, когда одно событие вызывается действием многих факторов, которые все выступают как причины,
- постулировалась необходимость различения причин и *условий*, а в общественной жизни -причин и *поводов*.

Понимаемое таким образом, отношение «причина-следствие» выражало механистический детерминизм. В XVIII веке он был подвергнут критике *Д.Юмом*, но не за механистичность, а за саму идею как таковую. Юм *отверг мысль об объективном характере причинно-следственного отношения*. С его точки зрения в наблюдении *последовательности* событий нам никогда не дано *порождение* одного другим. То есть, не дана причинность как таковая. Все дело в привычке: мы

привыкаем к тому, что часто /или всегда/ одно *следует за* другим, и трактуем это так, что первое *порождает* второе. Мы смешиваем регулярную повторяемость с необходимым причинением. Существование последнего - не доказуемо.

Критика Юмом идеи объективной причинности является одной из составляющих его скептицизма. Его за это в свою очередь, критиковали и Кант и Гегель, но лучшим опровержением Юма является его собственное признание, что отказ от причинности повлек бы за собой страдания: «Если мы верим тому, что огонь согревает, а вода освежает, так это оттого, что иное мнение стоило бы нам слишком больших страданий». Мы не можем отказаться от идеи объективной причинности так, чтобы это не повлекло не зависящие от нас неблагоприятные последствия. А это и есть признак объективности данной категории. К тому же, критика Юма имела в виду механический силовой характер причинения, в то время как **современный детерминизм** понимает суть детерминации шире, включая в нее и целевую причинность, и вероятностные соотношения, и функциональные корреляции и пр., что в принципе юмовской критикой не затрагивается.

#### *8.3.4. Феноменология причины и цели.*

Встает, вопрос: как понять причину/цель феноменологически? Поскольку причина и цель логически противоположны, их нельзя иметь в одном интенциональном акте. Поэтому их феноменологию следует рассмотреть отдельно и показать различие их феноменологического формирования.

Сознание как поток феноменов не включает в себя ни силового акта, ни порождения одного другим, а лишь смену одного другим как темпоральный процесс. Однако, память позволяет зафиксировать устойчивые порядки следования. По Юму, именно их мы называли причинностью. На этом основании Юм отрицает

объективность причинности, о чем сказано выше. Юм абсолютно прав, в оценке того, что именно обозначил именем «причина» наш язык. Но он не прав в том, что *приписал это рефлексии и объявил эту рефлексию неверной*. На самом деле стихийное языковое именование не есть рефлексия. Первичное название не может быть верным или неверным. Назовете ли вы дочку Машей или Катей --ни то ни другое не может быть ошибкой. Просто с данным именем приходится считаться. Юм же рассматривает уже оторефлексированное и очень узкое механистическое содержание идеи причинности своего времени, и утверждает, что то, что мы приписываем причинному акту «на самом деле» в нем не представлено. Юм как раз и имеет в виду, что в устойчивых последовательностях *вовсе не показана сила*, силовое воздействие. Но юридическое правило «post hoc non propter hoc» было широко известно как основание логической ошибки утверждения основания из утверждения следствия в умозаключении в форме modus ponens. В этом пункте возникает развилка юмовского скептицизма и кантовского априоризма. Юм утверждает: «Реальное существование причин не обосновано». Кант утверждает: «Причина» -чистое рассудочное понятие, категория, мы сами вносим причинный порядок в мир явлений, но это не значит, что причинность иллюзорна и реально не существует. Более того, она существует в каком-то более глубоком смысле, а именно - априорно.

Но реальная проблема вовсе не состоит в вопросе, существуют ли причины «на самом деле» или их нет. Независимо от того, являются ли категории априорными в кантовском смысле, или они историчны, они должны обнаружить себя для нас в языке. Вопрос в том, как могла обнаружить себя *идея* причинности, и что она обозначала, когда возникала? И речь должна быть не о том, что возникло в головах философов, а как возникала



идея причины в процессе формирования языка. В условиях готового языка применительно к абстракциям мы *сначала узнаем слово* и только *потом* пытаемся понять, что оно значит. В становлении же языка и тем самым категориального строя мышления идет процесс прямо противоположный: сначала нечто есть перед нами, потом мы даем ему имя. Рассмотрим ситуацию: человек /если угодно -предчеловек/ толкает тачку или бросает камень. Здесь появляется слово «сила», обозначающее его *собственное* состояние усилия. Такие усилия *сначала должны быть* и только *потом* получить название. Наблюдение применения силы и последующего «поведения» камня или тачки порождает непосредственное «чувство» /а как еще назвать?/ «*потому что*». Камень летит *потому, что* я его бросил. Постепенно абстрагирующееся мышление превращает это в *идею причины*: причина полета камня - мое бросание, приложение моей силы. Дело, таким образом, не в безразличном *лицезрении* смены феноменов зрительного созерцания. Дело в непосредственном фиксировании некоторого отношения, в котором *я сам* участвую, и «знание» которого *непосредственно, а не является выводным*. Оно непосредственно как cogito. Эта ситуация полностью объясняет, почему в обыденном сознании идея причинности всегда прежде всего связывается именно с *силовым действием* и лишь в рефлексии /особенно Аристотеля/ получает более широкое содержание и смысл.

Здесь уместно представить точку зрения на причину известного логика Фон Вригта: «*Причинность*, даже освобожденная от всякой антропоморфности, сохраняет имплицитную связь с человеческим действием, ибо мы охотно называем причиной то, что достаточно сделать, чтобы получить следствия, либо то, что необходимо уничтожить, чтобы следствие исчезло. В этом смысле, сформулировать причинное отношение между событиями

в терминах причинности - значит сформулировать его в аспекте возможного действия» /цит. по: Рикёр,. с.288/.

Фон Вригт прав, если рассматривать вопрос в аспекте *происхождения* идеи, как мы сделали выше. Однако неверно, что формулировка причинного отношения *всегда* содержит идею возможного нашего действия. Мы формулируем причинные связи как независимые от нас и полагаем, что раз эта связь есть *объективно*, ею можно воспользоваться для того, чтобы получить некий желаемый результат определенным действием. Так дело обстоит и в обыденном сознании и в научном. Если бы это было не так, юмовская критика вообще была бы лишена смысла, так как нечего было бы критиковать.

По своему распорядилась очевидной связью идеи причинности и человеческого действия марксистская философия. Имеется в виду обоснование Ф.Энгельсом объективности причинной связи в «Диалектике природы». Логика Энгельса такова: если последовательность событий мы можем практически воспроизвести и получать при этом из начального последующее, а изменив предыдущее получим изменение последующего, то это и доказывает, что имеет место не просто последовательность /одно *после* другого/, но и причинность /одно *вследствие* другого/. С чисто утилитарной точки зрения это рассуждение вполне приемлемо, и мы, подспудно, всегда имеем в виду нечто подобное, и практически пользуемся этим правилом, проверяя наличие причинного отношения. Но теоретически это рассуждение не вполне корректно в том смысле, что тут идет *индуктивная* проверка, а в индукции вывод всегда лишь вероятен. В науке для таких проверок подключается теоретический аппарат, но сам-то он базируется на постулативном признании существования объективной причинности как таковой. Но все эти нюансы проблемы никак не затрагивают

феноменологии идеи причины, которую мы описали выше.

Сложнее дело обстоит с целью. Тем не менее, ответ может быть дан, и он дан в принципиальном виде /см. Книгин, 1999, с.296/. В горизонте жизненного мира первично цели отсутствуют, как и в горизонте ожиданий. Горизонт ожиданий конституирует будущее, но не цели. Но это так лишь для «я» пассивного, однако, «я» активное, характеризующееся такой экзистенциальной характеристикой как *стремление*, само конституирует для себя горизонт целей. Активное «я» «проявляется в стремлениях как субстанция в своих акциденциях. Стремление есть эманация Я, выплеск его во вне (за пределы экзистенциального потока основных форм опыта сознания). Такова исходная феноменологическая посылка. Вспомним, что основной характеристикой цели является «стремление положить себя во вне». Это тождество основной логической характеристики цели и основной экзистенциальной характеристика активного Я выражается в том следствии, что цель оказывается тем пунктом в горизонте ближайших и отдаленных ожиданий, к которому направлено экзистенциальное стремление. Феноменологически цель можно описать как «адрес стремления». Само содержание цели может быть сколь угодно разнообразным, но его феноменологический и в рамках феноменологии логический смысл - один: это «адрес стремления». Здесь все подобно ситуации мишень-стрелок. Мишени могут быть сколь угодно разнообразны: настоящий медведь в тайге или игрушечный паяц в тире, смысл же всегда один: она есть цель, то, на что направлено внимание стрелка и движение пули. Однако *мишень* в эмпирической жизни может быть поставлена или появиться перед взором стрелка без его усилия. Но *целью* она становится только если стремление ее поразить обнаружит стрелок. В принципиальном же

феноменологическом плане цель всегда *ставится / конституируется/* активным Я. Цель никогда не есть что-то внешнее субъекту, она есть его внутренняя конституента. И как таковая, она играет исключительно важную роль в сознательно-духовной жизни. Подобно тому, как пассивное Я есть центр поляризации интенциональных актов /по Гуссерлю/, цель есть центр *притяжения* для активного Я. Цель и стремление неразделимы. Поэтому безразлично как сказать: стремление порождает цель или цель порождает стремление. Это по сути - одно. Цель «притягивает» к себе стремление, она подобна водовороту или черной дыре, которые втягивают в себя все, что оказывается в зоне притяжения. Отсюда и вытекает роль цели как основания: она вызывает /порождает/ события, которые не свершились бы без нее. Таким образом, цель есть не что иное как момент, сторона *cogito/*.

Из сказанного ясно, что первоначально идея цели возникает как идея *моей* цели. Однако, феноменологическое содержание идеи цели является общим для позднее возникших идей *субъективной* и *объективной* цели, которые возникли лишь в теоретической рефлексии. Если *стремление* понимать не психологически, то смысл идеи цели вовсе не связан с образом желаемого будущего. Поэтому разница между субъективной и объективной целью *не в логическом смысле* идеи цели, а исключительно в онтологии телеологического движения. Если стремление представить как направленную напряженность, то в субъективной деятельности человека она выступает как психическая напряженность, а в объективном движении сложной системы - как физическая или системная напряженность. Отсюда ясно, что объективное телеологическое движение ни в какой степени не противоречит природной причинности. И то и другое воплощается в существовании динамического закона.

Что действительно противоположно как объективной, так и субъективной цели, так это случайность, стохастичность в поведении объекта. В обыденной повседневной жизни человека это как раз и выглядит как «бесцельность», когда человек «болтается», не зная, чем заняться, что сделать, куда пойти т.п. Здесь либо нет вообще никаких стремлений, либо друг друга стирающие стремления, когда психологически цели вроде бы есть, но их много, и ни одно из них не полагает, не конституирует доминирующую цель. Как если бы перед стрелком было много мишеней, и он стреляет не в конкретную, а «куда попало». Такое поведение ничем не отличается от полностью бесцельного. Но оно же является тогда и беспричинным в смысле динамической причинности. Здесь - ситуация безосновности как хаоса. Эта мысль может показаться странной. Допустим, мы ударили камнем по стеклу. И оно разлетелось на хаотическое множество осколков и осколочков. Разве этот возникший хаос не имеет причины /основания/ в ударе? Конечно мы назовем удар причиной возникшего состояния. *И ошибемся.* Ибо в сущности механического удара вовсе не заложено возникновение хаоса. Если мы ударим по стальному шару, никакого хаоса не возникнет. Легко представить, что основанием появления хаоса /как в этом случае, так и вообще/ является цель, субъективная цель. Я именно такого хаоса и хотел, например, в хулиганских побуждениях. Но это - тоже иллюзия, вытекающая из недостаточной отрефлексированности как идеи цели, так и конкретной ситуации. На самом деле, хаос никогда не может быть целью как в субъективном, так и в объективном смысле. (Субъективной целью может быть беспорядок, как он определен в предыдущей главе, но он - не хаос). Хаос это всегда прошлое, а не будущее, а цель всегда в будущем. В хаосе нет времени, потому что в нем нет отличающихся друг от друга состояний. Только возникновение

упорядоченности в хаосе, восхождение из хаоса в порядок есть временной процесс, и только для него есть будущее. Ни один живой организм не имеет объективной цели умереть, перестать быть. Так же и любая другая сложная система. Поэтому существуют системы с отрицательными обратными связями и гомеостаз. Известная фраза «жить - значит умирать» логически бессмысленна. Жить - это утверждать себя в жизни в своей наисовершеннейшей форме, стремиться к своей энтелехии, это объективно телеологический процесс. Умирание - процесс прямо противоположный жизни. Он противоположен не просто в смысле других биохимических реакций, а именно логически, в том, что он *не телеологический* процесс. Именно в этом смысле хаос не имеет оснований в виде механически-действующей причины и цели. Это не означает, что хаос вообще безосновен. Безосновным может быть только *абсолютное* начало. Однако существование абсолютного начала - вопрос не решаемый опытом /опыт дает сущее, но не может дать абсолютности, так как опыт конечен, а абсолютное либо бесконечно, либо исчезающе мало, равно ничто/. Не решается он и теоретической спекуляцией, ибо она возможна лишь в пределах, которые указал Кант. Мы, конечно, можем *сказать*, что абсолютное начало *есть*, и даже дать ему какие-то характеристики. Однако наши утверждения не могут быть логически обоснованы, ибо логическое обоснование требует опоры на что-то более фундаментальное и общее. В данном случае - еще более абсолютное и еще более начало, чем предположенное абсолютное начало. Нелепость такого допущения очевидна, то есть, очевидно, что вопрос не решаем. Все это превосходно показал Гегель в своем анализе идеи начала.

Из этого, однако, не следует, что не имеет оснований конец. Конец есть последняя точка бытия данного «что». Это точка-событие. В этом событии происходит

*тотальное* исчезновение некоторого «что». Только в этом заключается конец. Но тотальное событие может обосновать только тотальное основание. Таким тотальным основанием может мыслиться лишь аристотелевская тетрада -- *материальная, формальная, действующая и целевая* причины. Только совместное действие этого основания может разрушить совершенное целое достигшего своей энтелехии. Естественным и единственным следствием этого является хаос, дезорганизация.

Из этого вытекает и естественный рациональный смысл *философской* идеи Бога: Бог = материальная, формальная, действующая и целевая причина.

Вопросы для повторения

1. В чем вклад Аристотеля в анализ причины и цели?
2. В чем заключается механистический детерминизм, почему он возник и каковы его внутренние трудности?
3. В чем состоит теологический телеологизм, каковы причины его возникновения, и в чем состоят внутренние трудности?
4. Какие идеи Канта послужили преодолению ограниченностей детерминизма?
5. В чем заключается спекулятивное преодоление ограниченностей детерминизма и телеологизма Гегелем?
6. Каковы особенности детерминизма XX века?
7. Дайте суммарную сопоставительную характеристику причины и следствия как оснований.
8. Основные идеи причинно-следственной связи, критика их Юмом и ее несостоятельность.

Задачи и упражнения

1. Приведите примеры (2-3) к каждому виду причины по Аристотелю.
2. Я подошел к выключателю и включил свет. Каковы причины того, что свет загорелся?
3. Какая по виду причина заставляет вытекать воду из открытого крана бачка. Нельзя ли здесь усмотреть

какую-нибудь *формальную* причину?

4. Живой организм растет, развивается. Что можно сказать об основании этого?

Литература

1. Аристотель. Метафизика. Кн.5 гл.2.

2. Кант И. Критика...\* с.с. 418-424; Соч. в 6 томах, т.5 141-142, 397-401, 408, 484-485.

3. Гегель Г. Наука логики. Кн.3 (Субъективная логика) Отд.2 (Объективность) гл.3.

4. Рапаков Н.И. Категория цель: проблемы и исследования. - М., 1980.

## **Глава 9**



## Категория возможность/ действительность.

Слово «возможный», с его различными грамматическими модификациями, имеет два связанных, но не совпадающих смысла. Первый мы используем тогда, когда *ассерторически* утверждаем, что что-либо (вещь, свойство, событие) возможно. Например, «оттепели в январе возможны» или, в самом абстрактном смысле — «это возможно, но пока еще не факт». В этом смысле возможность коррелирует с *действительностью* и противостоит ей. Это деление универсума на возможное и действительное образует *категорию возможность/действительность*.

Второй смысл мы используем тогда, когда *проблематически* утверждаем что-либо. Например, «возможно, завтра потеплеет» (имплицитно имеется в виду: «а, может быть, и нет»). Общая логическая форма подобных высказываний - «возможно, что  $q$ », где  $q$  - высказывание.

В первом случае речь всегда идет о некотором нечто - *есть ли* оно или *только возможно*. Во втором же случае речь идет не столько о явленном или мыслимом нечто, сколько о *возможности* этого нечто, есть ли она или ее нет. Категория возможность/действительность имеет длительную историю философской рефлексии, сопряженные понятия возможно-невозможно рефлексировались недостаточно. Идея невозможности привходящим образом скорее упоминалась, чем анализировалась, в связи с идеями необходимости, закона, причины, не становясь самостоятельной темой. Между тем, очевидно, что она широко используется в мышлении - как обыденном, так и научном. Поэтому

целесообразно её рассмотреть в связи с категорией возможность/действительность.

### **9.1. Философская рефлексия категории В/Д**

*9.1. 1. Аристотель о возможности и действительности.*

Такой категории нет в **Списке Аристотеля**, но понятия возможность и действительность он широко анализирует в «Метафизике». Учитывая, что эта категория присутствует в Таблице Канта и Системе Гегеля, мы вправе считать дискурс Аристотеля, касающийся возможности и действительности, анализом этой категории, хотя и не осознанной в качестве логической.

**Действительность** для Аристотеля это то, что *есть*, это обретшее свою материю и форму сущее. Прямых определений или экспликаций действительности Аристотель не дает. Но поясняет, что такое действительность, от противного - *то, что существует иным образом, чем возможность*.

Идея **ВОЗМОЖНОСТИ** имеет у Аристотеля сугубо онтологический смысл. Она органически завязана на идею «существования (бытия) в возможности». Быть в возможности, значит, «иметь шанс» стать действительностью.

*Возможность* -- это *способность* (динамис) «неразумной вещи» изменяться, «разумной вещи» - действовать. Перед мысленным взором Аристотеля стоят, прежде всего, процессы возникновения и уничтожения. Если что-то возникло, значит, оно прежде было возможным, то есть что-то имело способность превратиться в это. Аристотель утверждает *объективное* существование возможности как способности *до* актов реализации этой возможности (до фактического действия этой способности). Если бы это было не так, не было бы никакого движения и превращения:

«То, что стоит, всегда будет стоять, а то, что сидит - сидеть, оно не встанет: ибо не сможет встать то, что встать не способно» (2, с. 152).

Возможность (способность) должна существовать как таковая, бытие в возможности есть не просто мысленная конструкция, а реальность. Возможность превращается в действительность. В общем плане позиция Аристотеля такова:

«из несуществующих вещей некоторые существуют в возможности, а говорится про них, что они не существуют, потому, что они не даны в осуществленности» (2, с. 152).

Первый вопрос: всё ли сущее возникает *из* возможности? Аристотель констатирует парадокс, касающийся первоэлементов: если допустить, что они существуют актуально (а не в возможности),

«то раньше начал будет существовать нечто другое, ибо возможность всегда предшествует» (2, с.56).

Значит, они *не* первоэлементы, не начала. Если они существуют как возможность, тогда допустимо, что «ни одна существующая вещь в действительности не существовала» (2, с.57).

Аналогичный парадокс констатирует, спустя тысячелетия, Ж.-П. Сартр, только на более абстрактно-метафизическом /а не натуралистическом/ уровне. Идея *возможного*, - говорит он, - «сталкивается с большими трудностями, чтобы понять его бытие, так как оно дается как предшествующее бытию, чистой возможностью которого оно является, и, однако, по крайней мере, в качестве возможного, необходимо, чтобы оно имело бытие» /Сартр, Бытие и ничто, с.128/.

Смысл этого высказывания таков: возможность по смыслу «первее» бытия, но чтобы быть первее, она сначала должна *быть*, то есть обладать бытием, то есть бытие -- логическая предпосылка.

Что же «*первее*» - возможность или действительность? Ответ Аристотеля однозначен: действительность *первее* возможности по определению, по сущности и форме. Общей причиной этого является то, что *вечное не может быть в возможности*, а только в действительности. Поэтому даже в тех случаях, когда действительность возникает из возможности, и возможность предшествует действительности, то есть *первее* по времени, все равно главное отношение не изменяется, так как возможность есть способность некоторой *другой действительности*, наличной сейчас, и превращающейся в иное.

Аристотель отмечает, что *в смысле способностей одна и та же вещь может иметь противоположные определения*. Для существующей вещи это невозможно. Например, в возможности человек может быть как больным, так и здоровым, в действительности же - только или-или. Высказывает мысль, что *возможность существует как момент действительности*, что *она объективна*.

Из этих и других, рассуждений Аристотеля следует, что он не понимает возможность и действительность как *логические* категории. Под действительностью он понимает просто существующее. Но ведь возможность тоже *существует*. Значит, она тоже есть действительность? Смысловое различие стирается. Вопрос «что *первее*?» никак не может относиться к категории, так как два понятия выражают *одну* категорию. По Аристотелю возможность определяется через действительность (действительность *первее* по определению). А это как раз и значит, что их *взаимоопределенность* не отрефлексирована.

#### *9.1.2. Кант о возможности и действительности.*

В **Таблице категорий Канта** категория «возможность» помещена в триаде *категорий модальности* «возможность - существование -

необходимость», а существование Кант отождествляет с действительностью, что видно из «постулатов эмпирического мышления вообще». Эти постулаты гласят:

«1. То, что согласно с формальными условиями опыта (если иметь в виду созерцание и понятие), - *возможно*.

2. То, что связано с материальными условиями опыта (ощущения), - *действительно*.

3. То, связь чего с действительным определена согласно общим условиям опыта, существует *необходимо*» (З, с. 280).

Смысл постулатов таков: они утверждают *условия*, при которых мы *можем сказать*, что в некотором *понятии* мыслится возможная, или действительная, или необходимая вещь. Речь идет, следовательно, о модальностях *признания* существования. Впоследствии Гуссерль тоже именно так характеризовал возможность, выделяя, правда, только две модальности -- достоверность и сомнительность (возможность). У Канта «возможность» это фактически только возможность существования. Кант видит категории модальности только в функции предиката, то есть в утверждениях типа «X существует», «X возможно», «X необходимо», и не озабочен самой идеей возможности как таковой, по видимому, она не представляется ему сколько-нибудь неясной. Первое, что напористо утверждает Кант сразу за формулировкой постулатов - мысль о том, что категории модальности (все!) *не являются реальными предикатами*:

«Категории модальности имеют ту особенность, что как определение объекта они нисколько не расширяют понятия, которому они служат предикатами» (З, с. 281).

Имея полное понятие вещи, я еще могу спросить, - возможна ли она, или существует (действительна), или необходима? Любой ответ не расширит самого понятия этой вещи. Значит, категории модальности не суть

дескрипции вещи как таковой. Тогда что же они описывают? Только *условия познания*. Ни о каких *превращениях* возможности в действительность и речи быть не может, так как вопрос рассматривается чисто гносеологически. Канта интересует не что такое возможность вещи, не каковы условия возможности, не как возможность соотносится с действительностью, а лишь, как можно *доказать* возможность вещи. И как же? Ответ таков:

«Возможность вещи можно доказать, только подкрепляя понятие этой вещи соответствующим ему созерцанием, но никогда ее нельзя доказать ссылкой на одно лишь отсутствие противоречия в понятии вещи» (3, с. 308).

Обратим внимание на конец фразы. Мысль, что возможность *не обеспечивается* одной только *непротиворечивостью* понятия, Кант высказывает неоднократно. Для него это принципиально. Пафос его рассуждений направлен на то, чтобы отвергнуть существование того, что Кант считает недоказуемым, и признание чего, следовательно, противоречит рассудку. Так, он отвергает возможность эфира, «способность нашей души *созерцать* будущее», «способность души мысленно вступать в общение с другими людьми (как бы далеко они не находились)» -это мы теперь называем телепатией.

«Всё это понятия, -- пишет Кант, -- возможность которых лишена всякого основания, так как они не могут опираться на опыт и .... хотя и не содержат никакого противоречия, ... не могут претендовать на объективную реальность, стало быть, на возможность существования таких предметов, какие мыслятся в них» (3, с.283).

Кант не продвинулся в трактовке понятий возможность и действительность в сравнении с Аристотелем. Причиной этого является то, что не рассматривается онтологическая сторона дела. Вместе с

этим пострадала и логическая сторона, так как идеи возможности и действительности фактически оказались изолированы друг от друга в логическом отношении, так как они не определяются друг через друга.

### *9.1.3. Гегель о возможности/действительности.*

Наиболее мощное развитие рефлексия категории возможность/действительность получила у Гегеля. Общая логика включения этой категории в состав его системы такова. Объективная логика завершается учением о сущности, включает в себя триаду «сущность - явление - действительность».

Понятие «действительность», таким образом, является заключительным общим понятием объективной логики, переходом к субъективной логике, к учению о понятии. Понятие «возможность» появляется «внутри» анализа действительности. Этим возможность и действительность связываются неразрешимо. *Действительность не может быть понята без идеи возможности*, и наоборот. Тем самым утверждается логический статус категории возможность/действительность, хотя, конечно, для Гегеля это две категории. Возможность и действительность связываются как по определению, так и по внутреннему логическому смыслу, что ясно из следующих положений:

1. непосредственная действительность определяется сначала, «в противоположность к ее возможности», но, будучи так определена и тем самым отрефлексирована, «она есть *реальная возможность*» (4. с.660);

2. «возможность есть нечто недостаточное, указывает на некоторое другое, на действительность, и восполняет себя в ней» (4, с.654).

Эти положения означают, что понятия возможность и действительность немыслимы и бессодержательны друг без друга.

Среди новых идей, введенных Гегелем, отметим *градацию* как возможности, так и действительности.

Возможность он делит (не типологически, а *иерархически*) на *формальную* и *реальную*. *Формальная* возможность - это то, что с порога отметил Кант: любая *непротиворечивая внутри себя вещь* - возможна. *Формальная* возможность это внутренняя непротиворечивость. В смысле формальной возможности *возможно все, что не противоречит себе*. В этом смысле возможность есть «неопределенное вместилище всего вообще» (там же). Эту мысль философа, пожалуй, полезно проиллюстрировать интуицией поэта:

Над хаосом, где каждая возможность  
Предчувствовала первый свой расцвет,  
Во всем была живая полнота,  
Всё было «Да», не возникало «Нет».  
(Бальмонт. Гимн солнцу. Избр., М., 1983)

Эта строфа как бы повторяет мысль Гегеля: «неопределенное вместилище» = «над хаосом» «всего вообще» «все было «Да»». Правда, интуиция поэта более богата, чем сухая мысль философа (хотя неизвестно, более ли верна). Если Бальмонт говорит о *живой полноте* вместилища-хаоса, то Гегель говорит о формальном утверждении возможности как «плоском и пустом», поскольку оно лишь утверждает тождество понятия самому себе и не содержит обогащающих определений-различий. Чтобы выйти из этой пустоты формальной возможности всего к реалиям жизни, к действительности, Гегелю требуется идея *реальной* возможности.

*Реальная* возможность -- это *непосредственный подступ к действительности* как в логическом, так и онтологическом аспекте. Она и сама в некотором смысле есть действительность:

«Реальная возможность некоторой мыслимой вещи есть... налично сущее многообразие относящихся к ней обстоятельств. Это многообразие наличного бытия...



есть как возможность, так и действительность» (4, с.660).

Гегель настойчиво проводит мысль об органической смысловой и бытийной взаимопронизанности возможности и действительности. Будучи целокупностью условий, реальная возможность составляет некоторую

«рассеянную действительность, которая .есть в-себе-бытие некоторого другого» (там же, с. 660-661).

Проще сказать: всякая возможность некоторой мыслимой вещи существует в форме некоторой другой, но уже реальной вещи, а всякая действительность есть возможность другого. Реально возможная мыслимая вещь не должна содержать противоречия внутри многообразия определений, какое она из себя представляет. Когда все условия налицо, мыслимая вещь «вступает в действительность». В логическом смысле это вступление в действительность есть *снятие* понятия «возможность» понятием «действительность». В отличие от Канта и Аристотеля, Гегель не отождествляет действительное с существующим. *Действительность, есть снятая возможность - в этом собственный смысл идеи действительности* в отличие от идеи существования. Идея действительности отсылает мысль «назад», к возможности. А идея возможности - «вперед», к действительности.

Абсолютное отождествление Гегелем логики и онтологии привело его к мысли, противоречащей эмпирии. Он утверждает, что реальная возможность это по существу *необходимость*:

«реальная возможность и необходимость различны. лишь *кажущимся образом*» (4, с. 663).

Гегель рассуждает так. В *формальной* возможности -- мыслимой вещи противостоит с равным правом ее *другое*, в данном случае - *противоположное ей*, и их шансы стать действительностью, как бы малы ни были, но равны. Иное дело -- *реальное* возможное. Здесь *своим*

*другим является не противоположная мыслимая вещь, а действительность реально возможной.*

«Поэтому то, что реально возможно, не может быть уже другим, чем оно само; при таких-то условиях и обстоятельствах не может воспоследовать нечто другое» (с.663),

То есть реально возможное уже и необходимо. Рассуждение Гегеля логически строго, если отвлечься от эмпирической онтологии. По существу своего метода Гегель всегда сосредоточивает внимание на моменте перехода (снятия). Логика не имеет времени. Поэтому естественно, что когда переход осуществляется при наличии всех *необходимых* условий, то и переход будет необходим по своему содержанию. Но если мы рассматриваем не саморазвитие понятий (как у Гегеля), а бытие вещей, то должны зафиксировать простое обстоятельство, что сами условия могут изменяться, причем как в сторону приближения к реализации возможности, так и в сторону отдаления от нее. Для рассмотрения категории возможность/действительность, употребляемой не только в философской спекуляции, но и в любых видах рассудочного мышления, включая обыденное, гегелевская идея явно не эвристична.

Действительность Гегель градуирует еще сильнее, чем возможность, вводя идеи *формальной* действительности, *реальной* действительности и *абсолютной* действительности.

Они являются ступенями перехода к «абсолютному отношению» (являющемуся внутренним моментом действительности в целом), и от него - к понятию.

*Формальная действительность* это «лишь снятая действительность или лишь *возможность*», «*бытие* или *существование* вообще» (3, с.653). То, что «просто» существует, существует как бы *без основания* и поэтому хотя и действительно, но действительно лишь *формально*, как возможность своей собственной

*подлинной* действительности (реальной и затем абсолютной). Эмпирическим примером формальной действительности может служить проросшее на подстилке семя какого-нибудь растения, еще не укоренившееся в почву, не сформировавшее стебля и т.д. Это семя в таком состоянии есть *формальная действительность данного растения*. Оно уже есть, но нет еще прочных оснований его дальнейшего существования. Можно сказать, что правовое государство в нашем обществе в настоящее время находится в таком же состоянии.

*Реальная действительность как таковая* есть вещь со многими свойствами, точнее сказать - *со всеми свойствами как тотальность*, с реализацией всего мыслимого в ней (по Канту, это была бы реализация *полного* понятия; по Аристотелю, что-то близкое к энтелехии).

Это не просто то, что *является*, а *сущность*, но и не голая сущность, коих по Гегелю не бывает. Это и многообразие внешних проявлений, отношений к другому, в которых она *являет* именно себя, свою тотальность.

Сверх того, действительное *действует* и утверждает себя в этих действиях, порождая другое. *То, что именно оно порождает, возвещает, чем оно является.*

Наконец, действительное содержит в себе реальную возможность собственного изменения. То есть реальная действительность это *не только то, что она есть, но и то, чем она может стать*. Используя приведенный выше пример, можно было бы сказать, что *реальная действительность растения* - это растение, *укоренившееся, развившее все свои жизненные органы и формы*, с той внутренней «сутью бытия», которая определяет, что оно есть. Всему другому (ветру, солнцу, животному, растению) оно демонстрирует эту свою *чтойность*, которая не сводится только к абстрактной

сущности, но обозначает всю полноту ее определений, благодаря которым оно выступает как *разное* (другое) *в разных отношениях* (под ветром гнется, солнечные лучи впитывает и пр.). И оно имеет способность (возможность) расцвести и дать семена, продолжив свое бытие в своем другом. Вот что такое реальная действительность по Гегелю - это *мощь бытия самости* (правда, Гегель такого понятия не употребляет).

Идея *абсолютной действительности* развивается Гегелем не только в рамках сопоставления с возможностью. Реальная действительность содержит момент случайности и тем самым - относительности. Снятие этого момента ведет к абсолютной действительности, которую Гегель так и определяет:

«единство необходимости и случайности ...должно быть названо абсолютной действительностью» (З, с. 664).

В логическом отношении главное, что сделано Гегелем в анализе возможности и действительности, это *утверждение их внутренней смысловой неразсторжимости*. Нельзя мыслить нечто возможным, не имея в виду возможность некой *действительности* (онтологически - *будущей действительности*). И нельзя мыслить некоторую действительность, не имея в виду, что она есть *снятая возможность* и *содержит* в себе *возможность другого*.

Вторая существенная идея - градуирование возможности и действительности.

## **9.2. Современные проблемы В/Д**

### **9.2.1. Ж.-П. Сартр о возможности**

В XX веке понятие возможности широко *использовалось* в экзистенциалистской философии / Хайдеггером и Сартром/. Но Хайдеггер не тематизировал его, Сартр же посвятил ему специальный раздел в своем «Бытии и ничто». Оно не рассматривается как логическая категория в сопряжении с действительностью, а

выступает как онтологическое понятие, имеющее конститутивную роль в построении «феноменологической онтологии». Но концепцию Сартра полезно рассмотреть, чтобы показать, что одно дело - слово и понятие, другое - категория.

Сначала Сартр «расправляется» со Спинозой, Лейбницем и Аристотелем.

В своей критике Сартр исходит из тезиса, что «понятие возможности может рассматриваться в двух аспектах» /Сартр. Бытие и ничто. - М., 2000, с.113. Дальше в этом разделе все цитаты - по этому источнику /.

Первый аспект - субъективный, понятие возможного выражает уровень нашего знания.

«В этом случае именно свидетель выносит решение о возможном перед лицом мира», «возможность может быть дана *нам* перед бытием, но именно нам она дана, не являясь возможностью этого бытия» /там же/.

Например, фраза «возможно, что Пьер умер» означает, что я *не знаю* судьбу Пьера.

Второй аспект - объективный:

«возможность может также явиться нам как онтологическая структура реальности, тогда она принадлежит к определенным существованиям как *их* возможность» /с.114/.

Все это вполне традиционно. Но как Сартр использует для начала эти идеи? Он укоряет Спинозу и Лейбница в субъективизме.

Спиноза, по его мнению, рассматривает возможность только в рамках незнания. Незнание исчезает - исчезает возможность. Возможность имеет бытие как психическое, но не свойство мира. Действительно, Спиноза говорил, что «возможное и случайное /он аттестовал их вместе -А.К./ не являются состояниями вещей. ... они представляют лишь недостатки нашего разума». «Вещь называется возможной, когда мы знаем

ее действующую причину, но не знаем, определена ли эта причина» /Спиноза. Избранные произведения .- М, 1957, т.1, с.276/.

У Лейбница, по Сартру, возможность, - объект мысли божественного разума. Тут чувствуется стремление представить возможность объективной. Но, говорит Сартр, здесь «реальность возможного есть единственно реальность божественного *мышления*», и поскольку речь идет о мышлении - тоже субъективизм. Лейбниц хотел придать возможностям бытийный статус, но не сумел.

Аристотеля Сартр упрекает в мистицизме. Однако, Аристотель не был мистиком ни вообще, ни в вопросе о возможности. Но именно исходя из отрицания «аристотелевской потенции» начинается собственный взгляд Сартра на проблему:

«Бытие-в-себе *не может «быть» в потенции», не может «иметь» потенции*». В-себе есть то, что оно есть в полноте своего тождества. Туча не есть «дождь в потенции», она есть в-себе, определенное количество водяного пара, которое при данной температуре и давлении строго то, чем оно является» /с.130, курсив мой - А.К./.

В этом положении заложена суть основной концепции Сартра и ее внутренняя противоречивость. Бытие-в-себе /или просто «в-себе»/ у Сартра - это вне- и до- человеческое бытие, объективно существующее /в цитате - «туча»/. Оно не может быть в потенции /в возможности/. Идея не новая, сформулирована еще Аристотелем в его принципах «действительность первее возможности» и «вечное не может быть в возможности». Сартр тут не оригинален, хотя, возможно, ему кажется, что оригинален и «продвинулся» в сравнении с Аристотелем. Но вот следующая мысль - «в-себе не может *иметь* потенции» - действительно полный отход от всей традиции Аристотеля-Гегеля. Каковы аргументы Сартра? Они - в последней фразе цитаты - «туча не есть «дождь в потенции.» и далее - до конца. Почему «дождь

в потенции» не нравится Сартру? Ему мнится тут некая «мистическая потенциальность», потенциальность как субстанция, существующая в туче наряду с тем, что вещественно составляет тучу /«определенное количество водяного пара»/. Но мистическую потенциальность не мыслили ни Аристотель, ни Гегель. Несуществование «чистой» возможности в рационалистическом анализе является абсолютной тривиальностью. Сартр же «борется» против этой идеи:

«Абсурдно пытаться упразднить бытие, чтобы установить возможное в его чистоте; часто упоминаемый процесс перехода от небытия к бытию через возможность, не соответствует действительности» / с.130/.

В конце этой фразы Сартр имеет в виду, что «небытие дождя» переходит к «бытию дождя» через возможность, которая как бы мистически присутствует *над* этим процессом, «руководя» им. И это он называет абсурдом. Это действительно абсурд, но только этого никто из классиков проблемы не утверждал. Утверждают иначе: нечто, будучи возможностью другого /будучи возможностью, а не «содержа возможность»!/ превращается в это другое, что мы эмпирически и наблюдаем. В примере Сартра это значит: водяной пар, сгущаясь, проливается дождем. Эту ситуацию мы и обозначили в словах: наличие тучи составляет возможность того, что пойдет дождь.

Для чего нужны Сартру эти рассуждения и критика классиков? Идея возможности нужна Сартру для того, чтобы обосновать взаимную включенность бытия и ничто, опосредованную человеком. Но Сартр хочет избежать субъективизма. Первые его усилия направлены именно на то, чтобы провозгласить объективный взгляд на возможность. Однако делает это он весьма странно. Подобно Канту, он отрицает понимание возможности как

непротиворечивости /возможно, имея в виду Гегеля, но не называя его/. Он пишет:

«Мы ... не постигаем возможное... в качестве непротиворечивой структуры, принадлежащей к нереализованному миру и находящейся вне этого мира-здесь» /там же/. Таким образом, гегелевская формальная возможность аттестуется как представление субъективистское, что Сартра не устраивает. Его кредо звучит так:

«.возможное не может быть сведено к субъективной реальности. Оно не является также предшествующим по отношению к реальности или действительности. Оно есть конкретное свойство уже существующих действительностей», «возможность для нас появляется как свойство существующих вещей» /там же/. Ех.: возможно пойдет дождь, если есть туча. «Возможность не может совпадать с *мышлением* о возможностях» /с. 131/. Итак, возможность есть свойство вещей, объективная структура реальности.

Тем более странным кажется дальнейшее развитие темы. Сартр фиксирует /уже упоминавшееся нами/ противоречие, парадокс возможности. Говоря о «неудачной» попытке Лейбница взглянуть на возможность объективно и представить ее как существующее, Сартр вдруг заявляет, что это и невозможно:

«дать возможностям тенденцию к бытию означает, что возможное выступает уже из полного бытия и имеет тот же тип бытия, что и само бытие» /с.129/.

То есть, если возможность есть, существует, она тоже есть бытие / «имеет тот же тип бытия»/, и, следовательно, она не объяснена, не выявлена ее специфика. В чем же Сартр видит эту специфику? Его ответ странен:

«возможность приходит в мир посредством *человеческой реальности*» /с.130, курсив мой. А.К./.



Но что такое человеческая реальность по Сартру? Это *для-себя*, сознание. Не завершив экспликацию возможности как объективной структуры вещей, Сартр переходит к *возможностной природе самого человека*. Выдвинув дополнительную идею, что «возможность есть выбор в бытии» /с.131/, Сартр определяет человека /человеческую реальность/ как «необходимость быть своим бытием *в форме выбора в своем бытии*» /с.131, курсив мой. А.К./. То есть человек это «бытие, которое является своей собственной возможностью» /с.130/. «Понять возможность как возможность или быть своими собственными возможностями и есть одна и та же необходимость для бытия, которое в своем бытии является вопросом о своем бытии» /с.132. Хайдеггеровский мотив Dasein звучит здесь вполне явственно/. Бытие, которое в своем бытии является вопросом о своем бытии - это и есть человеческая реальность, человеческое бытие. И вот теперь Сартр вновь обращается к общей идее возможного: «Возможное есть то, чего недостает *Для-себя*, чтобы быть собой» /с.134/.

Возможность не может существовать в мире, если она не пришла в мир через человеческую реальность. Поскольку *Для-себя* у Сартра есть не что иное, как сознание, оказывается, что возможное определяется через сознание, через *недостающее сознанию*. Конечно, тем самым отрицается принадлежность возможного сознанию, но определяется оно все-таки через сознание, не через бытие.

Сартр утверждает:

«чтобы существовало возможное, необходимо, чтобы человеческая реальность, поскольку она является сама собой, была бы чем-то другим, нежели она сама» - это элемент «ничтожения В-себе в Для-себя» /с.131/.

В этой связи Сартр характеризует возможность *не как реальность, а как право на реальность*. Это право

есть «фундаментальная структура возможности»:

«Возможность есть тогда, когда вместо того чтобы быть тем, чем я являюсь, я выступаю в качестве *права* быть тем, чем я являюсь», «право отделяет меня от того, чем я имею право быть» /с.131/. Ех.: я имею право собственности только тогда, когда моя собственность оспаривается.

На основании всего сказанного Сартр вновь обращается к мысли о том, что бытие не имеет потенции:

“Если возможное может придти в мир только через бытие, которое является своей собственной возможностью, то это значит, что в-себе, будучи по природе тем, чем оно является, не может «иметь» возможное» /с.132/.

Ех.: возможность, чтобы складка на ковре остановила катящийся шар - не в ковре и не в шаре. Она появляется лишь в системе, обладающей пониманием возможности. Но это звучит слишком субъективистски - «система, которая обладает пониманием». Поэтому Сартр поясняет -это понимание - не просто в-себе, не просто в субъективном мышлении /то есть не просто в сознании/,

«оно должно совпадать с объективной структурой бытия, которое понимает возможности» /с.132/.

Здесь можно было бы поставить точку. Возможность объективна в том смысле, что она совпадает с объективной структурой человеческого бытия, то есть не с мышлением и не с пониманием в психологическом смысле слова, а с онтологической природой человеческой реальности. Пусть так. В экзистенциально-феноменологической онтологии это вполне логично. Но ясно, что возможность не есть определение *вещного* мира в эмпирическом смысле. И, разумеется, возможность не выступает как категория мышления. У Сартра «возможное» - онтологическое понятие, необходимое для конституирования основной идеи всей концепции:

«Но как раз быть собственной возможностью, то есть определяться через нее - значит определяться той частью своего бытия, *которой нет*» /там же/. Итак, утверждается, что *возможность это то, чего нет*, человек определяется через нее, значит человек определяется через Ничто. Вот что требовалось доказать! Вот для чего потребовалось понятие возможности и его странная трактовка.

### *9.2.2.Общая характеристика*

Онтологический аспект категории заключается в том, что рассудок относит возможное или действительное положение дел к внешнему для данного рассудка миру. Нет различия, берем ли мы рассудок как индивидуальную психологическую самость или как трансцендентальное начало. Для обыденного сознания, которое мы постоянно имеем в виду, усмотрение возможности и действительности именно в мире, а не в себе - феноменологическая норма. Правда, для обыденного сознания нет различия в идее существования и действительности. Действительность это то, что существует. При этом не замечается парадокс. Ведь возможность, как и вещь, может существовать, а может не существовать. Предикат существования может быть разумно приписан к субъекту «возможность». Получается, что когда возможность существует, она не возможность, а действительность. Гегель пытается преодолеть этот парадокс, введя понятие формальной действительности, которая тождественна возможности. Но это логично только в отношениях между понятиями, а не в объективном мире. В реальности мира, а не в мире понятий, формальной действительностью обладает сама мыслимая вещь, а не ее возможность. Поэтому парадокс не преодолен. Преодолевается же он тем, что идеи «существующее» и «действительное» не мыслятся как тождественные. Конечно, всякое действительное есть существующее. Но

не всякое существующее есть действительное. Существующее, не мыслимое в каком-либо отношении к возможному, это *просто* существующее, которое нет никакой нужды аттестовать как действительное. То же самое существующее, но мыслимое *в отношении* к своей собственной возможности, может быть (и должно) названо действительным

(действительностью). При таком понимании существующее и действительное выступают не как различные онтологические реалии, а как *модальности восприятия и мышления* онтологически одного и того же. Напротив, возможность и существующее, возможность и действительное - это не просто модальности схватывания бытия, как полагали Кант и Гуссерль (если объединить их позиции обобщающим термином), а обозначение различающихся реалий (хотя, конечно, и модальности схватывания, поскольку категории суть средства познания, формы мышления).

Что именно (какие «предметы») мы аттестуем как возможные либо действительные? То, что эта категория применима для аттестации явленных вещей, свойств и событий, с очевидностью ясно. Однако, читая классиков, мы видим, что у них речь идет обычно о *мыслимых неинтеллигибельных* вещах, причем имеются в виду именно вещи, а не свойства и не события. Поэтому возможность разговаривать о возможности последних нужно подчеркнуть.

Говоря о возможности вещи, имеют в виду возможность ее существования. Вещь из возможной становится действительной, если она начинает существовать. Но надо строго различать высказывания типа «возможно, что вещь X существует» и «существование вещи X возможно».

Высказывание первого типа - проблематическое оно характеризует не вещь X, а нашу познавательную ситуацию, так как подобное высказывание всегда

имплицитно продолжено - «а может быть и нет». Поэтому оно в полном составе своего смысла не претендует на истину и не требует доказательства. Оно требует исследования, ответа на вопрос: «так существует ли?». Результатом такого исследования может быть ответ, да, существует, или нет, не существует. Отрицанием высказывания этого типа является утверждение *другой возможности* («Возможно, что вещь X не существует»).

Второе же высказывание - ассерторическое, оно без колебаний *утверждает возможность*. Поэтому оно уже в себе является ложным или истинным, и его истинность требует доказательства. Доказательство здесь должно заключаться в указании на признаки возможности. Отрицание высказывания второго типа - это утверждение *невозможности* («существование вещи X невозможно»).

Говоря о *возможности свойств*, мы обычно имеем в виду свойства будущих вещей, которых еще нет. Например, строя дом, мы задаемся вопросом, будет ли он теплым - это вопрос о возможном свойстве будущего дома. При этом сам дом существует лишь в возможности, поэтому и его будущие свойства только в возможности. Однако возможность дома как такового и возможности его свойств не совпадают полностью. Например, дом может быть построен (возможность реализовалась), но оказался холодным (возможность, чтобы он был тёплым, не реализовалась). Рассмотрим не столь обыденный пример. Пусть селекционер выводит новый сорт томата, рассчитывая, что он будет особо холодостойким. Особая холодостойкость выступает как возможное свойство будущего сорта. Но вот новый сорт получен, задуманное свойство не обнаруживается. Истолковать это можно по-разному. Или, что реализовалась *часть* возможного, или что реализовалась одна мыслимая возможная вещь («новый сорт»), но не реализовалась другая возможная

мыслимая вещь («сорт с особой холодостойкостью»). Это ведь два различных имени и, значит, две различные идеи, две разные мыслимые вещи.

Другая сторона дела состоит в том, что свойства наличных вещей тоже наличны, но... в возможности! Они существуют как возможность их самообнаружения, проявления. Свойство не существует как некоторая сторона или, тем более, часть вещи. Оно всегда существует как способность проявить себя так-то и так-то *по отношению к другому. В отношении свойство обнаруживает себя как действительность*, вне отношения оно лишь способность, то есть возможность. Например, мы утверждаем, что металлы электропроводны, то есть, приписываем металлам некоторое свойство как существующее. И оно, конечно, существует, но только как возможность. Возможность превращается в действительность, когда металл подсоединяется к источникам электричества и ток по нему проходит. Электропроводность как свойство демонстрирует свою действительность. Так же и стекло актуально (действительно) прозрачно лишь тогда, когда на него падают световые лучи. Вне этого отношения прозрачность существует лишь как возможность.

*Проблема возможности события.* Здесь тоже не следует смешивать проблематические высказывания возможности («может быть, родится мальчик, а может быть девочка») с подлинным утверждением возможности («после вашего лечения рождение ребенка возможно»). Мыслимое событие мыслится как возможное в будущем. То есть сейчас оно возможно, его действительность мыслится в будущем. Это означает, что возможность события может связываться как с местом (что характерно для вещей), так и со временем. Мы можем мыслить событие не просто как таковое, но там-то в такое-то время. Скажем, в Сибири в зимние месяцы морозы в 50 градусов возможны.

Рассмотрение проблемы возможности вещей свойств и событий позволяет представить внутри сущего абстрактный *мир возможностей*. Блестящую метафорическую характеристику этого мира и его составляющих дал Р.Музиль в романе «Человек без свойств»:

«Возможность включает в себя не только мечтания слабонервных особ, но и еще **не проснувшиеся намерения бога**. Возможное событие или возможная истина -- это не то, что остается от реального события или реальной истины, если отнять у них их реальность, нет, в возможности . есть нечто очень божественное, огонь, полет, воля и созидание».

Приведем пример, иллюстрирующий эту художественную мысль *научным* фактом. Как показали экспериментальные исследования, у биологических образований бывают *скрытые* возможности (потенциальные свойства). Так, бактерии помещались в среду, где в качестве единственной пищи выступали углеводы, с которыми эти бактерии никогда не сталкивались и, следовательно, никогда не использовали в пищу. Соответственно, у них не было необходимых для усвоения таких углеводов ферментов. Однако, бактерии не погибли, как можно было бы ожидать. Они начали вырабатывать необходимые для расщепления этих углеводов ферменты, и усваивать пищу. То есть, такая возможность заложена не в морфологическую и даже не в физиологическую структуру бактерий, а где-то на уровне генной структуры «на всякий случай». Разве не подходит здесь образ «не проснувшихся намерений бога»?

Возможность вещи, свойства или события может существовать или не существовать. Когда мы вправе сказать, что возможность существует?

С современной точки зрения разумно в онтологическом смысле градуировать возможность

более детально.

### *9.2.3. Уровни и типы возможностей*

Что значит «возможность существует»? Это различно для возможностей, различных по природе.

Обычно выделяют *три типа возможности*, последовательно *приближающие* ее к снятию или превращению мыслимой вещи в действительность: *формальная* возможность, *абстрактная* возможность и *реальная* возможность. Мы назовем их *уровнями* возможности, имея в виду вероятность их реализации, превращения в действительность.

А./ В онтологическом аспекте возможность входит как *момент* в процесс развития. Развитие с этой точки зрения предстает как непрерывный процесс превращения формальной возможности в абстрактную, этой последней в реальную и превращение реальной возможности в действительность.

Этот процесс не является линейным. Каждая конкретная реальная действительность (вещь, ситуация) является возможностью *много* другого. Например, дерево может превратиться в доски, в брус, в скульптуру, в детские игрушки и т.д. Изначально это - абстрактная возможность каждого варианта. Процесс должен пройти несколько этапов. При этом на каждом этапе некоторые возможности перестают существовать, зато возникают новые возможности, возникшая новая действительность также является возможностью многого другого, во что и может превратиться в дальнейшем процессе. В любой точке этого процесса может вмешаться случайность. Поэтому весь процесс существенно стохастичен.

а. Под *формальной* возможностью понимается, как и у Гегеля, *внутренняя непротиворечивость* мыслимой вещи. Всякая внутри себя непротиворечивая идея есть идея формально возможной вещи. Это и есть критерий существования формальной возможности. Например,



кентавр. Его образ противоречит нашему опыту и современным научным представлениям. Однако он непротиворечив *в-себе* (будь это не так, мы не смогли бы его изобразить, как не можем изобразить неквадратный квадрат). Следовательно, формальная возможность кентавра существует. Реализация этой /как и любой другой/ формальной возможности очень *мало вероятна*.

б. Более вероятно осуществление (превращение в действительность) *абстрактной* возможности. Для нее мыслимая вещь тоже должна быть внутренне непротиворечивой, но этого мало. Она еще должна *не противоречить законам и свойствам наличного бытия*, в связях которого она мыслится. Кентавр, например, этому требованию не отвечает. Поэтому он не обладает абстрактной возможностью, а только формальной. Как проиллюстрировать абстрактную возможность? Пусть мы бросаем шестигранный игральный кубик. Существует ли возможность события, что шестерка выпадет шесть раз подряд? Понятно, что *формальная* возможность существует, так как мыслимое событие внутри себя непротиворечиво. Но существует также и *абстрактная* возможность, так как мыслимое событие не противоречит ни законам физики, ни законам физиологии. Не противоречит и законам математики /хотя вероятность такого события мала/. Значит, такая *абстрактная* возможность существует. Еще одна иллюстрация. Существует ли возможность, что сегодняшний юноша, гражданин России, через сколько-то лет станет Президентом США? Да, абстрактная возможность такого события существует, так как никаким законам природы или социума оно не противоречит. Из этих примеров ясно, *как реализуется* абстрактная возможность: либо через случайность, либо через превращение абстрактной возможности в реальную.

в. *Реальная возможность* мыслимой вещи заключается в том, что существует совокупность условий и обстоятельств перехода ее в действительность. Поскольку сам переход возможности в действительность *всегда есть событие*, он должен быть *детерминирован*, то есть, условия и обстоятельства -- это детерминанты события, которые должны быть в наличии. Мыслимая вещь реально возможна, когда налично имеются все возможные *виды причин* ее превращения в действительность. Юноша, живущий в России, гражданин России, не имеет почти никаких детерминант для события «стать президентом США». Полноправный и уважаемый гражданин США, имеющий влияние и деньги, имеет все необходимые детерминанты. Возможность события реальна.

Однако *даже самая реальная возможность*, вероятность которой приближается к 100 процентам, если она *возможность*, а не уже действительность, *может не реализоваться. Возможность не превращения возможности в действительность входит в самую суть идеи возможности.*

Б/ Возможности разнообразны также по логической природе. Это многообразие мы назовем *типами возможностей*. Выделим такие типы: возможности альтернативные и не альтернативные, случайные и закономерные, зависимые и не зависимые.

а. *Альтернативные* возможности таковы, что реализация одной исключает реализацию другой (других). Так, при бросании игрального кубика есть возможность шести вариантов, но реализоваться в одном бросании может только один. Реализация одной возможности означает нереализацию остальных пяти.

*Не альтернативные* возможности таковы, что реализация одной не препятствует реализации других. Если, например, мы рассматриваем возможность выпадения цифр в *серии* бросаний, то выпадение одной

цифры не препятствует выпадению других в следующих бросаниях. Не альтернативные возможности могут реализоваться (реализовываться) и одновременно. Например, могут реализоваться одновременно возможности человека получить математическое и музыкальное образование, стать физически развитым и художественно воспитанным и т.п.

*б. Зависимыми* являются возможности такие, что реализация одной *препятствует* или *способствует* реализации других. Это означает, что реализация одной возможности может, например, превратить другую возможность из абстрактной в реальную, или наоборот -- прибавив или убавив какие-то необходимые детерминанты. Так, реализация возможности овладения системой высоких технологий способствует реализации программ социального развития страны. Снижение темпов экономического развития, напротив, уменьшает реальность возможности повышения жизненного уровня.

*Независимые* возможности таковы, что реализация одной никак не сказывается на реализации других, так как не влечет за собой никаких изменений в детерминации последних. Так, независимыми являются возможности выпадений той или другой цифры игрального кубика в серии бросаний.

*в. Закономерными* возможностями являются такие, детерминанты которых входят в состав наличной изменяющейся вещи. Так, возможность, что дерево расцветет весной -- зимой является абстрактной, но закономерной возможностью, так как она коренится и в генетическом коде дерева и в закономерностях погоды (весна рано или поздно придет). Непосредственно весной эта закономерная возможность становится реальной.

*Случайными* возможностями являются такие, детерминанты которых находятся *вне* самой вещи. Так, расцвести дереву зимой возможно при сильной случайной флуктуации погоды, наступлении

несвоевременного значительного потепления. Выиграть в лотерею *конкретному* человеку - случайная возможность. А возможность *выигрышей вообще* - вполне закономерна, так как определяется внутренними правилами проведения лотереи. Надо иметь в виду, что *даже вполне закономерная реальная возможность совсем не обязательно реализуется*. Конкретной причиной того, что она не реализуется, может быть случайное внешнее обстоятельство, которое нарушает закономерный ход событий.

Большой специальный интерес составляет проблема характера возможностей в социальном развитии. Особенно это касается альтернативности и не альтернативности социальных возможностей и роли случайных возможностей.

Помимо всего выше названного, возможность можно характеризовать как *в-себе-возможность*, или объективную, и как *для-нас-возможность*, или субъективную.

*В-себе-возможность* это налицо существующая вещь, являющаяся возможностью возникновения другой. Такие возможности реально существуют в онтологическом смысле и налицы в процессах развития, перехода одного в другое. Еще Аристотель писал о таких возможностях, имея в виду ситуацию, когда одна вещь есть материал для другой:

«там, где начало возникновения находится внутри того, у чего оно есть (что им

обусловлено), в этих случаях бытием возможности обладает все, что при отсутствии каких-

либо внешних препятствий осуществляется в действительности само через себя» (3, с.156).

Возможности такого рода утверждаются или отрицаются нами (вообще мыслятся) ассерторически.

*Для-нас-возможность* это не возможность перехода или возникновения (вообще -события), а возможность

наличного бытия некоторой мыслимой вещи, о которой мы уверенно не знаем, что она есть, но «подозреваем» это. Например, мы говорим, возможно, что на Луне есть вода (имея в виду, что, может быть, и нет). Возможность в этом смысле утверждается проблематически.

Имея в виду сказанное, простое на первый взгляд высказывание «Вода на Луне возможна» имеет по крайней мере три различающихся смысла. Первый -- ассерторическое утверждение объективной в-себе-возможности, то есть той мысли, что наблюдение наличных обстоятельств позволяет ожидать обнаружения или *возникновения* воды на Луне в определенных обстоятельствах. Второй - проблематическое утверждение (с подтекстом -«только возможна. Может быть, и нет»). Это слабая, или абстрактная для-нас-возможность. Не имеется в виду, что надо рассчитывать ее найти, хотя и не исключается такое событие. Мотив ожидания не тверд. Третье-- проблематическое утверждение сильной или практической возможности: вполне возможно, что она налично есть, встреча с ней вероятна, событие открытия ее вероятно. То есть мотив ожидания устойчив.

Что касается *действительности*, то в онтологическом плане самое главное заключается в том, что она диалектически является единством действительности как наличия и действительности как совокупности возможностей своего будущего развития. Поэтому познание и дескрипция действительности (не просто существующего) отнюдь не тривиальна. Что есть вот этот данный человек? Только то, что он обнаруживает сейчас? Это неверный подход. Оценить человека сейчас значит не только принять во внимание данное, но и потенциальное, чем он *может* быть. Это относится также к вновь появившейся машине, технологии, социальному институту и т.п. - то есть ко всему, что имеет тенденцию к развитию. Что есть данный текст? Во многих случаях не

только то, что в нем непосредственно написано, но и *подтекст* и то, что раскрывается в *контексте* и т.п. Именно отсюда вырастают комментарии и анализы философских, религиозных, литературных текстов, возникли целые области знания типа литературоведения и т.п. Названные виды реальности нельзя оценивать только по их явленности здесь-сейчас. Правильно - оценить их возможности. Отсюда встает познавательная проблема - проблема *способов познания возможностей*.

#### *9.2.4. Познание действительности и возможности*

Решая ее, нужно различать возможность уже известного, например, возможность землетрясений в данном районе, и возможность не ожидаемого в конкретности.

В первом случае мы, собственно, познаем не возможность как таковую (она уже зафиксирована) , а меру ее реальности, вероятность ее реализации. Если у человека прекрасные музыкальные способности и хорошее музыкальное образование, но работает он скромным учителем музыки в школе, то, конечно, всегда надо иметь в виду возможность его профессионального роста, изменения карьеры вплоть до возможности стать знаменитым музыкантом. И, конечно, есть социо-психологические способы прогнозировать это и средства помощи в реализации этого.

Другое дело -- возможности «скрытые», «не проснувшиеся намерения бога» (в случае текстов -- «не проснувшиеся намерения авторов»). Их, конечно, гораздо труднее увидеть, но

принципиальная моральная позиция в отношении к человеку заключается в том, чтобы иметь презумпцию таких возможностей. Талант воспитателя, организатора и руководителя в том и заключается, что он угадывает такие возможности и помогает им в реализации. В этом же заключается талант инженера, технолога, изобретателя, ученого - только в отношении вещей и

физических процессов. То же можно сказать и об аналитиках текстов (литературоведов, искусствоведов, историков культуры и т.п.).

Памятуя о том, что всякое свойство - это возможность, нужно понять, что всякая возможность (нам пока не известная) есть способность обнаружить свойство. Поэтому изучение возможностей наличной вещи или текста является изучением *наличных* свойств и *скрытых* свойств, о существовании которых мы можем узнать как посредством научной интуиции, так и посредством построения теории, где они будут выводом из наличного. Именно так, например, было теоретически обнаружено свойство сверхпроводимости, да вообще большая часть открытий *неожидаемого*. Так же обнаруживаются эксплицитно не выраженные идеи и образы текстов.

Еще Гераклит говорил: «Если не ожидает неожиданного, то не найдет сокровенного и трудно находимого» /«Материалисты древней Греции», с.43/.

#### *9.2.5. Логический статус возможности/действительности*

Собственно *логическим* актом применения категории возможность/действительность в дискурсе является отнесение мыслимой вещи (свойства, события) к возможному, либо к действительному и выяснение условий правомерности такого отнесения. Эти условия ясны из характеристик формальной, абстрактной и реальной возможности. В логическом смысле возможность и действительность не имеют ни степеней, ни типов. Либо возможно, либо действительно. То, что только возможно - еще не действительно. Действительное уже не есть возможное. В логическом смысле совершенно неверен тезис, что действительное - возможно. Можно было бы сказать, что все, что действительно, *было* возможным (ибо то, что не было возможным, не стало бы действительным). Но это будет

чисто онтологический ракурс, ибо логика не знает времени.

Требуя пояснения фраза «возможность превращается в действительность, реализуется». Это чисто онтическая идея. В логическом смысле она бессодержательна. Единственное, что может случиться - это перемена нашей оценки или точки зрения. Мы что-то считали действительным, потом, подробнее изучив вопрос, увидели, что это не так. И тогда говорим, что это не действительность пока, но возможно. Или наоборот. Никакого «превращения» тут, естественно, нет. Возможности совершенно незачем «реализовываться», если она уже есть. Возможность ни во что не может превратиться, даже в действительность. На самом деле, бытийно, в том процессе, который мы имеем в виду, говоря, что возможность превратилась в действительность, *одно сущее превращается в другое*, изменяя возможности наших оценок и возможности других превращений. <sup>3</sup> интенция к действительности. Для вещей мыслимых как открытых для явленности возможность подтверждения обнаруживается как возможность фактического явления вещи. Тем самым категория возможность/действительность имеет «местом» своего пребывания отношение представленного и явленного миров. Это отношение *всегда имеет место*, так как явленный мир никогда не бывает «чистым», а представленный мир вообще не возможен без явленного (в силу того, что идея всегда есть единство слова, ретенции, первичных феноменов (см. Книгин, 1999).

Вторая сфера «пребывания» категории возможность/действительность - собственно чистый интеллигибельный мир. Здесь проблематизация существует в форме: вписывается ли данный теоретический объект в наличную теорию (что равносильно вопросу -- существует ли он и возможно ли



доказательство этого существования). Другая форма: возможно ли построение на базе этого понятия непротиворечивой и интерпретируемой теории? Поскольку все наше конституирующее мышление (таковым является научное, но не только оно) как раз и заключается в формировании новых идей (мыслимых вещей) и построения теорий - категория возможность/действительность всегда составляет внутренний логический остов этих процессов.

### **9.3. Возможность и невозможность**

Дериватом категории возможность/действительность является понятие невозможности. Оно является простым отрицанием понятия возможность, подобно небытию, бесконечности и др. отрицательным понятиям. Поэтому оно есть чисто интеллигибельный объект, смысл которого исключительно отрицательный. *За невозможностью не следует видеть каких-то позитивных онтологических обстоятельств.* Например, в науке часто говорят о том, что тот или иной закон нечто «запрещает». Подобные выражения не имеют никакого смысла, кроме метафорического. Логически ясно, что *невозможность не есть какое-то онтологическое качество бытия.* Что невозможно? - Уже этот вопрос поставлен не корректно. Невозможность есть отрицание возможности. Но возможности имеют различные уровни и типы. Соответственно, правильно поставленный вопрос может касаться только возможности того или иного вида. Существует ли реальная возможность такой-то мыслимой вещи? Отрицательный ответ «нет» означает *реальную* невозможность этой вещи. При этом она может быть возможной абстрактно или формально.

Невозможности не может соответствовать какой-либо реальный референт нигде, кроме как в нашем сознании. Невозможных вещей, свойств и событий не бывает как раз потому, что они невозможны. Всякая существующая вещь, свойство, событие *не* невозможны

потому, что они есть. Что же тогда мы имеем в виду, говоря о чем-то как о невозможном? В этих случаях мы всегда хотим сказать (объективно), что некоторое мыслимое *событие* не может состояться, что его никогда не будет, или, феноменологически, нет смысла в его ожидании, его спонтанное ожидание должно быть разумно запрещено и отодвинуто из сферы актуального сознания. «Вечный двигатель невозможен». Эксплицитно речь идет как будто о мыслимой *вещи* «вечный двигатель». Но это лишь кажимость. Реально речь идет о мыслимом *событии* «создание, возникновение вечного двигателя», и это мыслимое *событие* объявляется невозможным. В этом заключается феноменологический смысл невозможного.

Каков его *логический* смысл? На это ответил Аристотель: невозможное это то, противоположное чему необходимо истинно. Например, «диагональ не соизмерима со стороной квадрата» - необходимо истинное высказывание. Значит, «диагональ, соизмеримая со стороной квадрата» -- невозможна, не может случиться.

Но экспликация Аристотеля не всегда работает. Противоположностью высказываний о невозможности могут быть *утверждения возможности*, например «вечная жизнь не возможна» - «вечная жизнь возможна». Как доказать, что это необходимо истинное высказывание? Это невозможно доказать, так как необходимо истинными могут быть только аналитические суждения или тавтологии. Формально-логическая экспликация Аристотеля действенна только в сфере теоретических объектов.

В более широком логическом определении невозможности должна участвовать лишь категория возможности и сопутствующие ей понятия причин-детерминант.

Логическая невозможность имеет одну *абсолютную* форму - внутреннюю противоречивость мыслимой вещи. При этом имеется в виду «чистое» противоречие типа «А есть не-А». Например, «округлый квадрат» не является таким противоречием, так как легко представить квадрат с закругленными углами. Он, конечно, не будет отвечать *определению* квадрата, но легко совмещается с *идеей* квадрата, так как некоторые эмпирические признаки квадрата у него имеются /четыре параллельные и на вид равные ограничивающие прямые/. Мы ведь не назовем такую фигуру ни кругом, ни треугольником, ни трапецией, а именно «квадратом с закругленными углами». Совсем другое дело - «неквадратный квадрат». Это чистое противоречие. Здесь мыслится фигура, не имеющая признаков квадратности, называемая, тем не менее, квадратом. Это противоречие не в вещи, так как такой вещи не может быть. Это противоречие в нашей мысли, *противоречивая мыслимая вещь*, которую невозможно эмпирически реализовать. Ведь в этом случае неизвестно, что следует реализовывать: квадратность или неквадратность, которые ей одновременно приписываются. Именно это и есть практическая невозможность, вытекающая из логической невозможности.

Далее, невозможное это такое мыслимое событие, для реализации которого нет возможности. Такая ситуация имеет место, если не существует ни одной детерминанты этого мыслимого события, или решающей детерминанты.

Никаких других логических критериев невозможности не существует.

В обыденной практической жизни любое утверждение невозможности имеет *относительный* характер. Это невозможность здесь-теперь. Невозможно поймать карася, где его нет. Но вообще-то поймать карася возможно - там, где он водится. Невозможно,

чтобы я пришел на лекцию в тапочках. Но эта невозможность имеет лишь относительное значение норм поведения. Физически это вполне возможное событие.

В науке под невозможным в природе обычно понимают то, что противоречит какому-нибудь естественному, прежде всего физическому, закону. Например, вечный двигатель невозможен потому, что его идея противоречит закону сохранения энергии. Невозможно, чтобы брошенный вверх камень не упал обратно на землю, так как это противоречило бы закону тяготения и факту притяжения всякой массы Землей. Подобного рода невозможности тоже относительны. Во-первых, потому, что мы можем вести речь лишь о *наших формулировках* законов, которые, как показывает история науки, могут меняться. Даже самый универсальный и, казалось бы, абсолютный закон сохранения и превращения энергии может нарушаться в мире виртуальных частиц. Во-вторых, события могут происходить *на пересечении* действия законов. Если бросить камень с первой космической скоростью, он не упадет обратно на землю. Относительны также социальные невозможности, хотя они тоже существуют.

Нельзя смешивать относительную невозможность в смысле противоречия закону, с абсолютной невозможностью в смысле внутренней логической противоречивости мыслимого события. Например, невозможно купить, если нет денег. Но дело не в том, что это социальный закон, а в том, что это противоречивая мыслимая вещь (событие). Эмпирически, это относительная невозможность, так как деньги могут появиться. Однако, будучи высказана безотносительно к ситуации здесь-сейчас, эта фраза выражает абсолютную невозможность. Почему? Потому что «купить» это «приобрести что-то, обменяв это на деньги». То есть использование денег входит в мыслимое событие

(понятие) «купить». Поэтому мыслимое событие «купить без денег» означало бы «приобрести товар, обменяв его на деньги, не имея денег». Поскольку с несуществующим мы по ранее данным определениям не можем иметь дела, такая «операция» логически невозможна, так как понятие такой операции противоречиво.

Установить «невозможность вообще», то есть неосуществимость нигде и никогда - значит обнаружить логическое противоречие в самой идее, об осуществлении которой идет речь. Это имеет место тогда и только тогда, когда приписываемые ей определения взаимно исключают друг друга. Установить практическую или относительную невозможность, значит: описать мыслимую вещь (событие), построить модель ее детерминант, проанализировать, имеются ли они в наличии и, если нет, возможно ли их появление и создание. Результат даст нам искомый ответ: либо «невозможно», либо «возможно» при таких-то и таких-то предварительных процессах или действиях. <sup>4</sup> что есть некое другое число, наличное существование которого и есть возможность «числа большего чем пять». Но наша *обыденная* интуиция говорит нам, что число, большее, чем пять, возможно. Конечно. Но рефлексия должна показать, что это за возможность. Это возможность того, *чтобы мы его построили*, вычислили, указали его место ряду натуральных чисел. То есть *это субъективная возможность-для-нас*. Но: поставив этот вопрос и *назвав* это число, мы, фактически уже его *помыслили*, и оно (число, большее чем пять на единицу), уже существует в нашем сознании (где оно только и может быть) благодаря этому названию. Нам осталось только дать ему более короткое имя, например «шесть» или six, и обозначить его каким-нибудь символом, например, «6» или «VI». Но мы уже можем иметь с ним дело и без этих обозначений. Выразив фразу «число большее, чем пять, на единицу», символом  $(5+1)$ , мы можем с ним делать

все, что вообще можно делать с числами, то есть складывать, вычитать, делить, умножать, возводить в степень, и т.д.

Не противоречат ли все эти рассуждения показанной раньше объективности натурального ряда чисел? Ничуть, как раз напротив. Все числа и законы отношений между ними, объективно *существуют* (а не находятся в возможности), и это есть условие возможности-для-нас их открывать и изучать их свойства. Поэтому в математике есть *теоремы существования*, в которых доказывается, что объект *существует* (а не возможен), и именно поэтому открывается субъективная возможность его открыть. Конечно, конструктивизм в математике не признает существования математических объектов до их фактического построения, и, соответственно, отрицает значимость теорем существования. Но тут смешивается онтологический и логический аспекты существования. Конечно, *онтологически* математические объекты не существуют до их построения. Например, точка Торичелли не существовала в чем бы то ни было сознании, пока Торичелли ее не открыл и не описал. Но *логически* она существовала (а не была в возможности) в пространстве плоскости треугольника как теоретического объекта. Если бы она не существовала, ее нельзя было бы открыть. Торичелли *не внес* ее в треугольник как еще один элемент его конструкции, а *открыл* ее как свойство треугольника, ранее не известное, но уже имевшее место.

Математики не только *исследуют* свойства *имеющихся* математических объектов, но и *конструируют* новые объекты. Существуют ли *в возможности* те объекты, которые строятся фактически? Ясно, что они не могут быть невозможными, в противном случае, они не могли бы быть построены. Но это значит, не то, что *они* существуют в возможности, а что существует *возможность их построения*. И существует

она как некоторая теория, развитием, продолжением которой явится этот объект.

Чисто интеллигибельные по происхождению объекты, однако, могут трактоваться различно. Возьмем, например, такую ситуацию. Фраза «разбитные розовые крокодилы очень добры» -- общее ассерторическое суждение, дескрипция мыслимой вещи «разбитные розовые крокодилы». Она не только состоит из хорошо известных слов и грамматически правильно построена, но вполне осмысленна, и ее смысл совершенно ясен.

Но представить смысл этой фразы можно трояко.

Во-первых, как дескрипцию, относящуюся к *физическому миру*. Вопрос о возможности такой мыслимой вещи решается по критериям не интеллигибельных, а физических вещей. Проблемы тут нет. Фраза странная, но вполне проверяемая.

Во-вторых, фраза может быть понята как дескрипция *внутри* некоторого *вымышленного* (например, сказочного) *мира*, где живет «мой знакомый, мой хороший, мой любимый крокодил», что «с Кокошей и с Тотошей по бульвару проходил», где крокодил Гена дружит с Чебурашкой. Почему бы вместе с ними не жить разбитным и добрым розовым крокодилам? Возможность им там обитать вполне очевидна.

Итак, в этих двух случаях вопросы и утверждения о существовании и возможности вполне осмысленны.

Особый случай, когда, фраза может быть понята как *нарратив* (фрагмент нарратива), рассказ о некоторой ситуации, которая сама этим рассказом порождается. *В этом случае вопросы о существовании и возможности мыслимых вещей, свойств и событий и вопросы и утверждения об истинности суждений о них становятся безосновными, ненужными.* Нарратив непринужденно включает в действительность противоречия и бессмыслицу. Вспомним сказочного героя, который, забравшись в дупло, не мог оттуда выбраться; тогда он

сбегал домой, принес топор, прорубил лаз и выбрался из дупла. Бессмысленность всей ситуации для здравого смысла очевидна, но столь же очевидна и «ненужность» рассуждений о том, возможно ли это, и доказательств, что описанная ситуация невозможна. Все высказываемое нарративом порождается высказыванием непосредственно здесь и сейчас. Этот вывод принципиально важен для понимания вопроса о возможности или невозможности чисто интеллигибельных объектов. Он отвергает содержательность подобных определений.

Вопросы для повторения

1. Понимание возможности и действительности Аристотелем.

2. Возможность и действительность в концепции Канта.

3. Диалектика возможности и действительности по Гегелю.

4. Уровни возможностей.

5. Типы возможностей.

6. Специфика логического понимания категории В/Д.

7. Что такое невозможность?

Упражнения и задачи.

1. Вы решаете какую-либо задачу известного вам типа. К какому уровню возможности принадлежит решение задачи? Принадлежит ли оно к закономерным или случайным возможностям?

2. Вы решаете задачу из области знаний, в которой вы не являетесь ни специалистом, ни достаточно осведомленным. Является ли решение этой задачи вами возможностью?

3. Входит ли категория В/Д в категориальную структуру пословицы «Без труда не вытащишь и рыбку из пруда»? А в фразу «Наконец-то наступило утро!».

4. Проанализируйте с точки зрения категории В/Д следующее выражение: «Дождь все-таки пошел, и мы не



смогли добраться до города во время».

5. В каких из трех высказываний речь идет о превращении возможности в действительность: «Наступила осень, листья деревьев пожелтели, покраснели и опали». «Сильно припозднившаяся осень взяла-таки свое: листья с деревьев осыпались». «Все говорило о том, что он победит на конкурсе, и он оправдал ожидания».

6. Если в электрической цепи есть реостат, можно изменить силу тока. Проанализируйте ситуацию с точки зрения категории В/Д.

Литература

1. Аристотель. Метафизика. Книга IX, главы 1, 2, 8.
2. Кант И. Критика.. .\*, с.с.280, 291 - 293, 295.
3. Гегель Г. Наука логики Книга 2 (Учение о сущности) - Отд.3 гл.2 п.А пп 1, 3, п.В пп 1, 2, 3.
4. Диалектическая логика. Книга 2. - Алма-Ата, 1987 - Разд.Ш гл.1.

## **Глава 10**

## Категория часть/целое

### 10.1. Предварительная постановка вопроса.

Слова «часть», «частично, по частям» и т.п. и слова «целый, целиком» и т.п. настолько часто используются в обыденной речи и настолько всем понятны, что кажется, что они не могут иметь отношения к глубинам философской мысли.

Но беглый обзор истории философии покажет, что эти понятия с античности привлекали пристальное внимание, были предметом размышлений и использовались в аппарате философского дискурса. Демокрит ввел понятие атома (=неделимого, того, что не имеет частей). Этими же характеристиками обладают Идеи и Единое Платона. В III в н.э. классик скептицизма Секст Эмпирик, формулирует парадокс, будто бы нет ни целого, ни частей. В VI веке Дамаский Диадох, анализируя вопрос, «входит ли Начало во Всё», который можно переформулировать как «является ли Начало *частью* Всего», делает вывод о непостижимости начала средствами разума. Как видим, идея части и целого обсуждается на границе *самых фундаментальных* проблем бытия и мироустройства.

Выдающийся физик XX века Вернер Гейзенберг назвал свою книгу о философских проблемах физики «Физика и философия. Часть и целое». Проблема части и целого составляет в ней большой раздел. Это не случайно. Физика микромира поставила вопрос о части и целом в микромире как один из важнейших общелогических вопросов. Эта проблема и прямо и косвенно обсуждается в связи с такими наисовременнейшими понятиями науки и философии как нарратив, фрактал и др.

В 20-х -30-х годах польский логик Лесневский обосновывал необходимость **мереологии**, науки о целом и частях, которую полагал одной из трех базовых ветвей философии (наряду с прототетикой и онтологией).

Внимание философов и ученых к понятиям части и целого имеет очевидное объяснение. Оно состоит в том, что категория часть/целое проявляется в таком фундаментальном свойстве нашего рационального мышления как его постоянная *аналитико-синтетическая деятельность*. В процессах познания мы с неизбежностью отвлекаемся от исходного *целого* предмета познания, обращаясь к его отдельным сторонам, свойствам, моментам /в этом заключается процесс абстрагирования/. А это по существу не что иное, как «извлечение» части из целого. Всегда ли оно правомерно? Это вопрос о законности и эвристичности абстракций. С другой стороны -*синтетическая деятельность* по созданию теории это всегда есть построение некоторого целого из наличных частей. Каковы условия законности этих процедур?

Источник *обыденных* представлений о части и целом -- обыденная практика с макровещами, деление, расчленение /расколоть орех, отломить ветку дерева, зачерпнуть горсть воды из ручья и т.п./. Из этого вытекал *механистический* характер обыденных представлений об отношении между целым и его частями. Целое мыслится как *совокупность* частей, поскольку мы постоянно что-то целое разбираем на части, или собираем из частей. Именно так ребенок знакомится с вещью, узнает, что она состоит из частей. Вся человеческая производящая деятельность является «аналитически-синтетической», заключается в соединении чего-то вместе, в одно /так делается любая машина/ и в разъединении, разъятии чего-то на составляющие /так, из руды как смеси минералов, выплавляется металл, из глиняной массы формуется отдельные кирпичи, а из массы теста -

булочки/. В наблюдениях, сопровождающих подобного рода деятельность, формируется мысль, что часть всегда меньше целого. Позже эта мысль *кажется врожденной*. Схватывание целого и части - необходимый способ и момент познания мира и отдельного предмета. Столкнувшись с чем-то впервые, мы, не применяя никаких усилий, усматриваем в нем части. Например, в дереве мы видим ствол, ветви, листья. Мы схватываем его как нечто *одно*, как целое, но и как *многое*, как совокупность частей.

Аналогичным образом, мы различаем части в звучании музыки - части мелодии, звучание различных инструментов, если это оркестр, и т.п. В объемных твердых предметах мы можем нащупать части руками.

Правда, не все вещи раскрывают части нашему созерцанию. Например, в круглом гладком шаре мы и не видим, и не нащупываем частей, так же как не слышим их в равномерном звучании одной ноты. Но и в этих случаях нам не трудно представить их разделенными на части, помыслить их состоящими из частей.

Все это потому, что нашему сознанию присуща категория *часть/целое*.

## **10.2. История философской рефлексии части и целого**

### *10.2.1. Аристотель о части и целом.*

Серьезная рефлексия идей целого и части начинается с Аристотеля, который выдвинул ряд основополагающих идей, выводящих за рамки их обыденного, повседневного понимания. Обыденное представление базируется на том, что часть *«находится в целом»*. Аристотель подверг логическому анализу отношение *«находиться в»*. Он различил 8 модусов, *«нахождения в»*. Они таковы: нечто *находится в другом*,  
--как его составная часть (палец руки, стена дома),  
--как целое в своих составных частях, например, дом находится в своих стенах, крыше и фундаменте,

--как вид в роде, например, человек входит в число животных,

--как род в своих видах, например, животное содержится в человеке,

--как форма по отношению к содержанию (душа для человека),

--как его начальная сущность, например, власть в правителе,

--как конечная цель, например, добродетель в счастье,

--как содержимое в содержащем, то, что помещено, занимает место.

Это представление лишь в первом пункте вполне совпадает с обыденным. Следующие пять пунктов не совпадают с обыденной интуицией части и целого, рефлексия здесь расширяет идею. Уже второе положение весьма непривычно: «целое, находится в своих частях», «дом находится в своих стенах, крыше». Значит, отношение целое-часть не сводится к тому, что часть находится в целом, это отношение более *органично*. Это не физическое, а логическое отношение «нахождения в».

Единственное, что не имеет отношения к отношению «часть-целое» -- последний модус «нахождения в». Потому что никакое вместилище не является частью того, что оно вмещает, и вмещаемое не есть часть вместилища.

Определяя *часть*, Аристотель выделяет четыре смысла этого понятия. Часть это:

1. В области количества: а/ всякая величина, входящая в другую величину, б/ единицы измерения.

2. Видовые понятия по отношению к роду.

3. Элементы целого, получающиеся из соединения материи и формы.

4. Составные части понятия (род и вид в определении).

В итоге, часть это

*«то, на что можно разделить - все равно как - количественно определенную вещь /2, с.*

*102 /.*

Эта экспликация является *праксеологической*. Часть определяется не как нечто бытийствующее и находящееся в вещи, а как то, *что можно из вещи получить*, то есть через отношение человека к вещи. Это не субъективизм, а придание идеи части некоторой неопределенности в смысле бытийной данности.

Второй момент: при делении вещи части получают «всё равно как».

Наконец, третье. Части получают лишь из «*количественно определенной*» вещи. Это означает, что идея части не применима к бесконечному и всему, что отвечает определениям бесконечного - *простому, единому* и т.п.

Аристотель применяет идею части не только к физическим вещам. Он указывает на её *относительность*. Два по отношению к трем с одной стороны часть, с другой - нет, также в одном смысле вид часть рода, в другом наоборот.

*Понятие целого определяется Аристотелем через понятие части.* Оно имеет 3 аспекта: 1/ то, что имеет всё полагающееся и объемлет объемлемое, образуя нечто единое; 2/ множество, объединенное в единство либо а) общностью природы, либо б) связью; 3/ то, что имеет начало, середину и конец. Например, «целая жизнь».

Выделенный Аристотелем второй аспект дает понимание целого, близкое к обыденному. Множество, объединенное *связью*, это, естественно, вещь. *Вещь, мыслимая как связь множества частей, это и есть целое.* В этом смысле часть и целое нераздельны как понятия. Тем самым они приобретают логический статус категории.

Это *простое* понимание дополняется другими. Аристотель подчеркивает наличие в целом момента некоторой *организованности*: это и наличие начала, середины и конца и то, что части занимают определенное место, так что его изменение значимо для целого. В противовес этому существуют *совокупности*, у которых место частей не имеет значения (например, вода, огонь). Упоминает Аристотель и возможности *потенциального* существования частей.

Не в очень четкой форме, но все же Аристотель высказал идею о различении *дифференцированного* и *континуального* целого /не употребляя этих слов/. Есть вещи, где части объективно существуют как *выделенные* внутри целого, как бы относительно *отграниченные друг от друга*, например, части агрегата /любой машины/. Это уместно назвать дифференцированным целым. И есть целые /например, слиток золота, стакан воды, кусок глины/, где как бы нет частей, но их *можно получить* фактическим разделением. Такие целые уместно назвать *континуальными*, в них части существуют *потенциально*. Например, из обрезка бревна можно напилить досок, брусьев, кубиков, вырезать скульптуру и т.п. Можно считать, что всё это в качестве потенциальных частей содержится в бревне. Только благодаря этому объективному факту эти части и можно получить (согласно аристотелевской экспликации, что часть это то, на что можно разделить количественно определенное целое). Ведро воды подобных потенциальных частей в себе не содержит, поэтому их оттуда нельзя извлечь (если не превратить воду в лед).

#### *10.2.2. Кант о целом и частях*

Существенный вклад в рефлексию целого и части внес *Кант*, различивший *органическое* и *неорганическое* целое и, соответственно этому, органические и не органические части. При этом речь шла именно о различении *организмов* (живых) и *не организмов*, Кант

не придавал введенному различению общего логического смысла.

Сопоставляя организм и механизм (и то и другое состоит из частей), Кант показал, что назначение и взаимодействие частей в том и другом различаются. В организме части связаны в целое как бы *телеологическим* принципом: все части функционируют *ради* сохранения целого, и потому вне этого целого теряют смысл, перестают быть тем, чем они были в организме.

Кант рассуждает о части и целом *не тематически*, а в связи с проблемой целевой детерминации, с проблемой «организм - цель природы». Он сравнивает организм и часы и видит принципиальное различие в том, что организм способен восстанавливать утраченное, и части могут рождать части, а в часах этого нет. Поэтому организм может быть понят лишь при использовании телеологического принципа, совершенно не нужного для объяснения часов. Но взгляд Канта логически несколько ограничен. Можно понять органическое целое шире - что и было сделано позднее.

#### *10.2.3. Гегель о части и целом*

Отчетливо выявил категориально-логическую суть понятий часть и целое Гегель:

«В отношении целого и частей обе стороны суть самостоятельности, но таким образом,

что каждая имеет другую светящейся в ней, и вместе с тем имеет бытие только как это

тождество обеих»/4, с. 615/.

Часть и целое - «самостоятельности». Это значит, что *как понятия* они правомерно существуют *как бы* независимо друг от друга. Кажущимся образом мы можем использовать в дискурсе одно без другого. Например, «в этой части дома мы оборудуем мастерскую». Кажется, что речь идет именно о части и только о части. На самом деле в словах «части дома»



«светится» «целое дома». В идее части «светится» целое, а в идее целого «светится» часть. Нельзя употребить слово «часть», не имея в качестве фона то целое, частью чего и является данная часть. Часть и целое имеют бытие лишь в тождестве друг с другом. Онтологически это означает, что часть является частью только тогда, когда она *находится в* целом. А целое только тогда *вот это* целое, когда, говоря словами Аристотеля, содержит в себе «все ему полагающееся». Гегель не ограничивает полагающееся существенным (это имеется в виду у Аристотеля), а имеет в виду *все* наличное. В этом смысле *логически, всякий объект есть органическое целое, без любой своей части любое целое - не оно само, а другое*. И любая часть вне своего целого по определению уже не часть, а просто вещь.

### **10.3. Современная характеристика категории часть/целое**

#### *10.3.1. Общая характеристика*

Часть и целое определяются соотносительно, эти понятия не имеют самостоятельного, независимого друг от друга смысла. Часть и целое - категориальные характеристики *любого конечного* материального и духовного образования /вещи/: каждое из них есть целое, имеющее части.

Целое *состоит* из частей, но *не сводится* к их совокупности: целое необходимо обладает свойствами, которых нет ни в одной из частей, взятых по отдельности. Это называется *эффект целостности*. Так, ни одна часть автомобиля не способна к перевозке людей. Но также и целое не обладает *всеми* свойствами каждой отдельной своей части. Так, автомобиль в целом не может двигаться так же как кривошип в двигателе.

*Органическое целое* - это дифференцированное, *организованное* целое с функционально различными частями; *неорганическое целое* - это случайно-

хаотическое целое, слабо организованное, что выражается в функциональном однообразии частей.

Те части, без наличия которых в целом не возникает эффект целостности, являются органическими частями данного органического целого. Органическое целое можно понять как всякое *телеологически ориентированное* целое, где части обеспечивают некую функцию, присущую тотальности вещи. В этом смысле часы, несомненно, тоже органическое целое /только в логическом, а не бытийном смысле/.

*Неорганическое целое* - такое, в котором части телеологически не ориентированы, то есть не имеют дифференцированного функционального назначения. Поэтому они пассивны. Например, куча камней это, конечно, множество, образованное связью, то есть целое. Ее части -камни — равнофункциональны и потому безразличны друг к другу и к целому. Выемка любого камня (не являющегося фундаментом) не изменит существа кучи, не повредит ее бытию (в отличие от выемки шестеренки из часов).

Те части, отсутствие которых не препятствует должному эффекту целостности, не являются органическими частями в онтологическом смысле. Идею именно такого понимания органического целого высказал еще Аристотель в «Поэтике». Рассуждая о трагедии, он писал:

«фабула, служащая подражанием действию, должна быть изображением *одного* и притом *цельного* действия, и *части* событий должны быть так составлены, что при перемене или отнятии какой-нибудь части изменялось бы и приходило в движение *целое*, ибо *то, присутствие или отсутствие чего незаметно, не есть органическая часть целого*» (Аристотель. Поэтика.-М., 1957, с. 66)

Однако Аристотель не развил эту идею тематически.

Части можно охарактеризовать как *экстенсиональные* (куски, фрагменты, фазы, порции) и

как *интенциональные* (аспекты, черты, моменты). Можно делить на части экстенционально (объемно), например, разделить яблоко пополам или лекцию на два часа, разбитых перерывом, или книгу на главы. Можно делить и интенционально (содержательно), но *только мысленно*, в абстракции. Например, в картине мы можем мысленно выделить как части цветовой колорит и композицию. Они вполне реально могут быть частями, например, искусствоведческого анализа. Экстенциональные части могут быть фактично представлены в виде отдельностей, либо в самой вещи (например, листы книги), либо путем ее разрушения (например, разрезав яблоко). Интенциональные части имеют другую природу: они не представлены как отдельности, и их нельзя получить в качестве таковых делением вещи. Это возможно только мысленно, в абстракции.

#### *10.3.2. Целостность и эффект целостности.*

Важнейшее мировоззренческое и методологическое значение имеет понятие *целостности*. Оно выражает интегрированность объекта, определяющую его качественное своеобразие. Целостность - условие единичности, *отдельности*, как и напротив - отдельность есть условие целостности. Части постольку необходимы некоторому целому, поскольку их изъятие нарушает целостность. Нарушение целостности означает неспособность вещи выполнить ее предназначение в бытии. Главное эмпирическое выражение целостности заключается в *эффекте целостности*. Эффект целостности проявляется всегда в процессах образования вещи как соединения исходных разнообразных составляющих. Он наблюдается даже в простейших случаях. Например, большая куча камней обладает множеством свойств, не присущих этим же камням, разбросанным порознь. Стекло обладает прозрачностью, которой не обладают его составные части -- кварц, свинец и др. Проявление эффекта

целостности -фундаментальный закон природы. Все многообразие свойств различных веществ есть результат проявления эффекта целостности. Атомы двух газов - водорода и кислорода—при объединении в молекулу образуют воду, абсолютно отличную от исходных материалов, как по физическим, так и по химическим свойствам. В наиболее сложных объектах эффект целостности выражается наиболее эффективно, в частности, в появлении свойства самоорганизации, саморегулирования.

Колоссальное значение эффект целостности имеет в практической деятельности - как материальной, так и духовной. Неучет, недооценка эффекта целостности ведет к познавательным и практическим неудачам. Чего ждать от соединения частей? Это проблема. При соединении двух газообразных веществ может возникнуть жидкость /вода/, а может произойти взрыв. Добавление дрожжей в тесто дает опару, а добавление металлической арматуры в цементное тесто дает железобетон. Соединяя строки, получаем стихотворение. Соединяя высказывания о событиях, получаем нарратив. Соединяя кирпичи, балки и т.п. получаем здание. Как угадать или прогнозировать эффект целостности? Без такого прогноза современная деятельность может быть катастрофически опасной. Атомная бомба взрывается, когда «просто» соединяют два куска урана. К счастью, соединить их так, чтобы возник взрыв, физически не просто.

Когда речь идет о наиболее сложных объектах, эффект целостности выражается наиболее ярко, в частности, в появлении свойства самоорганизации, саморегулирования. Недооценка эффекта целостности ведет к познавательным и практическим неудачам. Например, известный отечественный физиолог П.Анохин так говорил о недостатке современной нейрофизиологии в связи с игнорированием эффекта целостности:

«Одним из критических пунктов современной нейрофизиологии ..[является] отсутствие организованной и осознанной тенденции к синтезу ... мы наблюдаем совершенно не оправдавшую себя тенденцию. Характерной чертой этой тенденции является молчаливое допущение того, что целое ничего не привносит в проблему сверх того, что дает нам аналитический опыт, что подсказано свойством деталей этого целого. При таком допущении с самого начала отрицается какое-либо своеобразие целого, наличие у него свойств, присущих только целому как таковому, но не отдельным его деталям и элементам. Оно исключает появление новых качеств, которые возникают, как только сложилось организованное целое»

Принимать во внимание целостность и эффект целостности кажется совершенно тривиальной идеей. Но сравним то, что только что процитировано из современной научной литературы, с тем, что около 200 лет назад писал Гёте, характеризуя деятельность ученых своего времени:

«Иль вот: живой предмет желая изучить,  
Чтоб ясное о нем познание получить,  
Ученый прежде душу изгоняет,  
Затем предмет на части расчленяет И видит их, да  
жаль: духовная их связь,  
Тем временем исчезла, унеслась»  
(Гёте, Собр. Соч. -М., 1947, т.3.)

Как видим, та же идея, та же претензия. Простые вещи тоже не всегда легко усваиваются. Свойства вещей это возможности их взаимодействия с другими вещами. Эффект целостности означает, что возможности целого иные, нежели возможности частей по отдельности и в совокупности. При сложении частей в целое одни возможности исчезают, другие появляются. Даже если часть относительно самостоятельна внутри целого, ее свойства внутри целого не тождественны ее свойствам

вне этого целого. Например, повествовательный текст состоит из отдельных фраз, являющихся его частями. Однако, если не любая, то почти любая фраза вне этого текста имеет несколько, а в иных случаях и кардинально, другой смысл, чем в тексте. Это общий логический закон, который воплощен в гегелевской трактовке части и целого. В силу объективной функциональной предназначенности частей в органическом целом, вне этого целого они полностью «обессмысливаются». Внутри же целого органические части имеют - каждая - *частичную* функцию. Эти функции интегрируются в нечто снимающее их в целостности.

Стремление представить Мир как органическое целое характеризует натурфилософскую тенденцию в философии с античности до настоящего времени. Это стремление неустранимо в силу того, что категория часть/целое является одной из матриц нашего мышления. В чисто логическом смысле это стремление воплотилось в философии *холизма* - в концепции, рассматривающей целостность как *высшую* категорию. Мир — процесс создания все новых целостностей в творческой эволюции. Высшая конкретная форма органической целостности - человеческая личность / Я.Смэтс, 1926/.

Поскольку доступный нашему познанию Мир «разобран» многочисленными науками, которые создают *фрагменты* образа Мира, всегда неизбежно будет стремление «соединить» эти «куски знания» в единый образ, в целое знание (в этом смысле отчетлива интенция Вл.Соловьева в его теории «цельного знания»). Это есть логическое (и психологическое)/ *оправдание* философии натурфилософского толка.

Однако уже аристотелевский принцип, что лишь *количественно-определенное* разумно рассматривать под углом зрения целого и части, ограничивает наши возможности рассматривать Мир в этом ракурсе.

Независимо от того, конечен он или бесконечен, мы его не знаем как Всё. Поэтому *речь не может идти о целом Мира, о лишь о целом нашего знания о Море на данный момент*. А значит и эффект целостности принадлежит знанию о нем. Натурфилософское знание, воплощающее эту целостность (или претендующее на это воплощение), имеет иной смысл и значение, нежели входящие в него и снятые в нем составные части -знания из различных конкретных наук.

*10.3.3.Методологическое и гносеологическое значение категории часть/целое* Это значение вытекает из следующего. *Познание всегда начинается как частичное*, оно не может одноактно «схватить» любое целое как целое. И тут возникает ситуация, которую описал еще Плиний Старший /1 век н.э./:

«Величие и могущество природы таковы, что любое проявление ее можно подвергнуть сомнению, если воспринимать части, а не целое» /Культура древнего Рима. М., 1985, т.1, с. 263/.

**Гносеологический парадокс и герменевтический круг.** Нельзя познать целое, не зная частей. Но части, вырванные из целого /познанные раньше, чем целое/, -- не то, что они в целом. Возникает *гносеологический парадокс, герменевтический круг*: чтобы познать целое, надо познать части, но чтобы *правильно* понимать части, надо знать целое. Это является *постоянной фундаментальной трудностью* познания. Решение этой проблемы породило *герменевтику* как специфическую познавательную парадигму. Зафиксировавший эту герменевтическую ситуацию **Шлейермахер** (XIX век) предложил и образ ее решения - образ спирального движения мысли: от нерасчлененного и слабо структурированного образа целого к частям, от них к более четко определенному целому, от которого - к переосмысленным частям, и так далее. Природа вещей и структура мышления заставляют нас сначала искать

отправную точку в некотором предварительном целостном взгляде, от которого начинается движение к частям, а от них - к синтезированному целому. Гегель для теоретического познания сформулировал мысль о восхождении к конкретному через ряд абстракций. Маркс воспринял эту мысль и выразил ее в известной формуле: «конкретное есть сумма абстрактных определений». Отправляясь от абстрактного / неопределенного, плохо определенного/ целого, мы выдвигаем идеи, гипотезы, каждая из которых -- абстрактная «часть» будущего цельного знания. *Теория представляет целостность.*

Особую остроту эта проблема приобретает в познании длящихся изменяющихся объектов. К таковым относится очевидным образом социум, бытие которого есть его история /история человечества/. Отсюда та острота методологических и эпистемологических проблем истории как науки, которую мы фиксируем в XX веке.

В самом деле, любой историк находится в некоторой точке отсчета, отдаленной от изучаемых событий некоторым временным интервалом. Этот интервал не пуст, а заполнен событиями, которые могут быть /или являются - но мы этого можем достоверно не знать/ следствиями тех событий, которые составляют предмет нашего интереса и изучения. Ясно, что понимание изучаемого события историком не может не отличаться от понимания его современниками и участниками, так как историк знает следствия, которые были во тьме будущего для современников. Именно поэтому, как сказал П.Рикёр,

«не существует истории настоящего в строго нарративном смысле слова. Она могла бы быть лишь предвосхищением того, что напишут о нас будущие историки», но «мы не знаем, совершенно не знаем, что скажут о нас будущие историки» /Рикёр, В. и р., 171/.



В самом деле, мы ведь не знаем будущих событий, которые для будущих историков осветят наше время. Люди, разделенные временем, имеют дело с *различными целыми*, включающими в себя различные части. Ведь история России с 1917 года до 1990 и её история с 1917 до 2000 года - это разные истории, и их понимание, в том числе понимание их частей /периодов/, не может не быть различным. Разумеется, в понимание прошлого вмешивается идеология /парадигмы, менталитет, мифология/ настоящего, но, даже отвлекаясь от этого, различия в толковании неизбежны. Именно это является источником проблемы объективности исторического знания. Но это же дает нам и ключ к ее решению. Разумеется, как и в формировании любого знания, возможны ошибки и пристрастия, а их оценка другими в качестве таковых в свою очередь могут содержать ошибки и пристрастия. Возникает клубок взаимонепонимания, создающий впечатление полной субъективности. Но если в естественных науках судьёй могут выступить опыт и практика, то в исторической науке, такого судьи нет и быть не может. Поэтому единственным критерием *объективности* исторического знания является *правильность* построения исторического нарратива, требования такой правильности выработала нарратология. Суть этих требований сводится в сущности к построению рассказа, обладающего целостностью. В этом смысле исторический нарратив сходен с художественным произведением в смысле применения к нему требований, сформулированным Аристотелем /правда, сам Аристотель поэзию и историю не просто различал, но и противопоставлял/. Что касается описания отдельных исторических фактов /событий/, то «перечень бессвязных фактов не является рассказом» /Рикёр/ и не является, соответственно, научным конструктом, а лишь материалом к его построению. Таким образом, вопрос об объективности

исторического знания -это не вопрос о соотношении знания и некой «объективной реальности», поскольку она нам не дана никаким способом, кроме как в описаниях и конструктах, которые мы сами создали. Это вопрос о *целостности* нарратива, которая обеспечивает доверие к нему. Была ли история такой, как мы ее описал - вопрос бессмысленный в силу его непроверяемости средствами, отличными от построения другого нарратива. Но правильно построенные нарративы равноценны. В этой ситуации те нарративы, которые описывают различные целые, будучи, естественно, разными, а иногда и противоречащими по содержанию, могут быть вполне объективно фундированы тем составом частей, которые составляют и ограничивают описываемое и рассказываемое целое.

#### *10.3.4.Аксиологическое значение категории часть/целое*

Существенно также *аксиологическое значение* категории часть/целое. Она и ее дериваты -целостность, нецельное - имеют область применения в сфере морали и эстетического сознания.

*Морально нецельный* человек - ущербная личность. Нравственным является лишь человек, обладающий *нравственной целостностью*. Нравственная целостность - как и любая другая - содержит в себе отдельные нравственные качества как *снятые*. Нравственная целостность - континуальна, а не дифференцирована. Она не агрегат. Это континуальное состояние души, в котором нет ни внешних, ни внутренних границ. Абсолютная нравственная целостность представлена в образе Христа. В призыве к такой нравственной целостности суть христианства. Нравственная целостность, в том числе и реализованная в Христе, есть континуум, но вовсе не однородность и бескачественность. Она в этом смысле не похожа на массу вещества, будь то вода в стакане или золото в

слитке, где нет внутренних возмущений, протуберанцев. В нравственной целостности они есть, и в Благой Вести о Христе (Евангелии) мы их видим. В этом смысле нравственная целостность скорее сравнима с целостностью Солнца или мирового океана, полных внутренней жизни и разнообразия, но дарующих благодать как *одно*, как *целое*. В более философском аспекте можно сравнить нравственную целостность с лейбницевской монадой, которую Лейбниц описывал так:

В монаде «многообразие должно объединять многое в едином и простом. ...в простой субстанции необходимо должна существовать множественность состояний и отношений, хотя частей она не имеет»

Другим аспектом нравственного значения является вопрос о самооценке и самопознании человека. Человек подобен истории, его бытие есть история его становления и свершения. И здесь полностью имеют место те отношения, которые выявлены для исторического знания. Точкой отсчета в любой оценке и самооценке человека является настоящее, а оценивается *целое* прошедшей жизни. И оценки в 80 лет может разительно отличаться от оценки в 40 лет, и это естественно. Это неизбежно /если объективно/ различные нарративы. Если речь идет о знаменитом или известном человеке /царе, писателе, полководце и т.д./, жизнь которого окончена, то нарративы, его описывающие, меняются со временем, и объективное значение в сегодняшней жизни имеют те Шекспир, Наполеон, Толстой, которые *рассказаны сегодня*. Никакая другая «объективность» не имеет значения, так как немыслима. При этом, конечно, нужно учитывать стохастический характер жизни и распространения самих нарративов в сфере обыденного сознания.

Аналогичным образом категория часть/целое имеет значение в *эстетическом* плане. Произведение искусства лишь тогда является эстетическим объектом, отвечает

своему идеалу и объективной цели, когда оно является *органическим целым*. В этом, собственно, заключается требование гармонии -- такой взаимообусловленности частей, в которой изменение или изъятие части влечет изменение или прекращение бытия данного целого как такового. Объективная цель любого произведения искусства, независимо от субъективных намерений автора, заключается в том, чтобы «произвести эстетическое впечатление». Непременным условием такой способности является *целостность*. Не образовавшие целостности элементы музыкального, архитектурного, живописного, литературного, танцевального произведения, спектакля, не породившие эффекта целостности, вполне подобны бессвязному набору эпизодов, не образующих нарратива.

Каковы логические условия нарративности произведения искусства в обобщенном виде?

Во-первых, произведение должно быть «количественно определенным», то есть «иметь начало, середину и конец». Понятно, что в разных видах искусства сам смысл этих понятий, особенно «середины», специфичен, но общий логический смысл один и именно тот, который обозначен Аристотелем. Во-вторых, экспликация, что целое есть множество, объединенное общностью природы или связью, должна быть переинтерпретирована для сферы произведений искусства. Применительно к картине, например, речь не может идти о частях как мазках краски, хотя «материей» картины являются цветовые пятна; но это *не первая* /то есть не ближайшая/ материя и не первые, то есть не ближайшие, части. Речь должна идти об эстетических, художественных, а не вещественных составляющих /частях целого/. Решением является рассмотрение *не экстенциональных, а интенциональных* частей. Для каждого вида искусства они специфичны. Например, для архитектурного сооружения таковыми являются

пространственные конструкции-моменты - прямые и кривые, плоскости и объемы, углы, сферы и полусферы и т.п. Именно они как интенциональные части составляют целое, которое обладает или не обладает *желаемой* целостностью, способностью произвести впечатление, например, воздушности или величественности.

Каков же общий вывод? В произведении, претендующем на эстетическую значимость, эффект целостности обеспечивается эстетически значимыми частями, несущими по своей онтической природе образную или символическую нагрузку. Это придает ему *фрактальный* характер, в чем, собственно, и состоит его отличие от некоторого механического целого. Смысл этого утверждения будет яснее, когда чуть дальше мы рассмотрим понятие фрактала и основные идеи фрактальной концепции.

#### **10.4. Проблема категориальности идей части и целого**

Начиная с XIX века универсальность категории часть/целое, а тем самым и ее категориальный статус, неоднократно ставилась под вопрос.

Исторически первым было наблюдение того, что идея части/целого с ее принципом «часть меньше целого» сомнительна в области математики. Например, с точки зрения обыденного сознания *четных* чисел в натуральном ряде должно быть вдвое меньше, чем *всех* чисел, так как они составляют только одну вторую часть ряда. Но поскольку каждому числу ряда можно сопоставить четное число, получается, что четных чисел в натуральном ряду столько же, сколько и всех.

Второй вариант такого сомнения наблюдается в квантовой механике. Утверждается, что квантовая теория принесла совершенно новое понимание понятия «состоит из», что, согласно квантовой механике, принципиально нельзя построить объект микромира из все более мелких и меньшей массы частиц. На уровне

ядра часть меньше целого, но целое меньше суммы частей /дефект массы/, на субъядерном уровне *часть может быть больше целого*, но целое = сумме частей /адроны - кварки/. Из этого делается вывод, что категория часть/целое не является осмысленной в этой сфере бытия и познания.

Разумеется, *обыденное* представление о части и целом неприменимо и неадекватно в описанных ситуациях. Но *заслуга философской рефлексии как раз и заключается в том*, что задолго до возникновения потребностей практики и указанных парадоксов, она показала, что отношения между частью и целым имеют разнообразный характер и отнюдь не сводится к отношениям механистического типа, являющимся лишь частным случаем.

Самые последние сомнения в универсальности понятий часть и целое связаны с понятием *фрактала*. Это новейшее понятие математики и синергетики считают способным перевернуть взгляды почти на все области человеческого бытия. *Фрактал* это объект, в понятии которого дистанцируются от «традиционных понятий задания и описания формы: места, границы, ширины, длины, дихотомий “непрерывное -- дискретное”, “простое - сложное”, определений типа “сложное есть сумма простых частей”» / Тарасенко В.В. Метафизика фрактала //Стили в математике. - СПб, 1999, с.424

«В случае применения фрактальной концепции.. методология «сборки» целого из частей сильно меняется: части не очевидны, границы не видны, для сборки целого частей недостаточно /точнее, частей бесконечно много, они бесконечно иерархизированы, перепутаны, наложены друг на друга/, и традиционная методология, идущая по пути часть - граница - целое не приводит к сборке целого, а разрушает познание бесконечными усложнениями и ограничениями» /там же/.

«Исследования фракталов, - говорит создатель синергетики Г.Хакен, -- находят, пожалуй, свои важнейшие приложения в математических описаниях специальных структур, которые возникают *спонтанно*, например, таких структур, как облака» (Синергетике - 30 лет. Интервью с профессором Г.Хакеном //Вопросы философии, №3, 2000 г., с.54).

Фрактал рассматривается как самодостаточный, одним из его определяющих свойств является *самоподобие* - в нем *части подобны /до тождества/ целому*. Поэтому говорят, что в фрактальной концепции методология «сборки» целого из частей сильно меняется: части не очевидны, границы не видны, для сборки целого частей недостаточно и т.п.

Фрактальная концепция удобна для описания самоорганизующихся процессов жизни и социума.

Во всех тех случаях, когда наука использует категории, она делает это полурефлексивно. Автоматическим следствием этого является использование *обыденного* смысла, который и отвергается, что вполне естественно. На примере отвержения идеи часть/целое это отчетливо видно.

Наличие категории в структуре мышления совсем не предполагает обязательного использования *имени* данной категории. Не использование имени *не означает* обязательного *отсутствия категории в структуре мысли*. Когда речь идет об узкоспециализированных областях высказываний и описаний, тем более, применяющих математические формализмы, потребность в эксплицитном использовании категорий возникает либо в ситуации «перевода» специального текста в текст повседневного общения, либо в ситуации перевода текста из одного узкоспециализированного языка в другой узкоспециализированный язык. Категории наличествуют в базовом языке повседневности. В нем они сформировались как формы мысли, аутентичные

начальной и повседневной практике. Вопрос, следовательно, в том, что происходит с категориями на уровне специализированного сознания? Категории наличествуют в базовом языке повседневности. В нем они сформировались как формы мысли, аутентичные начальной и повседневной практике. Вопрос, следовательно, в том, что происходит с категориями на уровне сущностного или специализированного сознания?

В актах сущностного интендирования образуются *языковые ниши* - области специализированных языков. По мере того, как практическая и познавательная деятельности все более дифференцируются /появляется все больше специализированных сфер практики и деятельности/, таких языковых ниш образуется все больше. По мере того, как специализация углубляется и расширяется, происходит *расширение* соответствующей языковой ниши и *отдаление* ее как от исходного базового повседневного языка, так и от других языковых ниш.

Между даже близко соседними нишами образуются *языковые лакуны*, которые трудно перейти. В силу этих явлений становится все более трудно понимать ту или иную деятельность или науку человеку повседневного языка и «обитателю» соседней ниши, не говоря уж об отдаленной. Например, современный лингвистический текст будет так же непонятен физикам, как и специальный физический текст лингвисту. Более того, языки различных *математик* /на глубоком специальном уровне/ могут быть непонятны *математикам*. Это естественно и закономерно. Поэтому должны с неизбежностью возникать *точки языкового соприкосновения*. Они могут быть только языковыми *гибридами*, связью в которых может быть *только язык повседневности*.

По мере развития различных специальных видов практической и познавательной деятельности они



«обзаваются» своими специальными лексиконами, своими специальными языками, в которых артикулируются те новые опыты, которые и образуют новизну этих видов. Так появляются новые слова, или старые слова изменяют смысл. Чтобы новички в этой сфере /а они всегда должны быть, иначе сфера аннигилирует/ освоили этот язык, им надо объяснить *новые смыслы на старом, известном им языке*. Старым языком может быть только язык повседневности, с его грамматикой и логикой /категориями/. Разные, но смежные виды деятельности могут и, как правило, имеют точки языкового соприкосновения, представляющие собой «смесь» слов двух ниш и базового повседневного языка. Именно эту смесь и можно назвать языковым гибридом.

Это относится как к практике, так и науке. Каждая наука, даже *отрасль* развитой науки /например, математики, физики/, имеет свой язык. Это не просто слова, это *имена объектов-понятий*. В отличие от практически-вещественной деятельности, в теоретической науке почти ничего нельзя объяснить «на пальцах» или посредством простого показа. Здесь сведение к языку повседневности совершенно неизбежно, оно идет годами изучения школьных математик и физик, языки которых приобретают статус повседневного языка. Чтобы войти в языковую нишу науки, необходимо пройти некоторую необходимую *языковую траекторию*, длина, последовательность /непрерывность/ и разветвленность которой только и могут обеспечить становление нового языка привычным. Начальные ступени таких траекторий становятся элементами повседневного языка, опираясь на который, более глубокие специализации приобретают свою «понятность».

Термины повседневного языка, в том числе именующие категории, в процессах специализации

перестают быть удобными для использования. Так создается иллюзия, будто категории становятся неприменимыми. Но, как говорит Вернер Гейзенберг, «в конце концов, мы должны будем полагаться на некоторые понятия, которые принимаются так, как они есть, без анализа и определений» /Гейзенберг, с. 105/.

Это слова и понятия *повседневного* языка. Как можно объяснить современную физику не физикам? Они «не будут удовлетворены, пока им не будет дано объяснение и на обычном языке,... который может быть понятен каждому», «Но и для физика возможность описания на обычном языке является критерием того, какая степень понимания достигнута» /там же, с.104-105/.

Это совершенно замечательные и глубоко правильные слова. Вопрос только в том, а где, собственно, необходимо, чтобы не физик понимал современную физику /не математик -математику, не химик - химию, не биолог -- биологию, не лингвист - лингвистику, не экономист - экономику и т.д./. Такая необходимость имеет место в актах приобщения новичков к новой деятельности, в актах введения их в языковую нишу. Второй аспект - это акты взаимодействия, взаимопонимания «обитателей» различных языковых научных ниш. Закономерностью развития наук является их дифференциация и интеграция. Проф.Г.Хакен так описывает этот процесс:

«Сначала возникает очень много отдельных областей науки, которые все более расщепляются. Но тут же оказывается, что очень важно и плодотворно вести поиск общезначимых связывающих принципов, с тем, чтобы эти дисциплинарные области могли каким-то образом коммуницировать друг с другом» /Синергетике. с.60/.  
Различные формы общения и сообщения «обеспечивают . диалог между различными специальными областями» /там же/.

Примеры - появление таких синтетических обобщающих направлений мысли как кибернетика, синергетика, теория систем и т.п. Именно в таких ситуациях становится актуальным положение Г. Райла: «Переговоры между теориями могут и должны вестись с помощью дотеоретических понятий» /Райл, с. 170/.

Теперь мы можем ответить на вопрос: действенна ли категория часть/целое в рассмотренных выше сферах? Эксплицитное использование этих понятий непосредственно в научных текстах, касающихся квантовых объектов, живых организмов, или фракталов никакой научной нагрузки не несет, ибо слова эти обыденны. В этом смысле указанные понятия действительно неприменимы. Но не потому, что они лишены смысла, а потому, что бесполезны в данном применении, так как есть более точные и строгие *слова*, чтобы описать происходящее. Однако это касается лишь языка, а не логического содержания высказываний. Математическое описание ядра атома на язык обыденного сознания может быть переведено лишь как утверждение что протон и нейтрон *части* ядра, что оно состоит из них. При этом, конечно, мы должны не забывать, что слово «часть» нельзя употреблять здесь в механистическом смысле. При переходе из одной языковой ниши в другую с высших этажей специализированного языка всегда приходится опускаться на нижние этажи. Иногда вплоть до базового языка, и *тогда категории мы встречаем неизбежно*. «Опуская» понятие фрактала на обыденный язык, мы можем сказать, что фрактал есть *континуальное органическое* целое. Это новый тип объектов и новая идея в понимании часть/целое, так как прежде органические целые мы понимали лишь как дифференцированные. Но именно в этой своей особенности идея фрактала может быть применена в более глубоком описании привычных объектов.

## Вопросы для повторения

1. Особенности обыденных представлений о части и целом.
2. Вклад Аристотеля в понимание части и целого.
3. Идея органического целого, предложенная Кантом.
4. Принципиальное изменение в понимании части и целого в концепции Гегеля.
5. В чем различие между дифференцированным и континуальным целым?
6. В чем различие между экстенциональными и интенциональными частями?
7. Что такое эффект целостности и какое значение он имеет в практической деятельности.
8. Почему возникают и в чем заключаются познавательный парадокс и герменевтический круг?

## Упражнения и задачи

1. В структуре какого из следующих выражений имеется категория часть/целое: «в целом мире не увидишь такой красоты», «с задачей вы справились полностью».
2. В чём заключается эффект целостности молекулы кристалла поваренной соли? А её отдельной молекулы?
3. В одном из диалогов Платона *в контексте проблемы часть-целое* поставлен вопрос: «чем различаются золото и лицо?». В чем смысл этого вопроса, какого ответа, по-вашему ожидает Платон. Как правильно ответить на этот вопрос?
4. Перед вами часть ствола свежеспиленного дерева. Имеет ли он части, и если да, то какие?
5. Как понимать эффект целостности музыкального произведения, например, симфонии, состоящей из трех частей?
6. Есть ли в научной статье экстенциональные и интенциональные части? Как можно проанализировать ее категориальную структуру с этой точки зрения?

7. Представьте себе, что вам в руки попал ценник стоимости томского ресторана XIX века. Означает ли это, что вы теперь знаете, дорого ли было пообедать тогда в этом ресторане?

Литература

1. Аристотель. Метафизика (любое издание). Книга 5, главы 25-27

2. Кант. Собр.соч. в 6 томах, т.5, §65

3. Гегель. Наука логики Книга 1 (Учение о сущности), Отдел 2, глава 3, п.А до примеч.

**Глава 11**

## Категория внутреннее/внешнее

### 11.1.Предварительная экспликация

Слова «внутреннее» и «внешнее», как и производные от них, часто используются обыденно не только в повседневной речи, но и в научной и в философской. Они очевидным образом происходят от предлогов «в», «внутри», «вне», то есть выражают какое-то отношение. В обыденном языке в качестве существительных эти слова не употребляются, а употребляются как прилагательные к словам типа «вид», «устройство» / внутренний и внешний вид, внутреннее и внешнее устройство и т.п./. В качестве философских понятий они употребляются не как прилагательные-определения, а как субстантивированные прилагательные, то есть как абстрактные существительные.

Обыденные употребления те, где в качестве внешних и внутренних определяются некоторые вещи, действия, события или качества. Например, мы говорим о внутренних и внешних органах организма. Руки, ноги, голова и т. п.—это внешние органы, а сердце, желудок, печень - внутренние. Дело обстоит не так, что мы научаемся употреблять эти слова из какого-то предварительного понимания, а, напротив, из употребления мы усваиваем как бы смысл этих слов. Он в данном случае очевиден. То, что находится / пространственно!/ *внутри*, то есть в некоторых границах, это и есть внутреннее. А что *вне* этих границ - внешнее. Приведем еще примеры употребления этих слов на уровне обыденного сознания, хотя бы и с элементами необыденности. Мы говорим: «внутренний долг государства», «внутренний /скрытый/ смысл, подтекст утверждения, текста», «внутреннее единство некоторого многообразия», «внутренний мир человека», «я

внутренне убежден, внутренние убеждения», «внутренняя логика событий».

Подобным же образом мы употребляем слово «внешнее». Мы говорим: «внешний долг государства», «внешне это выглядит так», «только внешне они дружны», «внешность человека», «внешне он кажется убежденным верующим», «внешняя связь событий такова, что ».

Если не всё, то многое и разнообразное может быть аттестовано словами «внешнее», либо «внутренне», что, собственно, и свидетельствует о категориальности этих слов. Нашему мышлению присуща категория внутреннее/внешнее.

Это подтверждается также возможностью выразить соответствующие идеи различными языковыми способами, причем эти способы проливают дополнительный свет на смысл категории. Например, фразу «только внешне они дружны» можно заменить фразами, «только кажется, что они дружны, только по видимости они дружны». Фразу «внешний долг государства» фразой «долг государства другим странам». Фраза «если смотреть поверхностно, то кажется, что он убежденный верующий» соответствует фразе «внешне он кажется убежденным верующим» и т.п.

То же можно сказать и об использовании идеи внутреннего. Например, «я внутренне убежден» можно заменить на «я глубоко, на самом деле убежден» и т.п.

Являются ли *все* возможные использования слов «внутреннее» и «внешнее» примерами /проявлениями/ действия категории В/В? Можно сказать так: употребляя эти слова /как и их заменяющие/, мы имеем смутную идею деления *универсума вещи* /ее тотальности/ на некие «стороны» /не пространственные, конечно/, некие «снаружи» и «внутри»: в смысле - *скрытые* от глаз и *не скрытые*. Большинство приведенных выше примеров

такому несколько неопределенному описанию соответствует. Представим себе *сферу*, относительно которой наблюдатель-1 может находиться внутри или во вне. Представим метанаблюдателя, который наблюдает за первым наблюдателем. С его точки зрения наблюдатель-1, находясь вне, снаружи сферы, наблюдает ее внешнюю сторону, а находясь внутри, наблюдает ее внутреннюю сторону. Однако если бы наблюдатель-1 был лишен памяти, и, наблюдая изнутри, забыл, что он наблюдал извне, он не мог бы аттестовать свое наблюдение изнутри как наблюдение внутреннего, он полагал бы, что наблюдает внешнее.

Границы обыденного использования слов «внутренне», «внешне» и сопряженных с ними весьма расплывчаты и неопределенны, но за ними стоит категория, мыслительная клеточка, в которую мы систематически отправляем свои оценки.

### **11.2. Философская рефлексия**

Как бы это ни казалось странным, философская рефлексия этих слов началась поздно - с Гегеля. Ни у Аристотеля, ни у Канта мы не находим тематизации этих понятий. Но сами слова, разумеется, существовали, и Аристотель и Кант их использовали в философских текстах. Например, Аристотель говорит о внешнем характере случайных причин. Кант говорит о внутреннем и внешнем опыте, о внутренней неудовлетворенности богатых людей, прикрытой «внешним блеском», о том, что природа может использоваться человеком внутренне и внешне. Различает относительную /внешнюю/ и внутреннюю целесообразность природы, говорит о внешнем созерцании и внутреннем чувстве /в «Критике чистого разума»/, о внутренней и внешней возможности и др. Использование настолько обширное и разнообразное, что можно говорить о наличии у самого Канта некоторой *интуиции* внутреннего и внешнего,



которая, однако, не стала предметом специальной рефлексии.

Иное дело Гегель. Он не только широчайшим образом использует идеи внутреннего и внешнего, но и дает им обстоятельный анализ, который и можно считать как началом, так и концом обсуждения этой темы в классической философии. Для адекватного понимания его позиции по этому вопросу нужно ясно представить себе место этой темы в общей логике саморазвёртывания понятий-категорий. Этот анализ осуществляется Гегелем в учении о *сущности*, во втором отделе «*явление*», в конце его, на переходе к третьему отделу «*действительность*». Таким месторасположением целиком определяется смысл категорий, формируемый Гегелем. Сущность - тезис, явление - антитезис, действительность - синтез: такова триада, в которой находят свое место понятия внутреннее и внешнее. Они составляют момент перехода от явления к действительности.

Внутреннее и внешнее выступают у Гегеля как различные *определения формы мыслимой вещи*. *Внутреннее* - форма рефлексии *в себя*, форма сущности, а *внешнее* - форма рефлексии *в другое*, непосредственность, форма несущности. Таким образом, «внутреннее определено как *сущность*, а внешнее как *бытие*» /4, 631/.

В полном соответствии со своей логикой Гегель устанавливает между внутренним и внешним неразрывную смысловую связь:

«Внешнее и внутреннее суть определенность, положенная так, что каждое из этих двух определений ... *предполагает другое и переходит в него как в свою истину...*» /4 с.631/. Как это часто бывает у Гегеля, он доводит мысль до парадоксальных формулировок: внутреннее, *поскольку* оно есть внутреннее, *в силу этого* есть внешнее; внешнее, *поскольку* оно есть внешнее,

есть внутреннее. Единство внутреннего и внешнего -- противоречие, переход одного в другое и обратно. Внутреннее, таким образом, есть истина внешнего, внешнее есть истина внутреннего.

Целевая установка гегелевского анализа внутреннего и внешнего -- критика кантовского разрыва и противопоставления сущности и явления, ноуменов и феноменов. Если сущность определяется как внутреннее /рефлексия в себя/, а явление как внешнее /рефлексия в другое/, то вся диалектика внутреннего и внешнего, по Гегелю, есть опровержение кантианства в данном пункте, его деления вещей на вещи-в-себе и вещи-для-нас. Внешнее, по определениям Гегеля,

«не только *одинаково* по содержанию с внутренним, но оба суть лишь *одна мыслимая вещь*» /4, с.629/.

Согласно Гегелю, явление любого нечто есть рефлексия как в другое, так и в себя, поэтому

«его *внешность... есть проявление во вне того, что оно есть в себе*» /4, 635/.

«Сущность, будучи определена как внутреннее, содержит в себе указание на то, что она *недостаточна* и имеет свое бытие лишь как соотношение со своим другим, с внешним, но и последнее. есть не только бытие, .а нечто соотносящееся с сущностью, с внутренним» /4, 631/.

Обратим внимание на слова «сущность недостаточна». Это принципиально иная мысль, чем мысль, что сущность это нечто главное, что достаточно познать сущность, и второстепенным, внешним можно уже не интересоваться. В эмпирической действительности может быть и так. Но гегелевский анализ - на высшем уровне абстракции, логики, и здесь «сущность недостаточна». Это недостаточность того же рода, как заявляет о своей недостаточности возможность, стремящаяся стать действительностью. Сущность как таковая недостаточна потому, что она

именно определена как внутреннее, которое не бывает без внешнего, как правое без левого. Сущность «имеет свое бытие лишь как соотношение со своим другим, внешним». В этом вся суть проблемы.

Кантовская вещь в себе /поясним мысль Гегеля собственным примером/ подобна ткани, у которой есть лицевая часть, но нет изнанки, или, может быть, точнее - изнанка и лицевая часть разнесены, разделены, что бессмысленно. Так же бессмысленно говорить о сущности отдельной от явления:

«Нечто состоит в себе и для себя не в чем ином как в том, что оно *проявляется во вне*.

Оно есть *откровение* своей сущности, так что эта сущность именно и состоит только в

том, что она есть открывающее себя»/4, 635/.

Имея в виду эти идеи Гегеля, В.И.Ленин дал свою известную формулировку как максимуму марксистской материалистической диалектики: «Сущность является, явление существенно». По этой причине «единство внутреннего и внешнего есть абсолютная действительность» /4, 636/, то есть не то, что мнится «критической философии» /Канта/, а то, что есть «на самом деле, объективно».

При всей диалектической глубине гегелевского анализа, ему, однако, в данном случае не хватает всесторонности. Антикантовская направленность увела Гегеля в гносеологизм и поэтому в неправомерное *отождествление* внутреннего с сущностью, а внешнего с явлением. В силу этого гегелевская трактовка не охватывает всего богатства смыслов внутреннего и внешнего, которыми обладает эта категория. Например, «простые» пространственные отношения из него явно выпадают. «Внешний вид и внутреннее убранство» явно не экзemplифицируют отношение сущности и явления. А сказать, что тут не имеет места отношение В/В - вряд ли справедливо. То же о внешнем /телесном/ и внутреннем /

духовном/ в человеке. Противоречащие примеры не опровергают гегелевскую трактовку, а лишь показывают ее не универсальность. Универсальной может быть только логическая, а не гносеологическая трактовка. Сущность и явление - не суть категории логики, поэтому они и не универсальны. Они являются дериватами категории существования и основания и лишь опосредуются категорией В/В, когда возникает идея внутреннего основания. Она-то и может трактоваться как гносеологическое понятие сущности, бытийствующей как основание некоторого явления. Но не всякое явление есть внешнее.

### **11.3. Современная трактовка категории В/В**

В чем заключается *логический и онтологический смысл внутреннего и внешнего?*

В ответе на этот вопрос можно выделить два аспекта.

#### *1.Первый аспект.*

Внутреннее понимается как *имманентное* вещи, ее природе, содержанию, а внешнее - как находящееся в том или ином отношении с вещью, в связи, но не имманентное ее природе, содержанию, то есть единству её материи и формы.

В этом аспекте внутреннее не имеет ничего общего с «внутри» в пространственном смысле. «Имманентное» это то, что неотъемлемо от данного нечто без разрушения его особости, таковости. Проанализируем пример, который прояснит сказанное. Рассмотрим шар как геометрическую фигуру. Что в нем внутреннее и что внешнее? С точки зрения обыденного пространственного представления все ясно: внешнее - это его поверхность, а внутреннее - то, что *под* этой поверхностью, *внутри* шара. Но суть бытия шара, его особость как шаровость, состоит именно в его сферической форме, которая представлена поверхностью. Но тогда именно в этом и состоит его природа, имманентно принадлежащее ему

*внутреннее - его сферическая поверхность.* А что же тогда будет внешним для шара? Если иметь в виду геометрическую фигуру, то только его линейные размеры и объем, если же иметь в виду физическое тело, то внешним будут еще и цвет, и вес и твердость, и гладкость /мера гладкости/ и может быть еще какие-то свойства. Обыденное сознание протестует. Однако зададимся вопросом: что *совершенно неотъемлемо* от шара, ни коим образом не может в нем не присутствовать? Именно и только сферическая поверхность, только она и имманентна, она и есть внутреннее шара в логическом смысле. Именно и только в этом смысле можно понять гегелевскую формулу «внутреннее есть рефлексия в себя». В данном случае, в себя значит «в шар», в шарообразность.

Вместе с тем, конечно, интуиция внешнего ведет к *границе* нечто, к его *взаимодействиям* и окружению. Мы так и говорим «на внешних границах», «внешние обстоятельства», «внешние условия». Эта интуиция нашла свое отражение в гегелевском принципе -- «внешнее - рефлексия *в другое*». Граница, как известно, есть единство себя и другого /она соединяет данное «что» с другим «что» и разделяет их/. В этом смысле граница есть внешнее. Поверхность шара, будучи геометрическим местом соприкосновения шара с другим, есть его граница, есть внешнее. Но она есть граница *моей* имманентности, местом, где моя имманентность *начинает кончаться*, а не просто *видимая* граница. Определение через видение ее было бы совершенно субъективным. Не потому вещь имеет границу, что мы ее видим /наблюдаем, фиксируем и т.п./, а, напротив, потому мы и можем нечто наблюдать, фиксировать как границу, что есть разрыв континуальности во встречном бытии, отделяющий одну имманентность от другой. Случай с «внешними обстоятельствами, условиями» совершенно - в логическом отношении - аналогичен.

Внешние обстоятельства - это то, с чем нечто *встречается как с другим*. Здесь важны оба слова. «Встречаться» - значит «быть в контакте», соединяться, значит быть одним. С «другим» - значит не с имманентным себе. Мы называем обстоятельства *внешними* на совершенно законных основаниях, если иметь в виду данные определения. Но не получается ли, что внутреннее и внешнее совпадают? Нет, но примеры показывают, что *онтологически* внутреннее и внешнее *относительны*. Они суть противоположности логические, онтологически же они могут и совпадать и переходить друг в друга. Они зависят от точки зрения наблюдателя. Как и все другие категории, они выражают классифицирующую деятельность нашего мышления.

Всякому внешнему соответствует *свое* внутреннее, и наоборот. *Что* мы обозначим как внешнее - от этого зависит, *что* мы должны считать внутренним. И тут нет субъективизма, только относительность. Вернемся к наблюдателю-1, *созерцающему* сферу изнутри и снаружи /в обычном пространственном смысле/. Конечно же, он наблюдает всегда *внешнее*, так как акт созерцания всегда обнаруживает нечто в его границах. От способа организации акта созерцания зависит, что именно он созерцает, какое содержание созерцания имеет в своем сознании. Находясь внутри, «вращающийся *центральный* глаз» увидит не то же, что глаз, упертый в близко расположенную поверхность. Наблюдатель снаружи тем более увидит не то, что внутренний наблюдатель-1. Только метанаблюдатель, в роли которого может выступить только разум, схватывает *один и тот же* объект, и только он может поставить вопрос о внутреннем и внешнем *в наблюдении*, а не в объекте. Фактично наблюдаемое может быть оценено разумом и как внутреннее и как внешнее. Но во всех случаях внешнее, отнесенное к выбранному в качестве внутреннего, должно отвечать критериям внешнего -

рефлексии в другое, случайности, не имманентности и в известном смысле обусловленности внутренним. Даже если речь идет о внешних обстоятельствах, нужно помнить об обусловленности внешнего внутренним. Как это понять в данном случае?

*Относительность внутреннего и внешнего* различно проявляется в различных аспектах понимания категории. Во-первых, в смысле перемены точки зрения. Внешнее в одной связи /в одном аспекте/ может быть внутренним в другом аспекте, и наоборот. Ех.: телеграфный сигнал есть внешнее для принимающего аппарата, но внутреннее в телеграфной сети в целом. Во-вторых, в смысле онтологического превращения одного в другое. Внешнее может превращаться во внутреннее: Ех.1: ассимиляция веществ из среды в процессе питания животных, Ех.2: расширение границ государства. Внутреннее может превращаться во внешнее - Ех.: Превращение электромагнитных колебаний в звук.

Внутреннее/внешнее, понятое в первом смысле, имеют ясный *гносеологический аспект*: движение познания идет от внешнего к внутреннему, от него к переосмыслению внешнего и обратно, и так далее. Именно в этом отношении внутреннее может рассматриваться как сущность, а внешнее как явление. Здесь все отношения, описанные Гегелем, имеют полную силу.

В *методологическом аспекте* категория В/В требует понять *тождество* внутреннего и внешнего, то есть действительность как она есть /действительность + ее возможности/.

Другой стороной методологического аспекта является проблема: имманентно ли сознание миру или, напротив, мир имманентен сознанию, или они трансцендентны друг другу? В этом плане категория В/В является определяющей в формировании философской проблематики вообще.

## 2. Второй аспект.

Второй смысл категории В/В можно назвать *экзистенциальным*, хотя он остается полностью в рамках логически отрефлексированного значения. В этом плане внутреннее можно обозначить как *эзотерическое, тайное, скрытое*, а внешнее как *экзотерическое*, то есть открытое, явное, не составляющее никакого секрета. Понимать это следует не так, что в вещах есть всегда нечто *пока* неизвестное и непонятное, которое со временем станет известным и понятным, то есть не в смысле пословицы «все тайное становится явным». Разумеется, такое отношение существует, но оно не касается категории В/В. Мы ведь и внешнее /например, в смысле обстоятельств/ не всегда познаем все и сразу, неизвестное внешнее становится известным внешним, здесь не о тайне, не об эзотерическом идет речь. Внутреннее как эзотерическое означает наличие *отступающей* и укрывающейся тайны *всегда*. Прежде всего, это относится именно к миру как таковому. Он есть тайна для нас в своей глубине. Знаменитый вопрос Лейбница, «почему есть нечто, а не ничто?» выражает суть этой тайны. Этот вопрос не может иметь ответа потому, что он требует найти нечто внешнее миру, объясняющее его. Но мир, понятый как Всё, не имеет внешнего, кроме сознания о нем. Сознание же о мире не имеет в себе ничего, кроме мыслимых содержаний мира /даже если в него включается «надмирный» Бог/. Оно ничего не может иметь в смысле причин *для* мира. А это и означает, что мир, сколько бы мы ни постигали его конкретные свойства, имеет в нашем сознании *горизонт тайны*, горизонт эзотерического, внутреннего. В этом смысле мы научно, философски и религиозно постигаем лишь стороны и моменты тайны, но не ее всю и не как таковую.

То же самое можно сказать и о человеке. Не только «человек вообще» остается тайной для совокупности



изучающих его наук, но и каждый человек есть тайна для другого и *для себя самого*. Это обнаруживается в факте бессознательного в виде памяти и воли / бессознательное в смысле Фрейда и Юнга в принципе познаваемо и не представляет собой эзотерического внутреннего/. Когда-то Маркс назвал промышленность экзотерическим раскрытием человеческих сущностных сил. Но именно человеческие сущностные силы и есть эзотерическое человека, экзотерическим раскрытием которых является вся культура.

Эзотерическое и экзотерическое, несомненно, находятся в отношении раскрытия первого вторым. Но в отличие от отношения сущности и явления, которое как бы допускает исчерпание сущности, полное ее раскрытие невозможно, экзотерическое всегда неполно раскрывает эзотерическое, которое выступает в этом смысле как представление бесконечного, но не том смысле, что эзотерическое потому не раскрываемо, что оно бесконечно /как бы мы могли это знать?/, а в прямо противоположном смысле, что эзотерическое представляет идею бесконечного *ПОЗИТИВНЫЙ* смысл: возможность раскрытия без исчерпания.

В онтологическом плане всякая мыслимая вещь вначале есть внутреннее как еще не показывающая себя в своей подлинности /в истине/. Так, зародыш растения или ребенок есть внутреннее растения или внутреннее человека, как тайна его будущего. Точно так же, по Гегелю, природа есть лишь *внутренний, а не действительный* бог /истина его в том, что он дух/. В этом представлении мы видим связь внутреннего с возможностью, а внешнего с действительностью. Эзотерическое в этом смысле и есть совокупность возможностей как «не проснувшихся намерений бога». Тайна тайны в том, что она есть не реализовавшаяся и не достигшая еще уровня реальности возможность. Экзотерическое тогда -- это *свойства* как внешние

проявления внутренне присущих возможностей. Единство же эзотерического и экзотерического можно понять как *тотальность* вещи. Это и есть абсолютная действительность по Гегелю.

Вопросы для повторения

1. Обыденные представления о внутреннем и внешнем.
2. Гносеологический и экзистенциальный аспекты в понимании внутреннего и внешнего.
3. Онтологическая относительность внутреннего и внешнего.

Задачи и упражнения

1. В каком из следующих двух высказываний категориальная структура включает идею внутреннее/внешнее, а в каком нет: «Внутри ящика что-то шевелилось», «Он только кажется таким суровым».
2. Что можно сказать о поговорке «Чужая душа потемки» в контексте категории внутреннее /внешнее?
3. Проанализируйте в контексте категории внутреннее/внешнее живой организм.
4. Можно ли указать внутреннее и внешнее такого теоретического объекта как натуральный ряд чисел?

Литература

1. Гегель Г. Наука логики. Кн.2 (Учение о сущности) Отд.2 гл3 п.С.
2. Сагатовский В.Н. Основы.. Гл.3 п.В пп е.

## **Глава 12**

## Категория простое/сложное

### 12.1. Предварительная экспликация

На уровне обыденного сознания мы привыкли достаточно свободно интуитивно различать простое и сложное. Сложным обычно считают то, что в практике человека оказывается трудным для исполнения. По-видимому, идея сложного возникла именно из идеи трудности. Например, трудно овладеть квантовой механикой - сложная наука. Трудно перейти перевал, говорим -«сложный». Однако в процессе рефлексии подобных ситуаций естественно возникает вопрос: что обуславливает трудность одних задач и простоту других. Не есть ли это «что-то» *«объективная»* сложность (или простота)? Но ведь то, что сложно для одного, может быть простым для другого. Отсюда вопрос: не является ли деление на простое и сложное *чисто субъективным*? Ответить на эти два взаимосвязанных вопроса означает осуществить философский анализ категории простое/сложное. Важность этой категории просматривается в повседневной практике выбора простого и сложного, в проблематике сложных систем, в принципе «сознание есть эффект сложности» и в ряде других важнейших проблем.

Природа сложности однако недостаточно изучена.

Для адекватности подхода к сложности необходимо отрефлексировать тот факт, что это понятие *количественное*, и значит, речь должна идти о *мере* сложности.

Понятие меры требует числа, и это наводит на мысль, что сложность может быть связана с *числом составных частей* предмета. Эмпирически это многообразно подтверждается. По этому признаку мы аттестуем сложность бытовых приборов, машин, математических

уравнений и т.п. Например, чем в уравнении больше степеней неизвестного и самих неизвестных, тем труднее его решать, и тем более сложным мы его считаем. Важно подчеркнуть, что этот принцип пригоден только для сравнения *однородных* по материалу и типу вещей. Можно говорить, что атом гелия, более сложен, чем атом водорода, гранит более сложен, чем кварц, Многоклеточное более сложно, чем одноклеточное. Но нельзя сравнивать по сложности физические вещи с социальными процессами или продуктами духовной деятельности. Такие сравнения бессмысленны. Этот критерий сложности относителен и условен, его смысл более или менее определён только для макромеханических систем. Рассмотрим пример «гранит более сложен, чем кварц». На уровне обыденного взгляда это верно. В граните смешано *несколько* минералов, а кварц однороден, это только один минерал. Но это сравнение, пригодное в обыденной жизни, не корректно с научной точки зрения. Анализ строения гранита заключается в разборе его на *механические* части - задача сравнительно простая. А анализ кварца - это анализ его молекулярно-атомной структуры - задача гораздо более трудная. Значит, это *различные типы* сложности, сравнивать их некорректно. Части тоже могут быть однородными или разнородными, и это имеет значение в определении сложности целого. В общем случае вещь, состоящая из *однородных* частей менее сложна, чем состоящая из *разнородных*. Части могут быть различным образом связаны между собой, составляя целое. В одних случаях фактически связаны лишь некоторые с некоторыми, в других все со всеми. Интуитивно кажется, что в последнем случае вещь сложнее.

### **12.2. Историко-философские сведения**

Не рассматривая проблему подробно, *Аристотель* высказывает *важную мысль*: «определение неизбежно

предполагает вещь как нечто сложное и заставляет различать в ней материю и форму». То есть он полагает, что простое как таковое не мыслимо, а сложное мыслится как *составное*, имеющее части. Такое понимание сложного обыденно.

Однако, само представление о многообразии, которое дано нам в восприятии, в том числе о *внутреннем* многообразии /составности/ отдельной вещи, направляет мысль на поиск простого. Кажется очевидным, что части проще целого. Возникает вопрос: можно ли в процессе деления прийти к абсолютно простому? Античная философия в весьма существенной доле занималась именно тем, что *искала простые основания сложных вещей и единое основание многообразия*. Такова интенция идеи атома /неделимого/ у Демокрита и идеи Единого у Платона. Стихии так называемых «первых философов» (Фалес и др.) тоже мыслились как простое. Анализ

возникавших при этом проблем составлял существенную часть античного и средневекового философствования.

В принципиальном общелогическом плане проблему поставил Кант в формулировке второго противоречия.

Суть его в том, что сталкиваются тезис «Всякая сложная субстанция в мире состоит из простых частей, и вообще существует только простое, или то, что сложено из простого» и антитезис «Ни одна сложная вещь в мире не состоит из простых частей, и вообще в мире нет ничего простого» /З, с.с.410, 411/.

Идея бытия сложного здесь не обсуждается, наличие в мире *сложных* вещей /субстанций/ принимается как очевидный факт. Само сложное понимается как составное, *сложенное* из другого. Проблема заключается в том, *существует ли простое*. Оно понимается в оппозиции к сложному, как *не составное*, не имеющее частей. Кант подвергает сомнению уверенность

античных философов в том, что простое *должно быть*. Приведя аргументы в пользу той и другой позиции, он приходит к выводу, что средствами чистого разума вопрос не может быть решен. Остается опыт. Но:

«существование безусловно простого нельзя доказать никаким опытом или восприятием,

.. .поэтому безусловно простое есть только идея, объективную реальность которой нельзя

доказать никаким возможным опытом» /З, с.413/.

Для Канта простое и сложное не категории /их нет в его таблице/. Он отрицает существование простого, но тем самым идея сложного становится логически бессодержательной.

Гегель обсуждает понятия простого и сложного в связи критикой кантовского доказательства второго противоречия, но, с логической точки зрения, его позиция по существу та же, что у Канта, только опирается не на анализ опыта, а на анализ понятия. Гегель говорит, что если указать признаки простого понятия, оно уже сложно. Если не указать - понятие не отчетливо. Простота неопределенна. При этом он высказывает ценную мысль, что недостаточно говорить о некоем *абсолютно простом*, а у *каждого сложного есть свое простое*. Здесь мысль *приближается* к логическому смыслу этих понятий, так как они видятся как взаимоопределяемые.

### **12.3. Современное представление о категории простое/сложное**

Категория простое/сложное существует как форма мышления, то есть как наш способ абстрактной рубрикации. Поэтому понятиям «сложное» и «простое» что-то должно соответствовать в действительности.

Со сложным (парадокс!?) дело обстоит относительно просто.

*Первое определение сложности - многообразие*. Что может в него входить? Дифференцированные части,

различные *типы частей* /число различных типов может быть различно/. В этом сложность материального состава. Это разнообразие экзогенно, поверхностно, как таковое оно не достаточно для образования сложности. Например, в ведре картошки много различающихся по виду картофелин, но это не воспринимается нами как сложное и не оценивается так. Хотя оно и составное /учитывая еще и само ведро/.

*Второе необходимое определение сложности - внутренняя взаимосвязанность частей между собой.* Чем больше разнообразие связей - их числа, типов и направлений /под направлением связи следует понимать направленность связи от одной части к другой/ - тем вещь сложнее, ее составность насыщеннее, связи запутаннее. В этом состоит сложность формы или строения.

В совокупности сложность материи и сложность формы образуют *сложность целого*. Понимаемая так, сложность выступает как *количественная* характеристика вещи. Поэтому сложность может быть большей или меньшей, вещи могут сравниваться по сложности. В то же время это и *качественная* характеристика: сложная вещь - это вещь рассматриваемая как гетерогенная, как множество объединенное в нечто одно.

Сложнее дело обстоит с характеристикой простого. С одной стороны - это тоже количественная характеристика вещи. Вещь проста, если она содержит необходимый *минимум* частей и связей. Рассмотрим для примера простые и сложно-распространенные предложения. Они различаются как раз *мерой многообразия*. Предложение может содержать десятки слов и быть длинным и развернутым описанием. Но может состоять и из одного слова, например, «Вечерело». Но этот *внешний* показатель меры многообразия не выражает *всей* идеи простого. В

*логическом смысле простое и сложное различаются не количественно, а тем, что они -противоположности.*

*Логическая идея простоты - отсутствие внутреннего и внешнего многообразия. Она не беспочвенна. Во многих случаях мы имеем дело с простым: когда объективно присущее многообразие в некотором взаимодействии снимается. Например, пуля убивает не своим молекулярным многообразием, а тем, что она одно, целое, с одним единственным качеством -скоростью /энергией/.*

*Простота может пониматься как качество или сущность, которые не делятся. Нельзя быть звездой наполовину, хотя физически-вещественную (например, из бумаги) звезду можно разделить. Но половина звезды -- это ни в каком смысле не звезда. Значит вообще - простое это целое как таковое, рассматриваемое безотносительно к частям.*

*Качественно идея простого состоит в том, что в определенных ситуациях мышления многообразие становится незначимым. Вещь выступает не только как одно, но и как безразличная к собственному многообразию /которое онтологически в макром мире всегда есть/. Например, катящийся бильярдный шар прост в том смысле, что в траектории своего движения он участвует как одно и как целое. При этом он может вращаться в разных направлениях, так что его внутренние составные части, которые, конечно, есть, описывают совершенно иные траектории, чем шар в целом. Но эти траектории к описанию траектории шара не имеют ровно никакого логического отношения, поскольку общей траекторией полностью поглощаются и тем самым элиминируются. Именно такую ситуацию можно назвать по-гегелевски своим простым некоторого сложного. В этом смысле простота и сложность относительны. Сложное в одном отношении может быть простым в другом. Сложное по строению может быть*



простым по функции. Например, телевизор. Но может быть и наоборот: простое по строению может быть сложным по функции. Например, безличное предложение «вечереет». Или топор.

Сложное может упрощаться до некоторого предела, который и есть простое этого сложного, которое есть *простое в себе*. Упрощение сложного можно представить как моделирование. *Модель всегда есть упрощенное сложное*. Тело живого организма сложно и в материи, и в форме, и в функциях. Но его представление в качестве анатомической схемы, схемы физиологических процессов, схемы поведения и т.п. есть выявление его *простых составляющих*. То, что нельзя смоделировать, не теряя качества целостности -- *просто в себе*. Невозможно создать модель точки, линии, окружности, так как их нельзя упростить. В этом смысле прост любой теоретический объект, так как он представляет набор лишь необходимых параметров, и его нельзя упростить. Точно так же нельзя создать модель снежинки или мелодии или даже симфонии. Симфония как многообразие сложна. Ее в этом качестве можно упрощать /например, сделать фортепьянное переложение/. Но это не будет модель. Это будет *другая вещь*. В этом смысле симфония абсолютно проста: как *она сама*, она существует в своей целостности и никак иначе. Из всего этого следует, что *сложность и простота объективны, хотя и относительны*.

Нужно различать *внутреннюю* и *внешнюю* простоту и сложность. Вещь может быть внешне простой, а внутренне сложной. Парадоксальный пример -- «Черный квадрат» К. Малевича. Визуальная простота, как и простота исполнения, очевидны. Но если мы вспомним, что произведение искусства не начинается и не кончается в своих пространственно-временных рамках, а существует в контексте Мимесис-I и Мимесис-III /Рикёр/, то поймем, что внутренне -это сложная вещь. Обратный

случай—сложное внешне может быть простым внутренне. Пример - головоломки, лабиринты. Внешне лабиринт сложен, запутан. Однако, будучи пройден, он обнаруживает себя как совершенно простое, лишенное какой-либо эзотеричности. Также простой оказывается головоломка, когда она разгадана. Повторение разгадки бесп проблемно, и это знак простоты. Внутренняя сложность остается сложностью и тогда, когда она познана или понята /представлена как простое/. *Внутренняя сложность духовного произведения обнаруживается в многообразии интерпретаций.* Произведения искусства, толкуемые однозначно, это - простые произведения, и тут «простота хуже воровства», то есть это произведения, бедные содержанием. Подлинное произведение искусства всегда символично, а символ -многослоен по смыслу. Поэтому его толкование многообразно. То же можно сказать о произведениях философской мысли. В этом аспекте конкретно-научные дискурсы, как правило, просты, как бы они ни были трудны для восприятия или понимания. Они в этом смысле сродни головоломкам и лабиринтам. Субъективная трудность создания или восприятия не всегда совпадают с объективной сложностью.

В онтологическом плане повышение сложности является формой появления новых уровней существующего. Главная линия в известном нам мире: неживое - живое - социальное -духовное. С точки зрения современной науки сложность - главный внешний отличительный признак живого. Сознание также является продуктом и функцией сложности - эту тему разрабатывал в 40-х года Тейяр де Шарден, а сейчас она является общенаучным принципом. Для природы нет ни легкого, ни трудного, все, что возможно, она создает без проблем. У нее другая альтернатива: возможно, либо невозможно, а не легко и трудно.

Вопросы для повторения

1. В чем заключается объективная сложность?
  2. Что такое простота в себе.
  3. Дайте характеристику внутренней и внешней простоты и сложности Задачи и упражнения
  1. Придумайте два текста, различающиеся по сложности.
  2. Что сложнее - телевизор или человек, дерево или деревянная вышка?
  3. Назовите более сложные вещи, чем песня - в порядке возрастания сложности.
  4. Поясните относительность сложности и простоты на примере едущего автомобиля.
- Литература
1. Кант И. Критика...\*, с. 410-413 (второе противоречие).
  2. Гегель Г. Наука логики. Кн. 1 (Учение о бытии) Отд.2, гл. 1 Примечание 2
  3. Сагатовский В.Н. Основы.\* Гл.3 п.В пп d.
  4. Нерсисян А.Л. К эффективному определению структурной сложности //Системные исследования-86. - М., 1987

## **Глава 13**

## Категория необходимость/ случайность

### 13.1. Исходная обыденная экспликация идеи

Категория необходимость/случайность обнаруживается в том, что как в обыденном, так и научном мышлении нам систематически приходится различать и оценивать *события* с точки зрения нашей уверенности, что они *обязательно* произойдут, если мы их ожидаем, или что они *не могли не произойти*, если они уже случились. Одни мы считаем именно такими и называем их необходимыми. Другие же воспринимаем как неожиданные для нас и как бы необязательные вообще. Их обычно и называют случайными.

В том, что завтра взойдет солнце, мы не сомневаемся настолько, что такой вопрос перед нами просто не встает. Если же вдруг встанет, ответ будет однозначным: конечно взойдет. Мы полагаем что это событие *необходимое*. Этимология русского слова великолепно передает его смысл: существуют такие события, которых *не обойти*, не миновать, не избежать. Мы верим, что такие вещи и события существуют. Необходимые события представляют в наших глазах *порядок*, некоторую *устойчивую* *организованность* происходящего, позволяющую предвидеть и рассчитывать.

Другой класс событий представлен такими, например, как вступить на шкурку апельсина, поскользнуться и упасть. Мы считаем, что этого могло бы и не быть. Такого рода события мы называем *случайными*. Случайность - нарушение упорядоченности и устойчивости, мешающая «нормальному» (в нашем представлении) ходу вещей.

Ничего больше в идею необходимости и случайности обыденное сознание не вносит.

Везде, где есть упорядоченность, повторяемость, мы «чувствуем» необходимость. При этом обыденное сознание может ничего не знать о причинах происходящего, да они его и не особенно интересуют. События же *редкие*, одноразовые мы склонны считать случайными и, поскольку они связаны с какими-то нарушениями порядка и привычного хода вещей, нас может занимать вопрос о причине. Почему именно *мою* овцу волк утащил из большого стада? Почему именно *вот этот* номер лотерейного билета, отличающийся от номера моего билета всего на единицу, выиграл, а мой - нет? Такого рода события нас *задевают*. Мы спрашиваем себя, есть ли для них причина.

Обычно считают такие события случайными, но нередко нам кажется, что есть какие-то *тайные* причины, ведущие к ним фатально /«я неудачник, мне всегда не везет» и т.п./. Это обстоятельство отметил Аристотель, формулируя принцип - трагедия должна содержать *удивительное*. Страшное и жалкое в трагедии, особенно поражают, когда случаются неожиданно,

«если случится *вопреки ожиданию...* удивительное получит большую силу ..., из

случайного наиболее удивительным кажется все то, что представляется случившимся *как*

*бы с намерением ...* подобные вещи кажутся случившимися *не без цели*» /Аристотель.

Поэтика - М., 1957, с. 68/.

Необходимость/случайность в языке не обязательно выражается именно этими словами. Когда мы говорим «так уж получилось», мы хотим сказать, что это случайность по отношению к моим намерениям. Когда же мы говорим: «и не могло быть иначе» -- это прямо противоположная оценка, утверждение необходимости того, что произошло. Мы относим такого рода оценки как

к тому, что делает человек, так и к тому, что происходит в природе независимо от него. Мы полагаем, что с необходимостью день сменяется ночью, сменяются времена года, река течет по своему руслу, и т.п. Везде, где есть упорядоченность, повторяемость, мы «чувствуем» необходимость. События же редкие, одноразовые мы склонны считать случайными и, поскольку они связаны с какими-то нарушениями порядка и привычного хода вещей, нас уже и в обыденной жизни может занимать вопрос об их причине. Чаще всего мы склонны считать, что они не имеют определенных причин и оснований. Потому они и случайны.

В обыденной жизни, в научном познании и в производственно-технической практике категория Н/С применяется для оценок событий, свойств, реже - вещей. Например, в исторической науке естествен вопрос о необходимости или случайности исторического события. Например, была ли Октябрьская социалистическая в России в 1917 году необходимой или случайной? Знание этого формирует морально-идеологическое отношение к ней и играет определенную роль в современной политической борьбе.

Человек совершил проступок, может быть, преступление, чего от него не ждали. Анализ характера, моральных качеств этого человека и обстоятельств в таком случае бывает нацелен на определение, случайность это, или необходимость? Это нужно знать для того, чтобы знать, чего ожидать от этого человека в будущем. Если мы оценим проступок как необходимо связанный с его человеческими качествами, можно ожидать их повторения. Мы скажем, что человек ненадежен или опасен. Другое дело, если мы оценим проступок так, что человек случайно оступился.

В опытном исследовании образца новой конструкции может произойти сбой. Тоже встает вопрос: необходимо

или случайно? В чем причина: в свойстве самой конструкции (какая-то конструктивная недоработка, непрочность какой-то детали и п.т.), или, например, во время испытания случайно внутрь попала какая-нибудь посторонняя вещь. Ясно, что выводы, какие меры следует принять, будут различными.

Из приведенных примеров ясно, что знание того, случайно или необходимо то или иное событие, свойство, вещь важно для оценки будущего: чего следует ожидать? В этом заключается познавательный и экзистенциальный смысл данной категории.

### **13.2. История философской рефлексии необходимости/случайности.**

Философская рефлексия необходимости/случайности началась в европейской культуре с античности. Она пошла в двух направлениях. Первое направление - попытка осмыслить *природу* необходимого и случайного, имеют ли они причины, чем различаются они сами и их причины? Второе направление - *общемировоззренческое* - заключалось в обсуждении вопроса: каков мир в целом: является ли он *необходимо организованным*, подчиняется ли то, что в нем происходит, определенному порядку и закону, или же в нем есть также и случайность, не входящая в порядок?

Возможность *различных* ответов на этот вопрос осознавалась уже в древней поэзии. Так, Еврипид в «Троянках» писал:

«Кто б ни был ты, непостижимый -

Зевс, необходимость или случайность, ум -

Тебя молю...» /Цит. по: Секст Эмпирик, т.1, с.86/.

Однако общая тенденция ответа на второй вопрос - утверждение *упорядоченности* мира, мир не хаос, а космос, организуемый логосом, олицетворяющим закон и порядок. Эта тенденция, зародившаяся у первых философов, оставалась преимущественной вплоть до 20 века нашей эры. Еще Гераклит учил, что логос для всех

один, поэтому «необходимо следовать совокупному» / цит. по: Секст Эмпирик, т.1, с.87/. То есть человек должен подчинять свое поведение «высшей» божественной необходимости.

Но, утверждая мир как космос и логос, философы не могли игнорировать факт существования случайностей, который признавала обыденная мысль.

*13.2.1.Демокрит и Эпикур о необходимости и случайности.*

*Демокрит объявил, что все мире подчиняется необходимости, а случайностью мы считаем то, причин чего не знаем.* Говоря современным языком, Демокрит считал необходимость *объективным* свойством вещей, а случайность - *субъективным* мнением. Главным аргументом Демокрита было положение, что все имеет причину, из причины же следствие вытекает с необходимостью. Ясно, что аргумент содержит логический круг.

Взгляд на мироустройство, когда случайность отрицается, существовал и позже и продолжает существовать поныне. Августин Блаженный, через тысячу лет после Демокрита, писал:

*«Ведь возможно, что то, что называют фортуной, управляется неким скрытым порядком, а случаем мы называем то, основания и причины чего нам неизвестны»* /Августин Блаженный. Против академиков. М., 1999, с. 21/.

Вторил ему, спустя еще тринадцать веков, немецкий поэт-романтик Шиллер:

*«..нет случайностей на свете:  
нам случаем слепым порою мнится  
то, что возникло в недрах сокровенных».*

И разве не о том же говорят в 20 веке А.Эйнштейн /«я не верю, что господь бог играет в кости»/ и теория «скрытых параметров» Бома?



Однако достаточно рано возникло представление противоположное демокритовскому, а именно, - утверждение существенного значения случая и определенного умаления значения необходимости. Принадлежит оно Эпикуру, философу 4-3 веков до н.э. Он говорил, что «лучше было бы следовать мифу о богах, чем быть рабом судьбы физиков» /Материалисты Древней Греции, с. 212/. Неумолимая необходимость достойна лишь насмешки: «Необходимость есть бедствие, но нет никакой необходимости жить с необходимостью» /там же, с.219./. Его концепция самопроизвольного отклонения атомов от прямолинейного падения вниз объясняла возможность случайного возникновения вещей различной формы. В то же время «мудрец не признает его /случай - А.К./ ни богом, как думают люди толпы, ...ни причиной всего». Тем не менее, «он доставляет начала великих благ или зол» /там же, с. 212./.

Эти две противоположные точки зрения сходны в том, что они *разъединяют* необходимое и случайное и *абсолютизируют* ту или иную сторону.

### *13.2.2. Аристотель о необходимости и случайности.*

Взвешенную позицию сформулировал Аристотель, признавший объективное существование *и* необходимости, *и* случайности.

Понятие необходимости употребляется Аристотелем в нескольких смыслах. В самом абстрактном смысле необходимо то, что *не может быть иначе*.

Далее, под необходимостью понимается условие, без которого что-то не может состояться /дыхание для жизни/.

В-третьих, принуждающая сила, которой невозможно сопротивляться.

Наконец, логическое доказательство, то есть следование выводов из посылок /2, Кн.5, гл.5/.

Три последних смысла характеризуют необходимость как *эмпирически* необходимое или неизбежное, но самоё необходимость или неизбежность как таковую не эксплицируют. Первый же смысл является *собственно логическим*. Он не указывает ни на какую конкретную эмпирическую область или тему, а формулирует именно общий признак необходимости.

Аристотелем предложены по меньшей мере два понимания необходимости, которые можно обозначить как *жесткую* и *мягкую* необходимость. Жесткая необходимость выражается в ее логическом содержании: необходимо то, что не может быть иначе. Мягкая же необходимость заключается в том, что она *осуществляется в большинстве случаев*.

Аристотель не сомневается в существовании случайности, признает ее *объективность*. Он пишет:

«очевидно, что не все существует и происходит в силу необходимости, а кое-что зависит и от случая» [Аристотель, Об истолковании, Соч. т.2, с.101).

О необходимом истинно, что оно *будет* и не истинно, что его *не будет*. Если же нечто *будет* с не меньшим и не большим правом, чем оно *не будет*— это случайно.

Для Аристотеля необходимость и случайность - *равноправные* характеристики процессов. Хотя в целом Аристотель полагает мир как космос, который управляется логосом, но конечная эмпирическая жизнь мира включает случайность как равноправную составляющую. Он эксплицирует случайность различными способами. Вторая характеристика такова: случайность -это то, что находится в вещи не по необходимости и не в преобладающем большинстве случаев. Например, человек, роая яму, нашел клад, или образованный одновременно сед. *Случайное не вытекает из природы вещи*.

Имплицитно выражается мысль, что случайное появляется *спонтанно*. Это развивается в следующих

идеях.

В причинном объяснении всякий раз от наличного бытия

«мы доходим до какого-нибудь начала, а оно к другому уже не идет, /оно/ может выпасть *и так, и наоборот*, и для самого его появления *никакой другой причины нет*» /2, с.111/. И «у случайности нет *никакой определенной* причины, но - какую пошлет судьба; а этого определить нельзя» (2, с. 106).

Имея это в виду, можно сказать, что Аристотель выдвинул два понятия случайности: случайность как акцидентально /внешним образом, не из природы вещи/ присущее и случайность как не имеющее определенной причины спонтанное начало последующей необходимости.

Это, однако, не следует понимать так, что случайное *не имеет* причины. Случайное не имеет *определенной* причины. Но как это понимать? Ведь если причина есть, то она определена? Здесь речь идет о том, что причину случайного мы не знаем, и *не можем узнать, рассматривая саму вещь*. Ибо эта причина не в самой вещи:

«У вещей, существующих или появляющихся случайным образом, и причина носит случайный характер» /2, с.110/.

Особая проблема - необходимое и случайное в действиях людей и их результатах. Позиция Аристотеля своеобразна. Рассуждения на эту тему в «Аналитиках» ведут к тому, что целевую причину Аристотель противопоставляет и необходимости, и случайности. Те предметы, которые появляются по намерению, появляются

«не по необходимости, а ради чего-то..., но возникает оно не случайно» /Аристотель. Аналитики. -М., 1952, с.268/. «Случайно же не происходит ничего, что происходит ради чего-нибудь» /там же, с.269/.

Возникновение дома в связи с намерением кажется неслучайным, так как тому есть очевидная причина.. В то же время, кажется и не необходимым, так как могло быть иначе, и можно передумать строить. Но из поступков /действий/, определяемых мыслями /то есть целью/ могут возникнуть *непреднамеренные* результаты -это можно считать произошедшим случайным образом.

«Непреднамеренность - это случайная причина в той группе целесообразного, где оно определяется предварительным выбором /2, с.193/.

Например, при строительстве дома возникает бесконечное множество случайных /то есть не предусмотренных замыслом/ свойств. *Случайное в вещи как бы чуждо самой вещи.*

Например, при строительстве дома возникает бесконечное множество случайных /то есть не предусмотренных замыслом/ свойств. *Случайное в вещи как бы чуждо самой вещи.* Экспликации случайного у Аристотеля позволяют выделить идею мягкой необходимости. Речь идет об определении

«что существует не всегда и не в большинстве случаев, это мы называем случайным бытием» /2, с.110/.

Например, холод в летнее время. Из этого следует, что *противоположность* случайности, необходимость, в частности, это то, что происходит всегда *или в большинстве случаев.* Что происходит всегда - необходимость жесткая. В это случайность не может вмешаться. Что происходит пусть не всегда, но в большинстве случаев, Аристотель также мыслит как необходимость. Например, теплая погода летом это необходимость, хотя она и может нарушаться временными похолоданиями. И именно поэтому *случайное* /в смысле - вообще случайность, а не конкретное случайное/ *должно существовать необходимо,* так как наибольшее число вещей существует в *большинстве* случаев, а не всегда. Эта идея

очень важна: именно она «оберегает» понимание необходимости *от мистицизма*.

Аристотель обсуждает вопрос, верно ли, что «*быть всегда* ничему не дано», или *есть* вечные вещи? Он склоняется к последнему, тем самым признает бытие некоторого царства *абсолютной* необходимости. Но это не царство физики. Не природа. И не человеческое бытие. Тем не менее, общая античная тенденция дает себя знать, особенно в понимании Аристотелем места случайности в познании. Она элиминируется из познания. Сущее как случайно данное

«не может быть предметом никакого научного рассмотрения», ибо «всякая наука имеет своим предметом то, что есть всегда или то, что бывает в большинстве случаев» /2, с.110/, то есть необходимое.

Этот тезис Аристотеля был священной коровой всей культуры познания на протяжении тысячелетий вплоть до 20 века.

### *13.2.3. Кант о необходимости/случайности.*

Кант анализировал понятия необходимости и случайности в контексте анализа априорных условий опыта. Необходимость поставлена, прежде всего, в контекст «возможность -существование -- необходимость», то есть мыслится как одна из *модальностей* уверенности нашего *знания* о существовании вещи. Рассматривая необходимость как проявление причинности, Кант полагает ее наличной в феноменальном мире. Однако она не является объективной в смысле присущности вещам в себе, о которых мы ничего не знаем. Тем не менее, *иллюзия* существования объективной необходимости нам присуща:

«Наш разум ...содержит в себе основные правила и принципы своего применения, имеющие по внешнему виду характер объективных основоположений. Это обстоятельство и приводит к тому, что субъективная

необходимость соединения наших понятий в интересах рассудка принимается нами за объективную необходимость определения вещей в себе» /З, с.202/.

Случайность Кант определяет чисто логическим способом. *Случайность это то, противоречащая противоположность чего возможна* /З, с. 430/. Такое определение логическую суть случайности раскрывает адекватно. Если бы противоположное случившемуся было невозможно, это значило бы, что случившееся необходимо и свою противоположность не допускает к бытию. Но это понимание ни в чем не идет дальше аристотелевского.

В чем Кант заметно *обогастил* идею случайности, так это в идее *свободной причины*. Хотя в чисто словесном смысле речь идет о причине как начале какого-то процесса, но по существу идея свободной причины, как способности начинать что-то без предпосылок, есть идея эмерджентного скачка, то есть абсолютной случайности, события, не укладывающегося ни в какую динамическую закономерность. Это обстоятельство выражено у Канта тем, что свободная причинность характеризует не мир феноменов /который причинен и необходим/, а мир вещей в себе. В высшей степени интересна постановка Кантом вопроса о случайности в известной ранней работе. Во «Всеобщей истории и теории неба» он сравнивает два высказывания: «Дайте мне материю, и я построю из нее мир» и «Дайте мне материю, и я покажу вам, как можно создать гусеницу». Он утверждает, что первое - разумно, а второе не имеет оснований /Кант И. Соч. в 6 томах т.1, с.126/. В чем смысл такого утверждения? Он ясен. По мнению Канта, общий необходимый порядок в природе имеет место, и поэтому из исходного первоначала этот природный мир можно дедуктивно сконструировать. Но *конкретный* предмет /в данном случае гусеница/ возникает эмерджентно, в результате игры случая. Поэтому ее «проект» нельзя

увидеть в таких известных начальных свойствах материи, как пространственность, тяжесть и пр. Это представление вполне согласуется с современными знаниями о том, как возникают новые органические формы.

#### *13.2.4. Гегель о необходимости/случайности*

Дальнейший прогресс в рефлексии категории необходимость/случайность усматривается у Гегеля. В отличие от Аристотеля, который указал на два ряда объективно существующих событий - необходимые и случайные -- Гегель указывает, что *всякое явление и необходимо и случайно*. Тем самым необходимость и случайность полагаются как *онтологически относительные*. Но почему это так? Ответ на этот вопрос раскрывает понимание Гегелем случайности как таковой:

«Нося тот или иной характер, нечто подвергается воздействию внешних влияний и обстоятельств. Это внешнее соотношение, от которого зависят характер и определяемость некоторым другим, представляется чем-то случайным» /4, с. 119/.

Случайность это

«нечто такое, чье бытие или небытие, бытие такого или другого рода, имеет свое основание не в нем самом, а в другом» /Гегель. Сочинения, т.1, с. 243/, это «зависимость от внешней объективности» /Гегель. Сочинения, т. 3, с.286/.

Здесь более четко и определенно высказана мысль, сформулированная еще Аристотелем. Гегель не сводит необходимость к причинности, что отличает его точку зрения от всей традиции.

Говоря об онтолого-мировоззренческой тенденции гегелевской трактовки необходимости и случайности, приходится признать, что он в принципе не изменил традиции, идущей от античности. Он противопоставляет необходимость случайности как что-то более фундаментальное:

«Задача науки и в особенности философии состоит вообще в том, чтобы познать необходимость, скрытую под видимостью случайности. Это, однако, не следует понимать так, будто случайное принадлежит лишь области нашего субъективного представления и потому должна быть всецело устранена, чтобы мы могли достигнуть истины» /Гегель. Сочинения, т.1, с.245/.

Оговорка во второй части этого высказывания отказывается от парадигмы исключения случайности из поля зрения науки, но не расшифровывает задачи науки и философии в отношении самой случайности. Известное положение: «случайность есть форма проявления и дополнения необходимости» сохраняет у Гегеля ведущее место. Это -- свидетельство не полной логической отрефлексированности категории, ибо случайность и необходимость совершенно неразделимы по логическому смыслу и не могут противопоставляться по значимости. Эти два понятия выражают *одну категорию* - вот, в чем дело и вот, что отсутствует в рефлексивной мысли Гегеля.

Гегелевская онтолого-мировоззренческая позиция полностью была воспринята основоположниками марксизма. Их позицию четко выразил Ф Энгельс:

«где на поверхности происходит игра случайности, там сама эта случайность оказывается подчиненной внутренним, скрытым законам» /Маркс К, Энгельс Ф., с. 371/. И еще:

«:...случайность это только один полюс взаимозависимости, другой полюс которой называется необходимостью. В природе, где также как будто господствует случай, мы давно уже установили в каждой отдельной области внутреннюю необходимость и закономерность, пробивающуюся сквозь эту случайность. Но что имеет силу для природы, имеет также силу и для общества» /там же, с. 306./.



Если это положение истолковать как требование искать необходимое в случайном, то оно вполне естественно и разумно.

Объективность случайности Маркс и Энгельс признавали, хотя вместе со всей традицией не вполне оценивали.

Итак, можно констатировать, что классическая философия не пошла дальше установления идеи онтологической связи и относительности необходимости и случайности при некотором превалирующем значении необходимости. Гениальные прозрения Эпикура /отклонение атомов/ и Канта /свободная причина/ не были в достаточной мере востребованы и развиты в концепцию. Идея необходимости подспудно оказывается определяющей.

### **13.3. Современное понимание необходимости/случайности**

#### *13.3.1. Идея фундаментальной роли случая*

В XX веке, однако, появилась тенденция, возвращающая к догегелевскому противопоставлению необходимости и случайности в смысле «предоставления» им «собственных» сфер проявления. Так, Э.Гуссерль утверждает: «Индивидуальное бытие любого рода. - случайно» /7, с. 27/. Напротив, «в сфере сущности не бывает случайного» /там же, 209/. При этом как бы не учитывается /в формулировке первого тезиса/ провозглашаемая Гуссерлем «неотделимость факта от сущности» /7, с.26/. Под фактом Гуссерль понимает «случайное индивидуальное». Но если факт неотделим от сущности, где не бывает случайного, как это все понимать? Возникающее противоречие естественно, так в совокупной позиции очевидным образом разрывается то, что невозможно без потерь разорвать: единство необходимости и случайности.

Другая форма такого разрыва - полное отрицание объективной необходимости. Так Л.Витгенштейн говорит

в «Логико-философском трактате»:

«Исследование логики означает исследование *всей закономерности*. А вне логики все случайно»

«То, что завтра взойдет солнце - гипотеза; а это означает, что мы *не знаем*, взойдет ли оно. Не существует необходимости, по которой одно должно произойти потому, что произошло другое. Имеется только *логическая* необходимость».

Подобные утверждения, однако, лишены эвристичности. Они влекут за собой совершенно неисполнимые требования. Если бы мы поверили Витгенштейну, нам пришлось бы отказаться от научных исследований, а в обыденной жизни -- выбросить слова, выражающие обязательность и необходимость. Но это невозможно. Язык незаменим. Он требует и позволяет иметь дело, как с необходимостью, так и случайностью. Категория необходимость/случайность неустранима из мышления.

То, что не сумела додумать философия, сделала конкретная наука 20 века. В математике /теория вероятностей/, в физике /принцип неопределенности и синергетическая идея флуктуаций/, в биологии /идея мутаций/ постепенно, но неуклонно утверждается мысль о *фундаментальном значении случая* в структуре бытия. Эйнштейновскому: «я не верю, что бог играет в кости» противопоставляется «Случай составляет объективную основу Вселенной».

Знаменитые пушкинские слова «и случай - бог-изобретатель» гениально выражают роль случая в бытии. Именно случай создает /изобретает/ *новое*.

Признание фундаментальной роли случайности, все более частое обращение к исследованию стохастических процессов сформировали в современной естественной науке, прежде всего в физике и биологии, *вероятностный стиль мышления*. Его особенность заключается в том, что он оперирует не инструментарием *динамических*

законов, а *статистическими* законами, использующими математику теории вероятностей.

Именно случай создает /изобретает/ *новое*. Именно случайность есть механизм возникновения *порядка*. Это отчетливо и доказательно показала синергетика. *Онтологически* универсум случайного - это хаос. В этом смысле принцип «случайность - основа бытия» вовсе не нов. Он присутствует в многочисленных мифообразах начала мира, как перехода именно от хаоса к космосу, порядку. Великолепную характеристику хаоса как онтологической составляющей бытия - звучащую весьма современно! - дал В.С.Соловьев:

«Хаос, т.е. отрицательная беспредельность, зияющая бездна всякого безумия и безобразия, демонические порывы, восстающие против всего положительного и должного - вот глубочайшая сущность мировой души и основа всего мироздания. Космический процесс вводит эту хаотическую стихию в пределы всеобщего строя, подчиняет ее разумным законам, постепенно воплощая в ней идеальное содержание бытия, давая этой дикой жизни смысл и красоту. Но и введенный в пределы всемирного строя, хаос дает о себе знать мятежными движениями и порывами. Это присутствие хаотического, иррационального начала в глубине бытия сообщает различным явлениям природы ту свободу и силу, без которых не было бы и самой жизни и красоты. Жизнь и красота в природе - это борьба и торжество света над тьмою, но этим необходимо предполагается, что и тьма есть действительная сила...

Хаос, т.е. само безобразие, есть необходимый фон всякой земной красоты, и эстетическое значение таких явлений, как бурное море или ночная гроза, зависят именно от того, что «под ними хаос шевелится» / В.С.Соловьев, Соч., СПб, б.г., т.УЕ, с.472-473/.

*13.3.2. Подлинная диалектика необходимости/случайности*

Известная формула Гегеля гласит: «Случайность есть форма проявления и дополнения необходимости». Данные современной науки позволяют утверждать противоположное. Идея фундаментальной роли необходимости, господствовавшая в философии и науке до порога 20 века, вызвала к жизни идею *динамических законов*. Термодинамика в своей теоретической части явилась в образе науки, сформулировавшей *статистические законы*. Связь параметров в них мыслится как *вероятностная*. А это в свою очередь означает, что референтом этих законов является действительность, где случайность является фундирующим фактором. Физика 20 века - квантовая физика, физика элементарных частиц, термодинамика неравновесных процессов /обобщенная в синергетику/ -- возвела случай в ранг основы бытия. И теперь можно было бы сказать: «Необходимость есть форма проявления и дополнения случайности». Это позиция науки. Но такова ли должна быть позиция философской логики? Нет, она другая.

Если мы посчитаем эту формулу *единственной* истиной, мы ошибемся, отдав *полный* приоритет случаю. Реальность же такова, что мы *в одинаковой степени* не можем обойтись одним из двух понятий. Истинность того или другого положения зависит от уровня рассмотрения. В одних случаях достаточна формула Гегеля, в других - предложенная новая формула. Но чистое значение — а оно может быть только логическим - заключается в неизбежности *абстрактного* и *синтетического* взгляда. Нечто можно рассмотреть как проявление необходимости *или* случайности /это абстрактный взгляд/, или как проявление того и другого одновременно /синтетический взгляд/.

Логика философской рефлексии необходимости/случайности, как и развитие конкретного естествознания, должна привести к утверждению двух

основных идей. Во-первых, это идея их онтологической неразделимости, во-вторых, это идея «творческой силы» случая.

Современное сознание онтологической неразделимости необходимости и случайности «уравнивает» их не только по логической, но и по онтологической значимости, видя их проявления функционально различными.

К миру в целом категории не применимы. Если мир вечен и бесконечен, он не является событием, и все свойства, принадлежащие ему как целому, тоже не суть события, то есть не

возникли. Это значит, что он не может быть аттестовано как необходимость либо случайность. Если мир *возник* из сингулярности или *создан* Богом, он, конечно, событие. Но у него не может быть внешней причины, так как сингулярность единственна и вне ее ничего нет, и бог не может быть внешним, так как он есть бытие-для-одного /Гегель/ и до творения мира у бога нет внешнего, потому и сам он не может быть внешним. Поэтому возникновение мира не может быть случайным. Но оно не может быть и необходимым в смысле динамической закономерности, так как ни сингулярность, ни Бог не мыслятся как имеющие сложность, что противоречило бы их идее. Не проходит также и идея спонтанной случайности, если не понимать ее мистически /в этом случае она не была бы категорией рассудка и, значит, предметом нашего дискурса/. Спонтанная случайность случается всегда с *чем-то*, то есть с некоторым внутри мировым сущим, а не с «ничем». Поэтому категория необходимость/случайность не выражает никаких *до-* или *вне-* или *над-*мировых отношений, а исключительно внутримировые.

Когда же мы обращаемся к *действительно возможной* области проявления необходимого и случайного, тогда представление о «доминировании»

того или другого оказывается несостоятельным. Необходимость и случайность логически *противоположны и равнозначимы*, а онтологически относительны, и поэтому какое-то из них не может составлять основание для другого. То, что есть, всегда есть организованное /то есть база и возможность необходимых событий/, но оно «всегда готово» к дезорганизации посредством спонтанности и внешних влияний /то есть база для случайных событий/. Но возникающий /или существующий/ хаос в свою очередь «всегда готов» к организации. Случайное содержит необходимость в возможности, а необходимое - случайность в возможности /или - соответственно - возможность необходимого и возможность случайного/. В этом заключается их онтологическая относительность и нерасторжимость.

### *13.3.3. Категория Н/С, закон и закономерность.*

Понятия закона и закономерности являются дериватами категории необходимость/случайность, то есть они существуют потому, что нашему мышлению присуща эта категория.

Закон это, прежде всего, *форма знания*. Это высказывание или формула, утверждающие, что некоторая связь или отношение вещей, событий, состояний реализуется всегда (при некоторых условиях), то есть является необходимой в смысле жесткой необходимости по Аристотелю. Например, закон Ома есть утверждение, что всегда при протекании электрического тока имеет место отношение  $I=U/R$ . Идея необходимости органически входит в идею закона. Записать этот закон можно различным способом, например,  $R=I/U$ , или «при увеличении напряжения в цепи сила тока с необходимостью увеличивается» и т.д. Это обстоятельство не случайно, а выражает тот факт, что закон описывает не какую-то одну вещь, а *многообразие возможных событий. Закон природы /*

объективный закон/ не есть некое статическое образование, существующее вне происходящих событий или внутри них как их сторона, момент или тому подобное. *Закон есть потенция событий, реализующихся с необходимостью.* Так, закон Ома не означает, что в мире, в природе актуально есть соотношение  $I=U/R$ . Он означает, что во всех возможных случаях протекающего тока при изменении одного из параметров, написанных справа, сила тока меняется с необходимостью.

При таком понимании закона легко эксплицировать *закономерность*. Закономерность связана с мягкой необходимостью по Аристотелю. Например, теплая погода летом -закономерность. Неизбежная смерть живого существа - закон, а возможность болезни -закономерность.

Особая проблема - вероятностные, статистические законы. Это законы массовых событий, каждое из которых - случайно. Это форма знания о таких событиях, как, например, поведении покупателя на рынке или микрочастиц в излучениях.

*13.3.4. Применение категории Н/С к интеллигибельным объектам.*

Чисто интеллигибельные объекты могут быть охарактеризованы двояко. Рассмотрим отношение «севернее». «Петербург севернее Москвы» - это случайно или необходимо? «Севернее» -- это не вещь, не свойство, не событие. Это отношение, интеллигибельный объект. Это не что-то существующее в мире безотносительно к некоторой дескрипции, а дескрипции не существуют вне субъекта. Это нарратив, который создает реальность. Будучи создан таким, каков он есть, он не может быть другим. В этой дескрипции есть произвольный ориентир-полюс. Если его принять, то в пределах этого соглашения выражение «Петербург севернее Москвы, а Мурманск севернее Петербурга» будет выражать *необходимую* эмпирическую истину. Но эта

необходимость существует лишь в сложной теоретической конструкции, в которую входит представление о шарообразности Земли, ее вращении вокруг некоторой мыслимой, хотя и реальной и устойчивой, оси, которая направлена к звезде, названной Полярной, которую мы можем найти по описанию Большой медведицы и т.д. Все составляющие /свойства/ теоретического объекта необходимы по определению. Но это чисто логическая необходимость, выступающая как результат соглашения. *Ей не противостоит случайность.* Это принципиальный момент. Мы выработали соглашение, и пока оно действует, оно действует. Ситуация может измениться только в случае разрыва этого соглашения. В этом плане *любой теоретический объект случаен сам по себе*, хотя его внутренние отношения необходимы в указанном смысле. В этом плане «севернее» есть случайный объект, имея в виду возможность создания других дескрипций местоположения и взаимного расположения точек на земном шаре. Ведь не обязательно их привязывать к Полярной звезде, или к оси вращения и т.д.

В этом смысле слова Витгенштейна о том, что всякая необходимость лишь логическая, а вне логики все случайно, можно принять. К сфере теоретических объектов полностью относятся рассуждения Аристотеля об особенностях применения необходимости/случайности к сфере преднамеренного, так как они именно преднамеренно создаются.

#### *13.3.5. Познание необходимости/случайности*

Необходимость/случайность как форма мышления = наша способность и неизбежность делить вещи, свойства и события на два противоположных класса -- /1/ обязательные, неизбежные, которые не могут быть иначе и /2/ те, которые есть, но могли бы и не быть.

Какие познавательные задачи возникают в контексте категории необходимость/случайность перед научным и



практическим познанием?

Различим научное и практическое познание следующим образом. Научное познание направлено на познание общего в типах явлений. Оно есть познание в чистом виде и само по себе не преследует цели обосновать какую либо деятельность или действия, выходящие за рамки действий по дальнейшему познанию.

Практическое познание - познание конкретной вещи, конкретной ситуации с целью использования полученного знания для воздействия на эту вещь или ситуацию с той или иной целью.

Итак, научное познание. Пусть предметом исследования является некий наблюдаемый объект X, проявивший некое свойство Y, так что мы можем сказать: «X обнаружил свойство Y». В чем дальнейшая познавательная задача? Возможен причинный вопрос: *почему* это случилось? Но, пожалуй, первый по порядку вопрос другой, а именно: является ли это свойство Y присущим объекту X необходимым или случайным образом? От ответа на этот вопрос зависит наше дальнейшее отношение /наш интерес/ к этому свойству.

Если мы предположим это свойство как необходимое, мы утвердим его имманентность объекту, утвердим себя в ожидании его *систематического* проявления. Естественным образом встанет вопрос о мере и характере этой систематичности - вопрос о *законе*, которому подчиняется проявление этого свойства. Вопрос о законе превращается в вопрос о динамической детерминации, то есть, теперь, о причине его существования и характера проявления. Таким образом «подозрение на необходимость» оказывается ожиданием закона, открытие которого и становится очередной исследовательской задачей.

Если мы «заподозрим» проявление этого свойства как случайного, ход рассуждений и его итоги будут

совершенно другими. Случайность может иметь либо внешнюю причину, либо внутреннюю.

Если обнаружится связь его с внешними воздействиями, то здесь - тройное разветвление мысли: либо задача как познавательная в отношении объекта  $X$  в связи со свойством  $Y$  полностью снимается, либо она переносится с объекта  $X$  на его окружение, либо принимает практический характер. Последнее бывает связано с тем, что свойство  $Y$  имеет некоторый практический интерес /неважно - положительный или отрицательный/. Тогда, естественно, возникает вопрос о *закономерности* /главным образом количественной/ проявления этого свойства, с целью усилить или ослабить эту тенденцию путем воздействия на те факторы, которые его вызывают.

Если же причина проявления свойства ожидается как внутренняя, то познавательная задача, возникающая здесь, состоит в вопросе о мере проявления этой внутренней причины: возникает задача статистического исследования, изучения статистики. Случайные события представляют научно-познавательный интерес только в случае их массового характера, позволяющего изучать их статистическими методами. Практически-познавательный интерес направлен, конечно, и на единичные случайные события.

Но каким образом устанавливается необходимость или случайность события?

#### *13.3.6. Феноменология Н/С.*

Феноменологическим признаком необходимости является либо континуальное течение, либо упорядоченное повторение. Опыт не может быть бесконечным. Поэтому в чисто феноменологическом аспекте всегда возможно ожидание нарушения наблюдаемой континуальности или упорядоченности. Но у нас нет другого феноменологического отправного пункта к утверждению необходимости, кроме

названного. Формулировка закона означает дескрипцию наблюдаемой континуальности или упорядоченности в значимых терминах. Раскрытие причины наблюдаемого свойства /события/ ведет к идее необходимости, если, опять-таки, сама эта причина /1/наблюдается или мыслится как континуально существующая или упорядоченно возникающая и /2/если наблюдается или установлена континуальность или упорядоченность связи «причина -- событие». С античности это обозначалось положением «следствие вытекает из причины с необходимостью». Но поскольку сама необходимость связывалась с причинностью, в этой экспликации содержался порочный круг. Между тем, идеи причинности и необходимости существенно различны, как различна и их феноменология. Причинность содержит идею «порождения», «вытекания из...» или, по меньшей мере -«побуждения». Все это - интеллигибельные объекты, не содержащиеся в созерцании. Они суть интеллигибельные интерпретации наблюдаемой повторяемости ситуации «условия -- событие». Необходимость же, во-первых, опирается не только на повторяемость, но и на континуальность и, во-вторых, она не есть интерпретация, а просто *имя* созерцаемой устойчивости, континуальности и упорядоченной повторяемости. Все эти три параметра, включая упорядоченность, феноменологически непосредственно даны в созерцании, в модусе оценивающего чувства. Это оценивающее чувство напрямую связано с темпоральностью сознания. Другое дело, что рефлектирующая мысль /философская в частности/ *гипостазирует* идею необходимости, превращает ее в нечто существующее в виде закона, превращая ее в нечто мистическое, откуда недалеко и от субстантивизации и персонализации в виде Мойры и т.п.

Поскольку случайность определяется как противоположное необходимости, феноменологическим

свидетельством случайности является одноразовость и неожиданность события. На неотрефлексированном уровне связь случайности и неожиданности естественно фиксировалась, так как она характерна для обыденного сознания. Встречаются указания на нее и в научной литературе. Например, П.Рикёр, обсуждая позицию историка и методолога исторической науки Л.О.Минка, пишет:

«Феноменологическая трактовка случайностей сводит их к внезапным и неожиданным в данных обстоятельствах происшествиям. Мы ждем завершения, но нам совершенно неведомо, какое из многих возможных завершений осуществится. Вот почему нам нужно следить до конца» /Рикёр, с.182/.

Однако Минк рассматривает случайность в историческом нарративе чисто субъективистски, как нечто, подлежащее удалению: задача историка - «не подчеркивание случайностей, а сокращение их числа» /там же/. Таким образом, концепция О.Минка в обратной перспективе оказывается совершенно классической. Поэтому естественно возникает представление, которое выражено Минком в следующих положениях:

«В попятном движении /мысли историка - А.К./ нет случайностей» и «не существует случайностей, когда идем возвратным путем» /цит. по: Рикёрс. 182, 183/.

Что это значит? В процессе *создания* исторического нарратива историк сталкивается со случайностями. Но его задача как раз и заключается в том, чтобы создать такое представление, в котором все они были бы объяснены причинно, и тогда конечный /в данном нарративе/ результат оказывается закономерным. Объективность случайности исключается. Тем самым сама ссылка на феноменологию ожидания оказывается чисто субъективистской и теоретически не принципиальной. Заметим, что описанная позиция резко контрастирует с идеей Аристотеля, которую также

рассматривает Рикёр. Аристотель, по его мнению, жестко противопоставляет историю и поэзию /*mithos*/, потому что первая имеет дело с реальностью, которой присущи случайности, «над которыми поэт /описывающий реальные события - А.К./ не властен» /Рикёр, с.188/. Совершенно в ином положении находится поэт, который создает, сочиняет вымысливает рассказ /трагедию/:

«Именно потому, что поэт является автором своей интриги, он может оторваться от случайной реальности и возвыситься до правдоподобной возможности» /там же/.

Мы видим здесь сходство поэтического сочинения типа нарратива со свойствами теоретического объекта, которые мы рассмотрели выше. В них нет места случаю, все параметры необходимы, именно потому, что они заданы конституирующим актом автора. При этом для читателя /или решателя математических задач/ неожиданностей может быть сколько угодно. В данном случае уместно сослаться на образ игры, в которой «знание правил не помогает нам предсказать результат» /Рикёр, 182/.

Ссылка на ожидание-неожидание в трактовке необходимости и случайности имеет принципиальный характер, поскольку само ожидание есть экзистенциальная составляющая жизненного мира.

Неожиданность - первичный признак случайности. Происшедшее и не бывшее перед тем в горизонте хотя бы отдаленных ожиданий мы оцениваем как случайное. В обыденной жизни это очевидно и тривиально. Неожиданность происходящего является источником идеи случая. Неповторение /одноразовость/ происшедшего вносит в идею случая новый нюанс. Но речь может идти именно о *неповторении*, а не о *неповторяемости*. Неповторение - феноменологически наблюдаемо. Имея образ случившегося, мы можем ждать встречи с ним в повторившихся условиях и не получаем

этой встречи. Это неповторение. Мы его непосредственно фиксируем. Именно это обстоятельство заставило Аристотеля сблизить случайность с небытием. Оно близко небытию лишь в том смысле, что оно не покоится на континуально длящейся причине. Его как бы нет в постоянной реальной возможности, хотя абстрактная возможность случайного всегда есть. Будучи маркировано неожиданностью и неповторением как случайное, событие *перед научным сознанием* ставит задачу *своего удостоверения* в качестве такового. Исследователь, встретившись с событием, воспринятым первоначально как случайное, должен удостовериться, что он не ошибся в оценке. *Установление* причины дает такую гарантию, хотя и не сто процентную. Но обнаружение континуальной или упорядоченной причины, как мы знаем согласно критериям существования, вовсе не означает, что она не существует. Утверждение небытия есть форма нашего незнания /или, может быть точнее, «недознания»/. Оценка чего-то как случайного расширяет наш горизонт ожиданий ожиданием неповторения некоторого события. Но как всякое ожидание, оно может не оправдаться. Случайное может повторяться, только не закономерно, не упорядоченно.

Только в весьма общем случае случайное не ожидаемо. Когда мы бросаем игральный кубик или покупаем лотерейный билет, мы, естественно, ожидаем /и совершенно справедливо/, что выпадет некоторое число или выиграет номер. Выпадение числа и выигрыш номера - это необходимость, на нее мы и ориентируемся /в противном случае наше поведение было бы бессмысленным/. Выпадение конкретного числа тоже в горизонте наших ожиданий. Значит, неожиданность не есть признак случайного? Тут следует различить условие вынесения суждения о случайном и объективную характеристику события. Неожиданное оценивается

нами как случайное, хотя может быть им и не быть, так как неожиданность - феноменологически -субъективная реальность, а сам феномен события - объективно-феноменологическая реальность. Наше ожидание события никак не влияет на само событие. Случайность и необходимость объективны. Наши оценки события как случайного и необходимого -- субъективны и опираются на субъективные же основания, на феноменологию устойчивого и повторяющегося, и неустойчивого и неповторяющегося. Поэтому первичные оценки желательно проверять рефлексией, а в научном познании это совершенно обязательно, если мы не хотим ошибок.

#### **\*13.4. О так называемой необходимой сущности.**

В связи с рефлексией категории необходимость/случайность в новом свете видится *фундаментальный онтологический вопрос* : существует ли необходимая сущность /и,

следовательно, фундаментальная онтологическая устойчивость, где случайность -- иллюзия/?

*Этот вопрос неверен в основе.* Устойчивость и неустойчивость объективно присущи миру, а не являются иллюзией — ни то и ни другое. При этом они онтологически относительны. Необходимость может прерываться случайностью, изменяя свое развертывание. Случайность может начинать необходимую линию событий. Необходимое в одном отношении, случайно в другом, и случайное в одном отношении - необходимо в другом. Наконец, необходимость проявляется в формах случайности и дополняется ею, а случайные массовые события конституируются в статистическую закономерность. Поэтому положения «все случайно» и «все необходимо» настолько противоречат очевидности эмпирического мира, что их принятие не может быть эвристически использовано нашим разумом для решения каких бы то ни было вопросов. Другое дело положения:

«все необходимо *в основе*, в первоначале» и «все случайно в основе, в первоначале, в фундаменте». Как показывают тексты Платона, Аристотеля, Плотина, Дамаския Диадокха, всей схоластической теологической философии средневековья, Шеллинга и пр. понятие первоначала порождает непреодолимые трудности. Первоначало /первоначала/ не даны и не могут быть даны в опыте в силу того, что они по определению не существуют *наряду* с тем, первоначалами чего они являются, то есть наряду с вещно-событийной природой. Мы можем мыслить их в качестве таковых, например, бога до создания мира. Но тогда мы должны признать внепространственность, вневременность и внеощутимость такого бытия /согласно сделанному допущению, что мы мыслим нечто существующее *до* создания мира/. Опытная коммуникация с таким существующим для нас невозможна. Следовательно, откуда мы можем взять определения этого первоначала? И что значит, собственно, «мы его мыслим»? Мысль ведь состоит из высказываний, а высказывания состоят из слов. Следовательно, мы прибегаем в характеристиках этого существующего к словам, которые в принципе не относятся к нему. Поэтому любые дискурсы о таком первоначале имеют характер схоластической игры словами, попытки получить из слов то, что невозможно получить из опыта. Но в словах нет ничего, кроме того, что мы сами в них вложили. А вкладываем мы в них только то, что находим в опыте с *конечным* и *не первоначальным*. Сама идея первоначала тоже ведь не что иное, как некий чисто словесный конструкт. Мы не извлекли ее из опыта. Мы соединили вполне нормальное эмпирическое слово «начало» со столь же естественным словом «первый» /и на то и другое можно указать пальцем, хоть это и абстракции/ и получили бессмысленный термин «первое начало». Разве начало может быть не первым? Смысл начала в том, что с него



нечто начинается, оно первое в ряду чего-то. В эмпирическом мире начало в пространственном и во временном смысле *начинает*, то есть переводит из небытия в бытие, является границей бытия и небытия. Из этой ситуации спекулятивная мысль сконструировала ситуацию «вечного начала, вечного бытия, которое и есть начало». Тем самым она субстантивировала и гипостазировала начало, превратив его /в мысли, конечно, на словах/ *из границы в вещь*. Наивные спекуляции античных философов и философов начала христианской эры можно понять. Но наше время? Когда усилиями лингвистов и философов-аналитиков совершенно ясно раскрыты значение и механизмы мирообразующей функции языка, это представляется совершеннейшим анахронизмом. Из языка нельзя извлечь ничего, кроме того, что в него вложили. Категориальный и языковой строй нашего мышления задают границы возможного осмысленного дискурса. Конечно, мыслимо их изменение, но исключительно через давление нового опыта. Другого не дано. То, что называют интеллектуальной интуицией, интеллектуальным созерцанием, созерцанием сущности, когда их результаты в коммуникации облачаются в слова, оказывается, не чем иным как новым синтезом слов и обычных представлений. Проследим механизм подобных операций на конкретном примере. Когда-то, задолго до философии, в языке возникли слова типа «образ», «вид» / в греческом это  $\epsilon\gamma\beta\omicron$  ^/, которым обозначено было то, как человек видит отдельную вещь. Этот образ легко /опять же в опыте/ «отделялся» от своего носителя, например, повторялся в зеркале или рисунке. Это повторение тоже стали называть образом или видом. Идея несовпадения вида и вещи тоже вполне опытна: нетрудно было заметить, что у вещи есть свойства, которые не входят в ее вид, например, вес или запах, или издаваемый ею звук. Таким образом «вещь» и

«ее образ, вид» разделились в сознании. Стали для него *разным*. Неполная тождественность естественного вида и вида изображенного, например рисунка, тоже вполне очевидна, вполне бросается в глаза.

Для сознания и в сознании возникла триада «вещь—ее образ - образ этого образа». Слово «вид» /= «образ»/ было отнесено и к виду естественному и к виду искусственному. Его значение *обобщилось*, слово стало именем многого, возникла *идея* образа. Можно стало говорить об образе вообще. Не об этом вот образе. В этой свободе от чувственности «вещь» и «образ» стали свободны друг от друга. Первичная ситуация четко подразумевала: вид есть *вид вещи*, а образ, рисунок есть *вид вида*, то есть в конечном счете вещь фундирует образ. Новая ментальная ситуация /свобода вещи и образа друг от друга/ позволила Платону перевернуть отношение и представить, что *образ фундирует вещь*. Так появилась /могла появиться/ идея эйдоса и мира эйдосов. Этому благоприятствовало то обстоятельство, что человек мог хранить образы /виды/ в памяти и представлении. Комбинировать их там /упрощать и обогащать/ и повторять их в вещной форме, например, вылепить из глины или высечь из камня скульптуру, построить дом, представив его вид посредством воображения. Так *образ из тени вещи превратился в ее предбытие*, а вещь стала «тенью» образа /идеи/. Во всей этой процедуре - два этапа. Первый -накопление идей в *непосредственной связи* с эмпирией и второй - *работа воображения* -обобщение, гипостазирование, перевертывание эмпирических отношений на уровне интеллектуального представления.

Таким же образом возникает идея первоначала и необходимой сущности. Эмпирически данное обозначается словами. Слова «начало», «необходимость», «случайность»

гипостазируются. После этого словосочетание «необходимое первоначало» становится возможным и кажется осмысленным. Оно и является имеющим смысл, но не имеющим *значения*, так как никакими доступными процедурами не сводится ни к какой эмпирии с самосохранением. Свести к эмпирии можно, но только через разгипостазирование. Но это ведет к утрате смысла данным словосочетанием и к исчезновению идеи, которую мы хотели бы наполнить смыслом.

Итог: идея необходимой сущности не может быть результатом одновременно осмысленного и эмпирически фундированного дискурса. Тут возникает своего рода ситуация «принципа дополнительности» и «принципа неопределенности». Либо мы имеем логичную спекуляцию, не выводимую ни на каком этапе ни на какую эмпирию, либо мы придерживаемся эмпирии, тогда спекуляция оказывается бессмысленной. <sup>5</sup> увидеть *ростки будущего* в настоящем. Это элементарная ситуация: если мы видим проросшее растение, мы легко представим его будущее /если знаем, что это за растение/ вплоть до конца его существования. То, что базируется на динамической закономерности, выражающей необходимость, мы можем *предсказать*, и это будет предсказание судьбы. Но лишь *возможной* судьбы. Почему? Потому, что существует возможность случайно нарушить динамически предопределенный ход событий. Кроме того, чем отдаленнее будущее, тем более возможное предсказание общо, не детально, так как /что показано Аристотелем и Гегелем/ случайное воздействие необходимо всегда есть, и чем дольше существует вещь, тем вероятнее эти влияния и тем больше *непредсказуемых* случайных корректив этой «судьбы». Каждому понятно, что *человеческая жизнь случайными событиями и влияниями насыщена очень плотно*. Поэтому, даже зная очень подробно обстоятельства жизни, характер, качества, возможности

человека в данный момент, невозможно конкретно предсказать его будущее. *Жизнь человека стохастична, поэтому будущее открыто.*

Другой вариант возможности познать будущее / судьбу/ при условии, что будущего еще нет: его нет, но *есть его план.* Этот вариант предполагает необходимость двух допущений: 1. существование мирового разума, который этот план составил и 2. невозможности его изменения самим создателем /что равносильно отрицанию спонтанности /случайности/ в его бытии. Из сказанного ясно, что, при условии, что настоящее и будущее *не сосуществуют, предсказание судьбы возможно, только если в мире нет случайности.*

Судьба, как уже *состоявшаяся* жизнь, может быть только предметом объяснения, но не предсказания.

Вопросы для повторения

1. Основные идеи Аристотеля, касающиеся необходимости и случайности.

2. Гегель о необходимости и случайности.

3. Современные представления о диалектике необходимости и случайности.

4. Необходимость, случайность и закон.

5. Проблема судьбы в свете учения о категории Н/С.

Задачи и упражнения

1. Дайте оценку факту распада Советского Союза с точки зрения категории Н/С.

2. Является ли форма конкретного дерева необходимой или случайной?

3. Известно, что в загсах наблюдается такой факт: число вступающих в брак различается по месяцам, но ежегодно в один и тот же месяц оно примерно одинаково. Объясните это явление с т.зр. категории Н/С.

4. Медианы треугольника пересекаются в одной точке. Являются ли это необходимостью, и если да, то какой?

5. Молекулы газа в сосуде движутся хаотично. То есть случайным образом, однако существует объединенный газовый закон, « $pV/T = \text{const}$  при  $m = \text{const}$ », выражающий необходимость. Как это объяснить?

6. В лабораторном занятии по курсу аналитической химии вы распознаете химический состав сложного вещества, исследуя его раствор. В каком отношении в этой ситуации может пригодиться знание категории Н/С?

#### Литература

1. Аристотель. Метафизика. Кн. Гл.5, 30; Кн.6 гл.2,3; Кн.11 гл.3.

2. Гегель Г. Наука логики. Кн.2 (Учение о сущности) Отд.3 гл.2.

3. <sup>5</sup>Диалектическая логика. Книга 2. - Алма-Ата, 1982.

4. <sup>5</sup>В.Ю.Ивлев. «Необходимость», «случайность», «возможность в биологии и их философское обобщение» //Категории. Философский журнал.1997, №2.

5. <sup>5</sup>Судьина Е.Г. Вероятность в биологии.- Киев 1984 -- §2 Вероятностный стиль мышления, §3 Развитие вероятностных идей в точных науках.

#### **Глава 14**

## **Система и системный метод познания и деятельности**

### **14.1. Что такое система?**

Понятие системы не является категорией в определенном нами смысле. Но его целесообразно рассмотреть, потому что оно является дериватом целой группы категорий. Примерно с 60-х годов XX века оно заняло прочное место в научном мышлении, но существует оно с античных времен. Греческое слово *διδτα* означает упорядоченное *целое*, составленное из частей. Сегодня этот смысл сохраняется. Но не только. В понятие системы входит идея *упорядоченности*, и в этом аспекте оно связано с категорией *материя/форма*, поскольку форма выражает идею способа организации. Система как целое имеет внутреннее содержание и внешние границы - тем самым она связана с категорией *внутреннее/внешнее*. Система обладает большим или меньшим внутренним многообразием и тем самым характеризуется мерой *сложности*. Другие категории тоже находят отражение в понимании системы. Это позволяет сказать, что *идея системы есть общенаучное выражение категориального строя рационального мышления*. Мысля системно, мы мыслим категориально *правильно* и *эффективно*, если мы ориентируемся на адекватное понимание системы и *системного метода*. Последний заключается не в чем ином, как в рациональном применении рефлексивного знания о категориях, снятом в идее системы.

#### *14.1.1. Что такое система.*

Нужно различать два связанных, но различных смысла этого слова.

Под системой можно понимать реальный *системный объект*. Например, Солнечная система или, скажем, система водоснабжения большого города. Это реальные физические объекты, обладающие системными характеристиками. Подавляющее большинство материальных и духовных предметов, *создаваемых человеком*, имеют системный характер.

В другом смысле под системой можно понимать *абстрактный образ* любого системного объекта, или теоретический объект, именуемый словом «система». Он включает в себя набор необходимых параметров *любого* системного объекта, освобожденный от необязательных свойств. Логический подход требует рассмотреть именно этот абстрактный теоретический объект, который является как бы «системой вообще».

*Система* в этом смысле *есть упорядоченное многообразие*. Необходимыми и достаточными параметрами системы являются:

-элементы /субстрат/, -связи между элементами /структура/, -организация, -функции, -системное качество.

Отсюда понятно, почему создаваемое человеком большей частью системно. Создаваемое всегда преследует цель выполнения вещью некоторой определенной функции /например, табуретка для сидения, автомобиль для езды/. Чтобы обеспечить эту функцию, субстрат и структуру вещи необходимо *организовать, упорядочить* некоторым целесообразным образом. Результатом такого упорядочения является приобретение вещью системного характера.

В *неживой* природе, где телеологический принцип взаимодействия отсутствует, взаимодействие вещей может иметь случайный и хаотический характер. Поэтому здесь наряду с системными объектами /например, кристаллы некоторых минералов/ возникают и несистемные, хаотические образования, например, груды

камней, лавы и пепла, образовавшиеся в результате извержения вулкана.

В *живой* природе, напротив, всё системно: и отдельная клетка, и организм, и биоценоз, и геобиоценоз, и биосфера в целом. Эта системность может нарушаться лишь случайным вмешательством со стороны неживых стихий и человека.

*Системы многообразны, их многообразие обусловлено различными параметрами, но названные выше пять есть в любой системе, они обязательны для системы. Любое нечто, имеющее эти параметры, есть система.*

Понятие системы коррелирует с идеей *органического* целого, в котором все части /элементы/ связаны упорядоченно так, что обеспечивают *системное качество*. Системное качество есть выражение целостности и эффекта целостности. Элементы системы - это ее материя, а совокупность связей, структура - ее форма. Внутреннее устойчивое единство материи и формы /элементов и структуры/ есть *организация* системы, фундирующая ее *свойства* и *содержание* /в системной терминологии - обеспечивающая её *функции*/.

В системе в силу внешних воздействий или внутренних спонтанных процессов могут происходить изменения. Если они значительны, система перестает существовать. Изменения менее значительные могут приводить к *дисфункциям* - нарушениям функционирования отдельных элементов или системы в целом, то есть к изменению ее свойств.

Система S может быть *подсистемой* более масштабной системы A. (Её в этом случае можно рассматривать и как элемент системы A). Тогда совокупность *других* подсистем, входящих в систему A, составляет *внешнее* системы S или *внешнюю среду*. Сама система S тоже может иметь в качестве элементов подсистемы, то есть сложные целостности. Понятия



подсистемы и элемента относительно к точке зрения наблюдателя.

Система как таковая имеет *свое* внешнее и *свое* внутреннее. Внутренне системы - это ее *организация* и *системное качество*. Внешнее системы - это ее *функции*, которые представляют собой не что иное, как свойства, проявляющиеся в отношениях системы с ее средой, то есть то, каким образом система демонстрирует себя во вне. Можно говорить о *внутренних* функциях системы. Внутренние функции - это функции элементов / подсистем/, направленные на другие элементы / подсистемы/ *этой же* системы, и тем самым выполняющие определенные роли в организации самой системы и в поддержании ее целостности. Все это полностью коррелирует с экспликациями простого и сложного, внутреннего и внешнего, которые были даны раньше.

*Абстрактное представление о системе можно разными способами применить к описанию одного и того же реального системного объекта.*

Приведем пример. Рассмотрим реальный естественный объект - организм. Он является *системным* объектом. Но его можно представить в качестве системы различным образом.

Представим его как *анатомическую* систему. Тогда его элементами будут внешние и внутренние органы - туловище, конечности, голова, сердце, легкие, и т.д. Эти элементы закономерно, определенным образом между собой связаны, что составляет анатомическую структуру. Связное единство этих элементов образует *тело*, системным качеством которого является своеобразная целостность, отличающая его от тел другого типа. Внешними функциями /свойствами/ являются в этом смысле его размер, вес, способность к движениям определенного типа в среде и по отношению к среде. Например, обезьяна *может* схватить конечностью /лапой/

камень, а копытное животное - *не может*. Каждый из органов имеет и внутренние функции: конечности поддерживают и передвигают тело, туловище - вместилище внутренних органов и т.д.

Можно представить *тот же* организм как *физиологическую* систему. Тогда ее *подсистемами* / элементами/ будут: система пищеварения, дыхания, кровоснабжения, нервная система и т.д. В этом случае эффектом целостности /системным качеством/ явится жизнь как процесс, наличие метаболизма.

Можно представить этот организм как систему *поведенческих актов* и реакций - тогда элементами системы будут *типы* таких актов и реакций, например, ходьба, бег, лежание, погоня за пищей, сон, игра, половое общение, рождение и выкармливание детенышей и т.д. и т.п. Системное качество в этом случае будет проявляться как жизнь в ее эксплицитном выражении. Организм демонстрирует не только себя, а *тип* такой жизни.

Наконец, можно представить этот организм как систему названных трех систем, которые выступят в этом случае как подсистемы /элементы/.

*Осознание того факта, что сложный объект может быть представлен различными системными моделями, составляет исходный пункт системного метода.*

*14.1.2. Многообразие систем: простые и сложные, статические и динамические,*

*системы с обратными связями, самоорганизующиеся и саморазвивающиеся.*

Как в абстракции, так и в реальности существуют различные *виды систем*. Назовем и опишем следующие: простые и сложные, статические и динамические, системы с

положительными и отрицательными обратными связями, самоорганизующиеся и саморазвивающиеся системы.

*Простые и сложные системы* отвечают экспликациям простого и сложного, которые были даны в нашем пособии. *Сложная система* - это система, субстрат и структура которой отличаются богатством внутреннего многообразия, из чего вытекает многообразие как внутренних, так и внешних функций /свойств/ и значительное своеобразие системного качества. Онтологически все системы по определению сложные, так как содержат многообразие элементов, связей и свойств. Но *мера сложности* бывает разная. Онтологически самой простой является система, элементы которой просты, то есть не являются подсистемами, а связи однородны (однотипны). Например, табуретка. В ней можно выделить такие части-элементы: сиденье, ножки и крепежный материал. Конечно, каждый из этих элементов как вещь - сложный, имеет какую-то молекулярную, атомную структуру и т. п. Но эти составляющие частей табуретки в структуру табуретки непосредственно не входят, не определяют ее функции, ее системное качество как табуретки. Поэтому в *логическом* смысле части табуретки просты. Связи однородны - они все механические. Поэтому табуретка - простая система.

*Онтологически сложная система может быть представлена как логически простая.* Например, представление организма как системы, состоящей из трех элементов - анатомической, физиологической и поведенческой составляющих - это представление организма в качестве простой системы /простой модели/.

*Статические и динамические системы* различаются тем, что в первых отсутствует внутрисистемное движение и изменение, а во вторых оно имеется. Как те, так и другие могут быть простыми и сложными. Примерами простых статических систем являются многие простые бытовые вещи: стул, стол, шариковая ручка и пр. Сложные статические системы сложнее простых

лишь количественно /например, такой может быть некое архитектурное сооружение/. *Простые динамические* системы, например, солнечная система, механические часы, имеют в своем составе движущиеся части /элементы/. *Сложные динамические* системы, например, большой станок-автомат или даже цех-автомат отличаются от простых количеством элементов и движений, но могут быть и качественно более сложными. Например, можно представить себе автоматическое технологическое устройство, в котором имеют место не только механические движения, как в станке-автомате, но и другие типы движения и изменения, например, электрические процессы, химические реакции, заполнение и освобождение каких-то резервуаров /как элементов системы/ и т.п. Сложность существенно возрастает, если в системе имеются движения *стохастического* /случайного/ характера. Сложные динамические системы подразделяются на те, в которых сам динамизм *устойчив*, то есть, характер движений не изменяется (солнечная система, станок-автомат), и на те, в которых в процессе их функционирования происходит *изменение характера* внутренних движений (живые системы, компьютерные игры, в которых при достижении некоторого уровня меняются правила игры).

Особым типом динамических систем являются развивающиеся системы. Они характеризуются тем, что в процессе их существования и функционирования в них возникают *новые подсистемы* и уровни подсистем, система становится все более сложной и иерархизированной, возникают новые свойства и может возникать новое системное качество. Эти процессы характеризуют *восходящую* ветвь развития. Её можно назвать *прогрессом* в том случае, если движение идет *в направлении к реализации объективной цели*. Этим вообще определяется логический смысл термина «прогресс». Пример - оплодотворенная яйцеклетка, из

которой возникает организм с его органами /подсистемы, которых не было в исходной клетке/. Развивающимися системами являются многие социальные институты и подсистемы общества, например, экономика в целом.

Развивающиеся системы обычно имеют *нисходящую* ветвь развития, то есть движение системы в направлении упрощения и деградации. Это можно назвать *регрессом*. Примером регресса является старение организма, когда происходит сначала ослабление, а затем и угасание естественных функций.

Понятия *прогресс* и *регресс* не имеют абсолютного характера, они относительно к объективной цели того объекта, к рассмотрению которого применяются.

Следующая типологическая характеристика систем: системы с обратными связями. Таковыми могут быть только динамические системы. Большая часть таких реальных систем - сложные, но могут быть и достаточно простые.

Общая логическая суть системы с обратными связями заключается в том, что система *реагирует собственными изменениями на изменения, производимые ею во внешней среде*.

Система с положительной обратной связью такова. Пусть элемент  $d$  системы  $S$  оказал действие  $F$  на систему  $S_i$  /во внешней среде/. В ответ система  $S_i$  оказала *обратное* действие  $F_i$  на элемент  $d$  такое, что тот, в свою очередь, оказал *усиленное* воздействие  $F_1$  на систему  $S_i$ , которая вновь оказала *усиленное обратное* воздействие  $F_{i1}$  на  $d$  -- и так далее. Действия системы  $S_i$  на систему  $S$  и есть *обратные связи*, а положительными они названы потому, что они *усиливают* функционирование элемента  $d$ . В тандеме  $S^{\wedge}-S_i$  происходит автоматическое усиление действия их друг на друга. Пример такой системы: «*платежеспособный спрос^*-производство». Рост платежеспособного спроса стимулирует рост производства, а рост производства стимулирует рост

платежеспособного спроса /это, разумеется, лишь предельная идеализированная схема данного экономического отношения/.

Важнейшим свойством систем с положительной обратной связью является то, что если нет какого-то регулятора, то такая система *неизбежно приходит к саморазрушению*.

**Система с отрицательной обратной связью** такова. Пусть на действие элемента  $d$  системы  $S$  система  $S_i$  отвечает таким обратным действием на  $d$ , которое как бы *подавляет* активность элемента  $d$ : усиление  $F$  ведет к ослабляющему влиянию  $F_i$ , а ослабление  $F$  ведет к усиливающему обратному действию  $F_i$ . Тогда в тандеме  $S^i-S_i$  в общем случае усиление одной функции ведет к ослаблению другой, но это ослабление усиливает первую. Обратное действие системы  $S_i$  есть *обратная связь*, которая называется *отрицательной* потому, что она отрицательно действует на действующий на нее фактор (усиление ослабляет, а ослабление усиливает). Принципу отрицательной обратной связи подчиняется соотношение «*производство*<sup>^</sup>*потребительский* спрос» на некотором временном отрезке. Рост производства определенного товара ведет к насыщению рынка, к удовлетворению спроса, который перестает расти и может падать, вследствие чего производство должно сокращаться, но тогда возникает дефицит товара и рост спроса на него, который стимулирует рост производства.

На этом принципе построены многие автоматические *регуляторы*, в частности, терморегуляторы. Например, в электроутюге с таким регулятором при сильном накаливании размыкается пружина контакта, ток прекращается, и утюг остывает. При слабой температуре контакт, напротив, замыкается, и вновь утюг накаляется до некоторого значения, когда он вновь выключается.

Наиболее очевидными реальными объектами с обратными связями /как положительными, так и

отрицательными/ являются живые организмы. Положительные связи обеспечивают их рост и развитие. Чем больше животное ест, тем больше оно растет, но чем больше оно растет, тем больше нуждается в пище. Этот процесс не имел бы конца, если бы не действовали механизмы отрицательной обратной связи. В данном случае - механизм насыщения, когда, чем больше организм поглощает пищи, тем меньше ему ее хочется. Еда прекращается. В целом наличие двух типов обратных связей обеспечивает организму *гомеостаз* - динамическое равновесие. Систем гомеостаза в любом живом организме огромное множество. Все подсистемы организма гомеостатичны. Нарушение гомеостаза ведет либо к гипертрофии, либо к отмиранию какой-либо внутренней функции, процесса. И то и другое -- болезнь.

Сложные динамические системы с обратными связями обоих типов это

**самоуправляемые, самоорганизующиеся системы.** Среди них можно выделить вид систем с *центральной организацией*. К ним в реальности следует отнести высокоразвитых животных с головным мозгом и социальные системы /различные сообщества людей с центральным управляющим органом/.

Наконец, существуют **саморазвивающиеся системы.** Это, конечно, только *очень сложные* динамические самоорганизующиеся системы с обратными связями. К ним относятся растущие живые организмы, биоценозы, биосфера в целом, социум в целом. Крупные подсистемы социума также являются саморазвивающимися - экономика в целом, наука и техника, духовная культура.

**14.3. Системный метод познания и деятельности / системный подход/.**

Системный метод представляет собой *экзотерическое выражение эзотерической основы - категориального анализа*. Поэтому он является методом

*рационального* познания и *рациональной* практической деятельности. Его сущность заключается в том, что объект изучается или конструируется не случайным образом, а *по параметрам системы*. Рефлексивно / осознанно/ применяя системный метод, мы тем самым, используем те потенции, которые скрыты в определениях категорий, на которых базируются идея и параметры системы. Каковы же *шаги* системного подхода?

*Рассмотрим познание.* Исследуя какой-либо объект /неважно, какой природы/, мы можем подойти к нему системно или не системно. Подойдя не системно, мы руководствуемся случайными соображениями, в том числе в выборе начала, в выборе тех сторон или частей объекта, с которых начинаем его изучать. То есть выбор *предмета* исследования, как начало случаен в смысле его *немотивированности внутренними свойствами объекта*. Поэтому и первичные результаты будут бессистемными, хаотичными, требующими специальной систематизации, упорядочения. При системном подходе весь процесс познания *упорядочен изначально*, систематичен.

Первый шаг заключается в определении, является ли объект дифференцированным целым, и если да, то каковы его естественные части, к какому типу целого его можно отнести -органическому или не органическому, и если к первому, то к какому *виду* систем его можно отнести. Конечно, сначала это будут предположения, которые, однако, создадут первичный образ объекта как целого, без чего некорректно изучать части.

Памятуя о том, что объект может быть представлен в ряде систем - моделей, следует такие модели создать. Это - второй шаг.

Затем последовательно надо изучать эти модели-системы, начиная с моделей, представляющих внешнюю системность. Каковы тут необходимые и рациональные шаги? Первый - *обнаружение подсистем*, представление



системы как единства подсистем. Это первый шаг в изучении субстрата. *Углубление в субстрат идет до выявления простых элементов в каждой подсистеме.*

Второй шаг - процесс *выявления связей* между подсистемами и между элементами, то есть *выявление структур разного уровня* вплоть до самой глубокой структуры /связь элементов и детерминация ими связей между подсистемами/. Естественно, что следует разобраться, являются ли эти связи только прямыми или есть и обратные, и каков характер последних, если они обнаружены.

*Объединение описаний субстрата и структуры в единой дескрипции есть эмпирическое описание объекта в выбранной системной модели.* То же следует проделать и в других системных представлениях этого же объекта. Это дает возможность представить объект как *единство крупных подсистем.*

В познании нашей конечной целью является *понимание* функций, то есть свойств, внешних проявлений изучаемого объекта. Оно достигается пониманием его системного качества /его специфики как такового/. В научном познании это обеспечивается только *синтезом* всего полученного знания, объединенного *в теорию.*

Такое пошаговое движение исследования (на практике , конечно, более детальное, включающее более мелкие мотивированные шаги) имеет такое значение:

-во-первых, оно систематично и поэтому позволяет *не упустить ничего важного,*

во-вторых, оно *сущностно направлено* самой организацией так, что *отсекает случайное* с самого начала и на протяжении всего исследования. На каждом этапе мы получаем только необходимые или, по меньшей мере, важные результаты, так как все исследование имплицитно опирается на *категориальный каркас самого объекта,* а не на привходящие свойства и проявления.

Естественно, что системный объект должен быть рассмотрен и как подсистема более широкой системы. Это - заключительный этап исследования.

Это описание лишь *логики* системного подхода, а не содержательных действий ученого, которые определяются бытийной *специфичностью* объекта изучения. Одно дело изучать кристалл какого-нибудь минерала, другое - живую клетку, третье - поведение пчел в конкретном улье, четвертое - деятельность государства и т.п. и т.д.

*Специфика объектной области диктует особенности конкретных методов*, системный же подход - это *методология* исследования. В одних случаях она применяется как *общая качественная* ориентация, в других как применение *количественного системного анализа* или использования требований *общей теории систем*, а в иных - применения теории специальных систем и т.д. Во всех случаях общие требования остаются неизменными.

Системный метод целесообразен в изучении *сложных* объектов, *обширных* исследовательских тем. Применение системного подхода это не одноразовая акция, а система требований, соблюдение которых необходимо в исследовании, длящемся, например, много лет.

Те или другие моменты системного подхода стихийно применялись в научном познании всегда. Но лишь с развитием знаний о системах, общей теории систем, системного анализа стало возможным его рефлексивное применение.

*В практической деятельности* системный подход реализуется как бы в обратном порядке. Мы хотим нечто создать. Сначала в качестве цели формируется образ того *системного качества* или *основной функции*, которую мы хотим получить /или набора таких функций-свойств/. Затем строится **дерево целей**, которое

представляет собой абстракцию системы действий по созданию задуманного. В дереве целей должно быть предусмотрено следующее: создание *субстрата / элементов/* будущего произведения, образ будущей *структуры*, ступени ее создания в реальности. Причем элементы и структура соотносительны: различные составы элементов, требуют различных структур и наоборот. Например, здания из кирпича и дерева требуют различных конструктивных решений. Дерево целей определяет *последовательность действий*, обеспечивающую эффективное достижение поставленной цели.

Здесь также описана лишь *логическая схема*. Понятно, что построить металлургический комбинат и построить шалаш в лесу - задачи несоизмеримые. При постройке шалаша нет необходимости рисовать или описывать дерево целей. При строительстве комбината создается огромное количество экономической, финансовой, технологической, организационной документации, представляющей его. Однако и при постройке шалаша возможно работать системно и бессистемно, то есть применить или не применять системный метод. И если он применяется, суть его та, что описана выше. Только дерево целей будет простенькое, и его легко можно удержать в уме в течение того недолгого времени, когда шалаш строится.

Системный подход возможен и целесообразен в процессах *учения /овладения информацией/* и в процессах создания *духовных объектов теоретического характера* типа научной статьи и т.п.

Художественному *творчеству* (особенно сугубо индивидуальному), которое протекает в сфере *иррационального* разума и характеризуется *спонтанностью*, системный подход чужд. Однако в создании *крупных* произведений искусства (большой роман, спектакль, большое архитектурное сооружение и

т.п.) использование элементов этого метода отнюдь не исключено.

Вопросы для повторения

1. Как связаны идея системы и системного подхода с категориальным строем мышления?
2. Понятие системы, параметры системы.
3. Что такое организация системы?
4. Что такое системное качество и как оно связано с эффектом целостности?
5. В чем состоит различие внутренних и внешних функций системы?
6. Что такое системы с обратными связями?
7. Что такое самоорганизующиеся и саморазвивающиеся системы?
8. В чем заключается принцип системного подхода в познании и каковы шаги его применения?
9. В чем принцип системного подхода в практической деятельности и каковы шаги его применения?

Задачи и упражнения

1. Нарисуйте схему максимально простой системы.
2. Нарисуйте схему статической системы, обладающей определенной степенью сложности. Чем обусловлена сложность системы?
3. Является ли *лес* системным объектом? Если да, то к какому типу систем его можно отнести?
4. К какому типу систем можно отнести *железную дорогу*? Какие *различные* модели-системы железной дороги можно создать?
5. Вы задумали построить дом на дачном участке. Сконструируйте дерево целей.
6. Можно ли построить дерево целей для изучения творчества философа? Постройте его.

Литература

1. Аверьянов А.Н. Системное познание мира. - М., 1985, Гл.1 §2, 5.

2. Щедровицкий Г.П. Системное движение: смысл и возможные результаты //Системнокибернетические аспекты сознания. - Рига, 1985.

3. Сагатовский В.Н. Основы...\* Гл.5 п.В пп.а, п.С пп.а, п.Б.

## Литература

Основная литература для изучения (указаны издания, по которым она цитируется в тексте пособия)

1. Аристотель. Категории //Аристотель. Сочинения в 4-х томах, т.2. - М., 1978

2. Аристотель. Метафизика. - М., 1934.

3. Кант. Критика чистого разума //Кант И. Сочинения в шести томах, т.3. - М., 1964.

4. Гегель. Наука логики //Гегель. Сочинения, т.У. - М., 1937.

5. Гегель. Наука логики //Гегель. Сочинения, т.У1. - М., 1939 .

6. Гегель. Философия духа //Гегель. Сочинения, т. III - М., 1956.

7. Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. Книга 1. Общее введение в чистую феноменологию -- М., 1999.

8. Хайдеггер М. Время и бытие. - М., 1993.

Литература, на которую имеются ссылки

1. «Событие и смысл: Синергетический опыт языка». - М., 1999.

2. Августин Блаженный. Против академиков. -М., 1999.

3. Автономова Н. Деррида и грамматология //Деррида Ж. О грамматологии - М., 2000).

4. Анисов А.М. Типы существования //Вопросы философии, 2001, №7.

5. Аскин Е.Ф. Современный детерминизм. - Саратов, 1975.

6. Балашов Л.Е. Мир глазами философа (Категориальная картина мира). - М.,1997.

7. Боэций. Комментарий к Порфирию, им самим переведенному // Боэций. Утешение философией и

другие трактаты. - М., Наука, 1990.

8. Буданов В. Г. Когнитивная психология и когнитивная физика. О величии и тщетности языка событий //Событие и смысл (Синергетический опыт языка). - М.,1999.

9. Булгаков С. Философия имени. - Б/г. Изд. КаИр, 1997 .

10. Васильев С.А. Категории мышления в языке и тексте //Логико-гносеологические исследования категориальной структуры мышления.—Киев, 1980.

11. Ватин И.В. Человеческая субъективность. - Ростов-на-Дону, 1985.

12. Гейзенберг В. Физика и философия. Часть и целое. -М, 1989.

13. Гиренок Ф. Археография события //Событие и смысл - см.

14. Долинин К.А. Интерпретация. -М., 1985.

15. Залевская А.А. Введение. Специфика психолингвистического подхода к анализу языковых явлений //Психолингвистические проблемы функционирования слова в лексиконе человека. -Тверь, 1999.

16. Иванов Н.Б. Метафизика в горизонте современности //Мысль. Ежегодник петербургской ассоциации философов, №1, 1997, с.с.70-81.

17. Каган М.С. Метаморфозы бытия и небытия // Вопросы философии, 2001, №6.

18. Кант И. Фрагменты черновых набросков по метафизике //Логос, №10, М., 1997.

19. Книгин А.Н. Философские проблемы сознания. - Томск, 1999.

20. Крымский С.Б. Логико-гносеологический анализ универсальных категорий // Логикогносеологические исследования категориального строя мышления - Киев, 1980.

21. Куайн У. Вещи и их место в теориях // Аналитическая философия: становление и развитие. -М., 1998, с.с.302-342.
22. Кузьмин В.Ф. Объективное и субъективное. - М.,1977.
23. Ленин В.И. Философские тетради //В.И.Ленин. Сочинения, изд.4-е, т.38.
24. Лоренц К. Кантовская концепция а priori в свете современной биологии //Эволюция. Язык. Познание. М., 2000.
25. Мамардашвили М.К.. Как я понимаю философию. - М.,1990 .
26. Маритен Ж. Философ в мире. -- М.,1994 .
27. Маркс К, Энгельс Ф. Избранные произведения в 2-х томах, т.1 - М.,1948.
28. Пиаже Ж. Роль действий в формировании мышления //Вопросы психологии, 1965, №5.
29. Платон. Соч., т.3 - М.,1977.
30. Плутарх. Исида и Осирис. - Киев, 1994, стр. 92.
31. Райл Г. Категории // Райл Г. Понятие сознания. - М., 2000.
32. Рассел Б. История западно-европейской философии. -М., 1959.
33. Рикёр П . Рассказ и время. Т.1. — М.-СПб, 2000.
34. Рорти Р. Философия и зеркало природы. - Новосибирск, 1977.
35. Руднев В. Феноменология события // Логос, № 4, 1993 .
36. Сагатовский В.Н. Основы систематизации всеобщих категорий. -- Томск. 1975.
37. Сартр Ж.П. Бытие и ничто. Опыт феноменологической онтологии. - М., 2000.
38. Секст Эмпирик, Соч. т.1, М., 1975.
39. Событие и смысл: синергетический опыт языка.- М., 1999.



40. Степин В.С. Прогностическая функция философии //Вопросы философии, 1986, №4.

41. Степин В.С. Социо-культурная обусловленность эвристической функции философии в научном познании // Ленинская теория отражения как методология научного познания. -Минск, 1985 .

42. Тиллих П. Систематическая теология. Т.1-2. М.-СПб., 2000.

43. Тош Дж. Стремление к истине. Как овладеть мастерством историка. - М., 2000.

44. Тульчинский Г.Л. Жуть и путь, или опыт обыденного философствования //Фигуры танатоса: Искусство умирания. - СПб, 1998, с.с. 152 -168.

45. Уёмов А.И. Вещи, свойства и отношения. - М., 1963.

46. Фейербах Л. Избранные философские произведения, т.т. 1 2. -М., 1955 .

47. Хайдеггер М. Основные проблемы феноменологии. - СПб., 2001.

48. Юм, Соч., т.1 - М, 1966.

### **Дополнительная литература**

(изданная на ранее 1995 года)

1. Алмаев Н.А. Интенциональные структуры понимания суждений //Познание, общество, развитие. - М., 1996.

2. Ахутин А. В. Тяжба о бытии. - М.,1997.

3. Башляр Г. Материя и форма. Вода и грёзы. Опыт о воображении материи. -М,, 1998.

4. Борисов Е.В. Феноменология Э.Гуссерля и М.Хайдеггера: моменты преемственности //Вестник Томского государственного университета, №276, апрель 1999, с.с.14-18.

5. Брокмейер Й., Харри Р. Нарратив: проблемы и обещания одной альтернативной парадигмы //Вопросы философии, 2000, №3.

6. Вежбицка А. Язык. Культура. Познание. - М., 1997.

7. Гайдено П.П. Понимание бытия в восточной и средневековой философии // Античность как тип культуры. - М., 1998, с.284-307.

8. Гайдено П.П. Онтологический горизонт натурфилософии Аристотеля //Философия природы в античности и средних веках. М., 2000.

9. Грифцова И. Н, Логика как теоретическая и практическая дисциплина. К вопросу о формальной и неформальной логике. -- М., 1998.

10. Грязнов А.Ю. Методология физики и априоризм Канта //Вопросы философии, 2000, №8, с.99-116.

11. Губин В.Д. Онтология. Проблема бытия в современной европейской философии. - М., 1998.

12. Дамаский Диадок. О первоначалах. -СПб, 2000.

13. Деррида Ж. О грамматологии. М., 2000.

14. Дмитриев Ю.Я. Учение И. Канта о категориях // Категории. Философский журнал. М.,1997, № 1.

15. Доманский Ю.В. Архетип: Прошрое. Настоящее. Будущее //Горизонты культуры накануне XXI века, -- Тверь, 1999.

16. Ивлев В.Ю. «Необходимость», «случайность», «возможность» в биологии и их философские обобщения // Категории. Философский журнал. 1997, №2, с.с.22 - 41.

17. Исхаков Р.Л. Система предельных категорий философии. Б.г. Хэтер, 1998 .

18. Киященко Л. Онтология - событие философской мысли //Событие и смысл - см.

19. Коган Л.А. Закон сохранения бытия // ВФ №6-2001, с.56-70.

20. Круглов А.Н. О происхождении априорных представлений у И.Канта //Вопросы философии, №10,1998, с .127-130.

21. Кутырев В.А. Оправдание бытия... //Вопросы философии, № 4, 2000.

22. Кучевский В.Б. Бытие и небытие // Категории. Философский журнал. М., 1997, №1.

23. Кюнг Г. Онтология и логический анализ языка. - М., 1999.
24. Левинас Э. От существования к существующему // Культурология XX века. - М., 1998, вып.11, с.185-204.
25. Лобанов С.Д. Бытие и реальность. - М., 1998.
26. Макаров А.И. Боэций о значении определений и описаний для понимания категорий // Вопросы философии, 2000, №5.
27. Неретина С.С. Тропы и концепты. - М., 1999.
28. Паналоктиди Э. В поисках утраченной субъективности //Свободная мысль, №10, 1997.
29. Петров Н.М. Начала содержательной логики // Категории. Философский журнал. 1997, №1.
30. Резвых П.В. Бытие, сущность и существование в поздней онтологии Г.В.И.Шеллинга // Вопросы философии, 1997, №1, с.с.110-123.
31. Рикёр П. Герменевтика, этика, политика. М., 1995.
32. Розов М.А. О природе идеальных объектов науки // Философия науки, вып.4, М., 1998, с. 4152.
33. Сачков Ю.В. Вероятностная революция в науке (вероятность, случайность, независимость, иерархия). - М., 1994. /Рец. - Вопросы философии, 2000, №11.
34. Солодухо Н.М. Бытие и небытие как предельные основания мира // Вопросы философии, 2001, № 6, с.176-185.
35. Талми Л. Отношение грамматики к познанию // Вестник МГУ, сер.9, филологическая, 1999, №№1, 4, 6.
36. Философия: в поисках онтологии. - Самара, 1998.
37. Философия науки, вып.3. Проблемы анализа знания. -- М.,1997.
38. Философия науки, вып. 5. Философия науки в поисках новых путей. М., 1999.
39. Чанышев А.Н. Трактат о небытии // Категории. Философский журнал. М., 1997, № 2, с.с.4-14.

40. Шохин В.К. «Онтология»: рождение философской дисциплины //ИФ-ежегодник-99. -М., 2001.

## Именной указатель

(Авторы, на которых в пособии есть ссылки)

*Классики мировой философии*

**Аристотель** - греческий философ 4 века до н.э., один из величайших философов в истории, энциклопедист, один из основоположников метафизики, онтологии, основоположник учения о категориях, логики и ряда других наук. Основные работы, относящиеся к логике: «Метафизика», «Категории», «Аналитики», «Об истолковании».

**Беркли** Джордж - английский философ 18 века, классик субъективного идеализма, теолог, епископ. Основные работы: «Трактат о началах человеческого знания», «Три разговора между Гиласом и Филонусом», «Алсифон или мелкий философ».

**Витгенштейн** Людвиг - австрийский философ 20 века, один из основоположников поворота новейшей философии к проблемам логики и языка. Основные произведения: «Логикофилософский трактат», «Философские заметки», лекции по основаниям математики.

**Гегель** Георг - немецкий философ 19 века, один из крупнейших философов в истории, создавший грандиозную философскую систему и диалектический метод философского мышления, один из классиков теории категорий. Основные труды : «Наука логики», «Феноменология духа», «Философия духа», «Философия права», изданные лекции по философии истории, по эстетике, философии религии, истории философии.

**Гуссерль** Эдмунд - немецкий философ конца 19 - первой половины 20 веков, основоположник феноменологической философии. Главные работы:

«Логические исследования», «Идеи к чистой феноменологии», «Картезианские размышления».

**Декарт** Рене - выдающийся французский математик и философ 17 века, основоположник рационализма нового времени, один из крупнейших философов в истории, повлиявший на формирование всей светской европейской философии 18-20 веков. Основные философские работы: «Рассуждение о методе», «Метафизические размышления», «Начала философии».

**Демокрит** - греческий философ 5-4 веков до н.э., материалист, создатель атомистического учения.

**Кант** Иммануил - немецкий философ 18 века, один из крупнейших философов в истории, родоначальник так называемого немецкой классической философии, основоположник трансцендентализма и критицизма в философии. Его труды оказывают актуальное влияние на философию вплоть до настоящего времени, являются узловым моментом в развитии учения о категориях, разрабатывал также вопросы религии, морали, эстетики. Основные работы: «Критика чистого разума», «Критика практического разума», «Критика способности суждения», «Религия в границах чистого разума».

**Карнап** Рудольф - крупный немецко-американский философ и логик, представитель логического позитивизма, логической семантики. Основные работы: «Логический синтаксис языка», «Формализация логики», «Введение в семантику», «Значение и необходимость», «Философские основания физики» и др.

**Лейбниц** Готфрид В. - великий немецкий ученый-энциклопедист 17-го-нач.18 века. Один из создателей дифференциального и интегрального исчисления, занимался логикой, историей, языком. В философии - создатель *монадологии*, сформулировал принцип *предустановленной гармонии*. Работы: «Новые опыты о человеческом знании», «Теодицея», «Монадология».

**Маркс** Карл - один из крупнейших немецких экономистов

и философов 19 века, создатель идеологии, получившей наименование «марксизм», считавшейся «идеологией рабочего класса», оказавшей существенное влияние на общественно-политическую и духовную жизнь общества в 20 веке. Создатель (вместе с Энгельсом) «исторического материализма» и диалектико-исторического мировоззрения и метода познания. Один из крупнейших философов в истории. Основные работы (имеющие значение для философии марксизма): «Капитал», «Тезисы о Фейербахе», «Немецкая идеология» (совместно с Энгельсом), «К критике гегелевской философии права», «Нищета философии», «Экономическо-философские рукописи», «Манифест Коммунистической партии». **Платон** - греческий философ V века до н.э., крупнейший философ в истории, положивший начало онтологии и философскому спекулятивному методу мышления. Актуален до настоящего времени. Основные работы: диалоги «Парменид», «Тимей», «Государство» .

**Рассел** Бертран - крупный английский математический логик, философ, просветитель 20 века, один из основоположников современной аналитической философии. Основные работы : «Principia mathematica» (совместно с Уайтхедом), «История западноевропейской философии», «Наше познание и внешний мир», «Анализ ума» и др.

**Сартр** Жан-Поль - крупный французский философ и писатель 20 века, классик феноменологического экзистенциализма. Основные работы: «Бытие и Ничто», «Воображение», «Критика диалектического разума» и др.

**Соловьев** В.С. - Крупнейший русский религиозный философ 19 века. Основные работы: «Критика отвлеченных начал», «Оправдание добра» и др.

**Хайдеггер** Мартин -- крупнейший немецкий философ 20 века. Экзистенциалист, создавший оригинальное

учение о бытии, экзистенциально-герменевтическую философию, оказавшую сильное влияние на последующую европейскую философию и культуру. Основные произведения: «Бытие и время», «Что такое метафизика?», «Европейский нигилизм» и мн.др. **Фома Аквинский** - крупнейший богослов и философ 14 века, подытоживший тысячелетнюю историю средневековой религиозной философии. Основатель **томизма**, признанного католической церковью в качестве официальной идеологии. В философско-теоретическом плане опирался на Аристотеля. Основное произведение - «Сумма теологии».

**Фейербах** Людвиг - немецкий философ материалист середины 19 века, критик христианства, один из основоположников «философии диалога». Повлиял на становление взглядов Маркса и Энгельса.

**Юм** Давид - крупный английский философ 18 века, основоположник *скептицизма* нового времени и один из основоположников *новоевропейского эмпиризма*.

*Другие философы и ученые*

*Абеляр П.* - французский философ, теолог 11-12 веков, представитель *концептуализма* в споре об универсалиях.

*Бергсон А.* - крупный французский философ конца 19-го - первой половины 20 веков, представитель «философии жизни», предтеча экзистенциализма. Основные работы - «Очерк о непосредственных данных сознания», «Материя и память», «Творческая эволюция» и др.

*Бибихин В.В.* - известный современный отечественный философ, культуролог, переводчик работ М.Хайдеггера («Бытие и время» и др.). Работы «Мир», «Язык философии» и мн.др.

*Бор Н.* - великий физик 20 века.

*Боэций* - римский философ 6 века, переводчик и комментатор текстов Аристотеля.



*Буданов В.* - современный московский философ.

*Бубер М.* - крупный еврейский религиозный философ первой половины 20 века, представитель идеи диалогизма в философии. Работы: «Религия и философия», «Я и Ты», «Очерк о диалогическом принципе» и др.

*Булгаков С.Н.* - известный русский экономист, богослов, религиозный философ, первой половины 20 века. Разрабатывал концепцию *софиологии*. Работы : «Свет невечерний», «О Богочеловечестве», «Философия имени» и др.

*Бунге М.* - аргентинский философ 20 века. Тематика работ - философские проблемы естествознания, проблема причинности, mind-body problem.

*Ватин И.В.*-- современный ростовский философ, профессор. Тематика - проблемы субъективности.

*Вригт* - крупный современный логик.

*Гадамер Х.Г* - крупный немецкий философ 20 века, основатель философской герменевтики. Работы: «Истина и метод» и др.

*Гейзенберг В.* - великий физик 20 века. Один из отцов квантовой механики. Занимался философскими проблемами физики и научного познания.

*Горгий* - греческий философ IV века до н.э., софист и скептик.

*Грязнов А.Ф.* - крупный современный отечественный философ. Профессор, занимался вопросами логики научного познания аналитической философии, переводил и редактировал русские переводы англоязычных философов-аналитиков.

*Деррида Ж.* - один из крупнейших современных французских философов, представитель постструктурализма. Выдвинул идею *деконструкции* как метода философского анализа текстов. Работы: «О грамматологии», «Письмо и различие» и др.

*Залевская А.А.* - крупный отечественный лингвист. Специалист в области психолингвистики, профессор. Работает в Твери.

*Иванов Н.Б.* - современный отечественный философ.

*Ильенков Э.В.* - известный современный отечественный философ. Работал в Москве. Проблематика - диалектическая логика, методология научного познания, история философии. *Крымский С.Б.* - киевский современный философ. Профессор, специалист в области логики научного познания, учения о категориальном строе мышления.

*Куайн У.* - один из крупнейших современных логиков и представителей аналитической философии (США).

*Ленин В.И.* - создатель коммунистической партии в России, руководитель Октябрьской революции и первого Советского правительства. В первые два десятилетия 20 века занимался философией с целью «защиты» чистоты марксизма. Его работы «Материализм и эмпириокритицизм» и «Философские тетради» (конспекты различных философских произведений с пометками, замечаниями и т.п., изданные отдельной книгой) оказали заметное влияние на образ мышления большинства советских философов 30-х - 70-х годов 20 века. *Лиотар Ж.-Ф.* современный французский философ, занимается исследованием нарративной природы знания.

*Лоренц Конрад* - крупный биолог 20 века, этолог, лауреат Нобелевской премии в области биологии, основоположник эволюционной эпистемологии.

*Мамардашвили М.К.* - выдающийся отечественный философ советского периода. Занимался проблемами сознания, истории философии.

*Маритен Жак* - французский религиозный философ 20 века, неотомист.

*Мерло-Понти М.* - крупный французский философ-феноменолог середины 20 века.

*Николай Кузанский* - крупный мыслитель, философ-богослов 15 века, предтеча философии Нового времени. Исследовал многие категории. Работы: «Об ученом незнании», «Богосыновство» и др.

*Плутарх* - греческий философ, моралист I-II н.э., знаменитый биограф греческих и римских политиков

*Порфирий* - греческий философ 4 века, неоплатоник, комментатор Платона и Аристотеля, написал «Введение в учение Аристотеля о категориях», явившееся важным источником для последующих исследователей категорий.

*Рикёр Поль* - известный современный французский философ, представитель

феноменологической герменевтики, исследователь исторического нарратива.

*Руднев В.П.* - известный современный отечественный семиотик, философ, культуролог, автор «Словаря культуры XX века» (1997 г.).

*Сагатовский В.Н.* - известный современный отечественный философ, профессор санкт-петербургского университета. Наиболее крупные работы -- «Основы систематизации всеобщих категорий», «Философия развивающейся гармонии» в трех томах, популярная «Вселенная философа».

*Секст Эмпирик* - греческий философ II-III веков н.э., систематизатор идей скептицизма.

*Сепир Эдуард* - американский лингвист и этнолог первой половины 20 века, создатель гипотезы лингвистической относительности, которая легла в основу возникшей позже этнолингвистики. *Стёпин В.С.* - известный современный отечественный философ, директор института философии РАН, основная область творчества - логика и методология научного познания.

*Тарасенко В.В.* современный московский математик и философ, автор работы «Метафизика фрактала».

*Тульчинский Г.Л.* - современный петербургский философ, профессор. Занимается проблемами логики, методологии и психологии научного познания. Работы «Проблема понимания в философии», «Разум, воля, успех. Философия поступка» и др.

*Уорф Бенжамен* - американский лингвист-любитель первой половины 20 века, последователь Э.Сепира, развивший гипотезу лингвистической относительности последнего.

*Хомский А.Н.* - американский лингвист, создатель теории «порождающей грамматики».

*Чешев В.В.* - известный современный отечественный философ, занимающийся проблемами логики и методологии научного познания, философскими проблемами техники и деятельности, исследовал проблему существования физической реальности. Работает в Томске.

*Шрёдингер Э.* - один из крупнейших физиков 20 века, «отцов» квантовой механики. *Щедровицкий Г.П.* - известный современный отечественный философ, занимался вопросами методологии познания, системного метода, деятельностной природы мышления.

*Эйнштейн Альберт* - великий физик 20 века.

*Энгельс Фридрих* - один из основоположников марксизма, соратник и часто соавтор Маркса, в философии разрабатывал вопросы диалектического метода познания и материалистического понимания истории.

*Эпикур* - древне-греческий философ-материалист 4-3 веков до н.э., представитель атоизма. Выдвинул идею самопроизвольного отклонения атомов в процессе движения. Известен также своим нравственным учением («эпикуреизм»).

*Ясперс Карл* - крупный немецкий философ 20 века, психиатр. Один из основоположников экзистенциализма.

## Предметный указатель

(включает в себя список понятий, важных в проблематике категорий)

**Амбивалентность** - первоначально в психологии - противоположная направленность чувств, вызываемых предметом, позже - разнонаправленность смыслов какого-либо слова.

**Априори** - понятие трансцендентальной философии (кантовской, гуссерлевской), означающее первичные исходные познавательные формы, делающие возможным опыт как нечто организованное.

**Архетип** - прообраз; в аналитической психологии - содержащиеся в коллективном бессознательном априорные первообразы как источники активности воображения.

**Бытие** - фундаментальное, исходное понятие философии, обозначающее у разных философов, либо *существование* как таковое, либо *все существующее*, либо *основу* всего существующего. Конкретное понимание бытия у разных философов различно.

**Вероятностный стиль мышления** - понятие современной логики и методологии научного познания, означающее ориентацию научной мысли на статистические, стохастические законы и выражение их средствами вероятностной математики.

**Вещь** - для обыденного сознания - нечто телесное, отдельно существующее; в философской логике - любое отдельно существующее нечто, в феноменологии-интенциональное единство;

- *явленная вещь* - вещь, данная в созерцании,
- *мыслимая вещь* - вещь, обозначенная именем,
- *интеллигибельная вещь* - вещь, построенная мыслью, теоретический объект, идеальный конструкт.

**Герменевтический круг** - понятие герменевтики, означающее наличие в процессах познания и понимания взаимного обусловливания целого частями, а частей - целым.

**Гипостазирование** - представление абстрактного понятия, существующего лишь в мысли, в качестве существующего вне мысли.

**Гипотеза лингвистической относительности** - лингвистическая гипотеза (авторы - лингвисты Сепир и Уорф), утверждающая, что образ мира определяется свойствами языка, и поэтому различен в различных языковых системах.

**Гносеологический парадокс** - ситуация в познании, когда невозможно познать целое из-за незнания частей и адекватно истолковать части из-за незнания целого (порождает герменевтический круг).

**Горизонт** - граница простираения смыслового поля отдельного феномена и сознания в целом. В философию термин введен Ницше, широко используется в феноменологии Гуссерля. **Детерминизм** - философская и научная концепция, утверждающая универсальность причинных связей в мире, то есть, что все имеет причину; в истории философии и науки детерминизм менял свои формы;

- *механистический детерминизм* - детерминизм, характерный для 17-18 веков, утверждавший, что любые изменения и движения в мире, в том числе и в обществе, вызываются и определяются механическими причинами-силами,

- *современный детерминизм* - форма детерминизма, возникшая в 20 веке, признающая многообразие видов причин, в том числе целевую и вероятностную детерминацию.

**Дериват** - следствие чего - либо, в том числе - логическое следствие.

**Дискурс** - текст, речь, массив языковой практики определенного парадигмального содержания.

**Естественная установка** - термин гуссерлевской философии, означающий установку обыденного сознания на понимание мира как реально существующего, внешнего человеку, то есть включает фундаментальное онтологическое убеждение.

**Жизненный мир личности** - термин из теории сознания, означающий совокупность содержания индивидуального сознания, включающую предметный горизонт, горизонт значимостей и смыслов.

**Имманентность** - внутренняя необходимая присущность (свойства, закона и т.п.).

**Интенциональность** - свойство сознания, заключающееся в том что сознание всегда предметно, всегда сознание чего-то, «сознание о...». В феноменологии Гуссерля - специфическое фундаментальное понятие.

**Интенциональный** - логический термин, синоним терминов «содержательный», «смысловой».

**Интерсубъективность** - от латинского inter (между) - структурная особенность сознания (субъекта), заключающаяся в его способности коммуницировать (общаться) с другими сознаниями и понимать их. В феноменологии Гуссерля - одна из сложнейших проблем.

**Категории** - в логико-философском смысле - универсальные априорные формы рассудочного мышления и бытия;

*-априорность категорий* - их независимость от опыта, предданность ему,

*-объективность категорий* - их независимость от выбора и произвола субъекта, которому они принадлежат,

*-универсальность категорий* - их всеобщий характер, применимость в любых актах мышления независимо от содержания, способность «поворачивать» *весь*

универсум                      определенной                      стороной,  
*-наиндивидуальность категорий* -присущность одних и тех же категорий всем человеческим индивидам,

*-наднациональность категорий* -присущность одних и тех же категорий мышлению любого народа, независимо от особенностей национального языка.

**Категориальный каркас** - связь категорий, фундирующая общее смысловое наполнение рассудочных высказываний.

**Континуум, континуальный** - непрерывная целостность, непрерывный; противоположность прерывистости, дискретности.

**Материя** - в логическом смысле - «то из чего» всякой вещи, в том числе духовной и интеллигибельной, сторона категории материя/форма; в онтолого-мировоззренческом смысле -объективная реальность, противоположная по характеристикам духу, сознанию, познанию, идеальному; в естественно-научном смысле - физическая реальность, существующая в виде вещества и полей.

**Ментальное** (от mental = умственный) - в англоязычной литературе, особенно в аналитической философии, синоним духовного, принадлежащего психике, сознанию.

**Ментальность, менталитет** - особенность умственного «устройства» народа, социальной группы или личности, духовно-нравственных ориентаций в некотором «среднем» виде. **Мереология** - от греческого meros =часть, учение о частях. В 20-х -- 30-х годах польский логик Лесневский обозначил ее как одну из трех базовых ветвей философии наряду с прототетикой и онтологией.

**Нарратив** - вид дискурса, рассказ, рассказанная история. В нарративе должны наличествовать действующие лица и сюжет, «эволюционирующие во времени». Первоначально - понятие литературоведения.



С 80-х годов 20 века обобщено и распространено на различные виды и жанры рассказывания, в том числе на науку, в первую очередь на историю .

**Объективное** - в логическом смысле - составляющая категории объективное/субъективное, в-себе-и-для-себя-сущее = имманентно присущее, не зависящее ни от чего другого, *-натуралистическое понимание объективного* - понимание его как природно-физического, материального, не зависящего от субъекта, от сознания.

**Обыденное сознание** - повседневное сознание научно и философски не рефлексирующего человека.

**Объективистский фетишизм** - мировоззренческо-методологическая позиция, заключающаяся в элиминировании субъективного, его недооценке, в объявлении его артефактом объективного. Фетишизация объективного, характерная для вульгарных форм материализма.

**Онтический** - относящийся к изучению сущего как эмпирически существующего. **Онтологический** - относящийся к изучению бытия, как отличного от сущего его основания. Терминологическое различие онтического и онтологического введено М.Хайдеггером.

**Поризма** - верное предложение, высказанное в такой общей форме, что его всегда можно конкретизировать.

**Предикация** - акт приписывания (в речи) чему-либо (субъекту) какого - либо свойства (предиката). Например: «человек смертен».

**Причина** - то, благодаря чему что-либо случается или имеет место.

**Разум** - в *широком* смысле - экзистенциальная особенность человека, заключающаяся в способности к упорядоченно-организованному мышлению и действию; в *узком* смысле -отличная от рассудка, высшая интеллектуальная способность схватывать предмет в его противоречивости и предельной абстрактности.

**Рассудочное мышление** - мышление, строго подчиняющееся законам и формам формальной логики.

**Рациональное мышление** - единство рассудка и разума в узком смысле.

**Реальность** -- понятие, обозначающее нечто, что отличается от иллюзии, воображения, заблуждения.

**Ретенция** - термин из теории сознания, обозначающий некую смысловую схему неопределенного множества бывших, наличных и будущих феноменов, момент всякого акта речевого мышления. Каждый человек имеет ретенции различных вещей, слов, ситуаций, грамматических форм и т.д. В феноменологии Гуссерля ретенция есть ближайшая непосредственная память о проходящем феномене, это понятие используется Гуссерлем в феноменологии сознания времени.

**Референция** - отношение знака к обозначаемому. Проблема референции одна из важнейших в современной логической семантике. Референт может мыслиться как метафизически реальный или как «имеемый в виду». В последнем случае близок гуссерлевскому понятию «ноэмы». **Самость** - философский термин, обозначающий замкнутое в себе, глубинное и активное Я (субстантивированное «сам»).

**Свойство** - сторона категории вещь/свойство, нечто принадлежащее вещи и «показывающее» ее в отношении к другому. Не существует вне вещи.

**Синтез** /у Канта/ -- объединение представлений в целостность, на уровне чувственности ведет к созерцаемой вещи, на уровне рассудочного мышления - к суждению. Обеспечивается априорными формами (в мышлении - категориями).

**Событие** - случившееся с вещью.

**Содержание** - в обыденном понимании - противоположность формы как ее наполнение, «главная» сторона предмета; строгий философский смысл,

приданный Гегелем - тождество материи и формы, проявляющееся в свойствах, функциях, качестве предмета.

**Субъект** - термин, обозначающий: в *онтолого-метафизическом* смысле Я как самость, как основание бытия; в *гносеологическом* смысле - познающее человеческое сознание; в *праксеологическом* смысле - активно-деятельный человек (в *социологическом* смысле субъектом деятельности может быть названа группа, социальный институт и т.п.); в *логическом* смысле - то, о чем осуществляется суждение. От латинского *subjectum* - подлежащее, лежащее в основе. **Субъективное** - сторона категории объективное/субъективное, выражающая в *натуралистическом* смысле все обусловленное сознанием, в *логическом* - свободную активность. В быденное речи дериваты «субъективный», «субъективность» и др. часто используются для обозначения *пристрастного, одностороннего* мнения, суждения, оценки и человека, высказывающего их.

**Субъектность** - наличие психического начала. Человек всегда субъектен, но не всегда субъективен.

**Сумеречное сознание** - термин из теории сознания, означающий некое состояние переходное от ясного сознания к бессознательному, характеризующееся размытостью границ феноменов, смысла идей и т.п. Имеет фундаментальное экзистенциальное значение как сфера, с одной стороны, *привычного*, с другой - наиболее *свободного воображения*.

**Существование** - интуиция «есть»; мы считаем существующим то, с чем имеем дело, либо ожидаем, что можем иметь дело. Сторона категории существование/не-существование.

**Сущее** - в данном учебном пособии синоним «существующее», «то, что есть».

**Сциентизм** - мышление, ориентирующееся на приоритет научности, научных доказательств в выборе предпочтений, в том числе и за пределами собственно науки. Абсолютизирует значение науки.

**Трансцендентальная логика** - кантовский проект логики, предметом которой должны быть чистые рассудочные понятия (категории), а задачей - исследование познания, поскольку оно опирается только на априорные начала.

**Трансцендентальная проблема** - философский вопрос о том, как возможно познание, при условии разъединенности субъекта и объекта познания. Попытка ее решения в общем виде привела к возникновению трансцендентальной философии.

**Трансцендентальная философия** - философская парадигма, исходящее из того, что предметом и делом философии должны являться априорные условия познания. Основоположник в Новое время - Кант. Некоторые черты трансцендентальной философии можно найти у античных философов.

**Трансцендентальный субъект** - в кантовской философии - трансцендентальное единство апперцепции, которому принадлежат априорные формы чувственности и рассудка; в феноменологии Гуссерля - трансцендентальное «Я», от которого «отмыслены» все эмпирические, в том числе психологические, признаки. Трансцендентальное «Я» на основе Априори осуществляет конститутивные ноэматические акты.

**Физикализм в понимании существования** -- концепция, сводящее существование к существованию лишь физических, телесных объектов. Характерен для вульгарного материализма.

**Форма** - «то, как», активное конституирующее начало любого нечто;

-*формы мышления* - в традиционной формальной логике - структурные образования мысли, различные

типы суждений и умозаключений. В философской логике - категории и образуемые им категориальные структуры дискурсов,

*-чистые формы рассудка* - в кантовской философии =категории.

**Фрактал** - новейшее понятие математики, физики и синергетики, обозначающее объекты с размытыми внешними и внутренними границами, не подчиняющиеся обычным определениям формы. Может быть соотнесено с неклассической логической идеей *недифференцированного (континуального) органического целого.*

**Фундаментальное онтологическое убеждение** - обыденное убеждение в том, что существует объективный (вне-, до- и после- нас) мир, и временно - мы в этом мире. Формируется на основе обыденной повседневной практики. Лежит также и в основе научного познания.

**Хиральность** - фундаментальное свойство живого вещества, заключающееся в право-левой диссимметрии его молекул, хиральность - одно из условий возможности жизни.

**Холизм** - философское учение 20 века (представитель - Я.Смэтс), опирающееся на идею *целостности* как на центральное понятие в построении системы.

**Целое** - сторона категории часть/целое, то, что состоит из частей и мыслится как одно; *-дифференцированное целое* - целое, части которого разделены устойчивыми объективными границами, так что естественное разделение целого идет по этим границам,

*-континуальное целое* - целое, в котором нет ясных объективных частей, части существуют *потенциально* (например, кусок сливочного масла). Деление такого

целого на различные по форме, размерам и т.п. части - возможно и естественно,

*-органическое целое* - такое целое, все части которого, выполняя различные функции, служат сохранению этого целого. Обычно бывает дифференцированным целым.

**Целостность** - принадлежащее целому качество *внутреннего* единства, спаянности, обеспечивающее его активную автономность;

*-эффект целостности* - возникновение, при образовании некоторой целостности, новых свойств, отсутствовавших в исходных составляющих до их объединения в целое.

**Цель** - сторона категории причина/цель, один из видов основания для события; то, на реализацию чего направлена некоторая активность;

*-объективная цель* - будущее состояние сложной системы, к достижению которого направлено ее функционирование; в *логическом* смысле - тотальность вещи или полнота понятия, *-субъективная цель* - образ некоторого желаемого будущего, к достижению которого активно устремлен субъект, поставивший эту цель; в *логическом* смысле - *свободно поставленная цель*. **Часть** - то, что входит в состав целого как относительная или потенциальная отдельность и существует в нем, пока целое есть;

*-экстенсиональные части* - части целого, на которые это целое можно разделить фактически, *-интенсиональные части* - части, которые можно выделить из целого лишь в абстракции, *-органические части* - части, выпадение которых из целого или их существенное изменение неизбежно ведет к разрушению данной целостности и свойственного ей эффекта целостности. **Эвристичность** - полезность в решении каких-нибудь задач. Эвристичными (способствующими успеху) могут быть идеи, методы, теории,

«подталкивающие» деятельность воображения, интуицию.

**Экзистенция** - буквально - существование; в экзистенциальной философии -присущий только человеку способ бытия, как бытия, знающего и переживающего себя.

**Экзистенциальная пресуппозиция** - неизбежное бессознательное допущение существования того, о чем идет речь.

**Экспликация** - пояснение, объяснение, не претендующее на раскрытие сущности объясняемого, но способствующее представлению его, отличению от чего-то другого, в том числе от схожего. **Эпистемология** - (буквально: учение о знании) - философское учение о познании и знании; *-эволюционная эпистемология* - концепция познавательных возможностей человека, возникшая в 20 веке, и утверждающая, что формы, механизмы и способы человеческого познания (в том числе и категории мышления) являются способами адаптации человека к миру и развиваются в процессе его *биологической эволюции*.

**Эпифеномен** - побочное явление, сопровождающее какое-либо исходное, основное явление

## **Оглавление**

### ***Предисловие.***

### ***Введение. Предварительная экспликация категорий и методологические замечания***

**Глава 1.** Учение о категориях как философская логика

***1.1. Понятие и структура разума, место в нем  
рассудочного мышления***

***1.2. Общее понятие о логике. Формальная  
аристотелевская логика***

***1.3 Идея трансцендентальной логики***

***1.4 Логика Гегеля***

***1.5 Учение о категориях как логика***

**Глава 2.** Краткая история философской рефлексии  
категорий

***2.1. Идея категорий, предложенная Аристотелем***

*2.1.1. Оценка идеи Аристотеля М.Хайдеггером*

***2..2. Учение о категориях Иммануила Канта***

*2.2.1. Трудности концепции Канта*

***2.3. Гегелевская концепция категорий***

*2.3.1. Экспликация категорий.*

*2.3.2. Значение изучения категорий для философии.*

*2.3.3. Язык, категории, и задача Логики.*

*2.3.4. Новое понимание Логики.*

*2.3.5. Как строится гегелевская система категорий.*



## ***2.4. Основные подходы в постленинградской рефлексии категорий.***

*2.4.1. Подход марксистской советской философии 50-70-х гг.*

*2.4.2. Негативное отношение к проблематике категорий.*

*2.4.3. Современный этап рефлексии категорий*

**Глава 3.** Общая характеристика категорий

## ***3.1. Основные свойства категорий***

*3.1.1. Объективность категорий.*

*3.1.2. Универсальность категорий..*

*3.1.3. Априорность категорий.*

*3.1.4. Категории как формы мышления.*

*3.1.5. Категории и язык.*

*3.1.6. Способы использования категорий.*

## ***3.2. Функции категорий***

## ***3.3. Историчен ли категориальный строй мышления?***

## ***3.4. Вопрос о системе и числе категорий***

*3.4.1 Основание выбора рассматриваемых категорий*

## ***3.5. О феноменологии категорий***

*3.5.1. Аспекты изучения категорий.*

*3.5.2. Феноменологический подход к категориям*

## **Глава 4. Категория объективное/субъективное**

### **4.1. Фундаментальное значений категории О/С в категориальном строе мышления.**

### **4.2. История рефлексии категории О/С.**

4.2.1. Натуралистическое понимание О/С.

4.2.2. Преодоление натурализма в понимании О/С.

4.2.3. Гегелевское понимание О/С.

### **4.3. Современная трактовка объективного и субъективного**

4.3.1. Категория О/С и её дериваты.

4.3.2. Фундаментальное онтологическое убеждение

**Глава 5. Категории вещь/свойство, вещь/событие**

**А..Вещь и свойство**

### **5.1. Экспликация идеи вещи**

5.1.1. Обыденное употребление слова «вещь».

5.1.2. Феноменологический подход к категории вещь/свойство.

5.1.3. Вещь как значение слова.

5.1.4. Вещь и референция

### **5.2. Вещь и свойство.**

5.2.1. Экспликация свойства.

5.2.2. Диалектика вещи и свойства.

5.2.3. Функционирование категории В/С.

## **Б. Вещь и событие**

### **5.3. Экспликации события**

### **5.4. Феноменология события.**

### **5.5. Вещь, событие, свойство.**

<b>Глава</b>	<b>6.</b>	Категория	существование/не-существование
--------------	-----------	-----------	--------------------------------

### **6.1. Исходная интуиция существования.**

6.1.1. Экзистенциальная пресуппозиция

### **6.2. История философской рефлексии С/не-С.**

- 6.2.1. Античность - первоначальный подход.
- 6.2.2. Анализ понятия существования Аристотелем.
- 6.2.3. Идеи Декарта.
- 6.2.4. Идея Беркли.
- 6.2.5. Кант о существовании.
- 6.2.6. Гегель о существовании.
- 6.2.7. Марксистская позиция. .

### **6.3. Экзистенциальный смысл существования**

### **6.4. Проблема критериев существования**

- 6.4.1. Экспозиция проблемы.
- 6.4.2. Критерии существования явленных вещей.

- 6.4.3. Критерии существования мыслимых вещей.
- 6.4.4. Критерии несуществования.

### **6.5. Понятия, сопряженные с категорией С/не-С**

- 6.5.1 Существование /не-существование и бытие.
- 6.5.2. С/не-С и реальность.
- 6.5.3. Существование и сущность.

**Глава 7.** Категория материя/форма.

### **7.1. История философской рефлексии материи и формы.**

- 7.1.1. Аристотель о материи и форме.
- 7.1.2. Осмысление аристотелевского наследия.
- 7.2.3. Кант о материи и форме.
- 7.1.4. Гегель о материи, форме и содержании.
- 7.1.5. Понимание материи и формы Э. Гуссерлем
- 7.1.6. Марксистская концепция содержания и формы.

### **7.2. Логический смысл категории материя/форма.**

- 7.2.1. Общая экспликация.
- 7.2.2. Онтологический аспект.
- 7.2.3. Логический аспект.
- 7.2.4. Гносеологический аспект.
- \*7.2.5. Форма и порядок.
- \*7.2.6. Феноменология материи и формы.

**Глава 8.** Категория причина/цель.

### **8.1. Интуиция основания. Причина и цель.**

### **8.2. Философская рефлексия идеи основания.**

- 8.2.1. Аристотель о причине и цели.
- 8.2.2 Становление детерминизма и телеологии.
- 8.2.4. Кант о причине и цели.
- 8.2.5. Гегель о причине и цели.
- 8.2.6. Рефлексия причинности/целесообразности в 20 веке.

### **8.3. Современное состояние проблемы**

- 8.3.1. Общий логический смысл категории причина/цель.
  - 8.3.2. Причина и следствие .
  - \*8.3.4. Феноменология причины и цели.
- Глава 9.** Категория возможность/действительность

### **9.1. Философская рефлексия категории В/Д**

- 9.1.1. Аристотель о возможности и действительности.
- 9.1.2. Кант о возможности и действительности.
- 9.1.3. Гегель о возможности/действительности.

### **9.2. Современные проблемы В/Д**

- 9.2.1. Ж.-П. Сартр о возможности.
- 9.2.2 .Общая характеристика.
- 9.2.3. Уровни и типы возможностей.
- 9.2.4. Познание действительности и возможности.
- 9.2.5. Логический статус возможности/действительности.
- \*9.2.6. Феноменология возможности/действительности.

### **9.3. Возможность и невозможность**

*\*9.3.1.Возможность и невозможность чисто интеллигибельных объектов*

## **Глава 10. Категория часть/целое**

### **10.1.Предварительная постановка вопроса.**

### **10.2. История философской рефлексии части и целого**

*10.2.1. Аристотель о части и целом.*

*10.2.2. Кант о целом и частях.*

*10.2.3. Гегель о части и целом.*

### **10.3. Современная характеристика категории часть/целое**

*10.3.1. Общая характеристика.*

*10.3.2. Целостность и эффект целостности.*

*10.3.3. Методологическое и гносеологическое значение категории часть/целое. 10.3.4.Аксиологическое значение категории часть/целое*

### **10.4.Проблема категориальности идей части и целого**

## **Глава 11. Категория внутреннее/внешнее**

### **11.1.Предварительная экспликация**

### **11.2. Философская рефлексия**

### **11.3. Современная трактовка категории В/В**

## **Глава 12.** Категория простое/сложное.

### ***12.1. Предварительная экспликация***

### ***12.2. Историко-философские сведения***

### ***12.3. Современное представление о категории простое/сложное***

## **Глава 13.** Категория необходимость/случайность

### ***13.1. Исходная обыденная экспликация идеи***

### ***13.2. История философской рефлексии необходимости/случайности.***

*13.2.1. Демокрит и Эпикур о необходимости и случайности.*

*13.2.2. Аристотель о необходимости и случайности.*

*13.2.3. Кант о необходимости/случайности.*

*13.2.4. Гегель о необходимости/случайности.*

### ***13.3. Современное понимание необходимости/случайности***

*13.3.1. Идея фундаментальной роли случая.*

*13.3.2. Подлинная диалектика необходимости/случайности.*

*13.3.3. Категория Н/С, закон и закономерность.*

*13.3.4. Применение категории Н/С к интеллигибельным объектам..*

*13.3.5. Познание необходимости/случайности.*

*13.3.6. Феноменология Н/С.*

**\*13.4. О так называемой необходимой сущности.**

**\*13.5. Категория Н/С и проблема судьбы**

**Глава 14.** Система и системный метод познания и деятельности

### ***14.1. Что такое система***

*14.1.1. Что такое система?*

*14.1.2. Многообразие систем: простые и сложные, статические и динамические, системы с обратными связями, самоорганизующиеся и саморазвивающиеся.*

### ***14.3. Системный метод познания и деятельности / системный подход/.***

---

**notes**



### 7.2.5. Форма и порядок

Уместно отметить, что форма иногда и в философии трактуется неадекватно. Часто ее понимают как *порядок* в противовес *беспорядку* как *бесформенному*. Для обыденного сознания это довольно обычно, но встречается также и в научных и в философских текстах. Например, П.Рикёр, утверждая, что одна из характерных черт современности - *очарование бесформенным*, говорит:

«только благодаря безотчетной тяге к порядку мы противимся этим чарам и отчаянно

цепляемся за идею, что наше дело - порядок, наперекор всему» / /Рикёр Т.1, с.88/.

Функцию «спасения» порядка перед лицом «радикально бесформенного временного опыта» выполняет нарративный характер культуры, особенно художественной и исторической. Нарратив

«вносит созвучие туда, где существует только диссонанс», «придает форму

бесформенному» /там же/.

Не вдаваясь в обсуждение проблемы очарования бесформенным, обратим внимание на положение, что порядок обеспечивает форма. Мысль кажется довольно бесспорной, но понятие «форма» употребляется здесь не в категориальном смысле, а в совершенно обыденном. *В категориальном смысле ничего бесформенного вообще не существует.* Уже Аристотель, а затем и Гегель показали, что бесформенное, то есть лишенное формы, это только абстракция, называемая материей. Все реально существующее *имеет* форму. То, что мы в обыденной жизни называем «бесформенным» - это действительно беспорядок, но обязательно имеющий *форму беспорядка*. Фраза «придать форму

бесформенному» в категориальном отношении бессмысленна, так как бесформенного не существует (кроме хаоса, о котором следует сказать особо). В частности и нарратив не формирует, не придает форму, а формируется, становится сразу как нечто оформленное. Об этом ведь говорил еще Аристотель: «форму никто не создает и не производит, но вносит ее в определенный материал, и в результате получается вещь, состоящая из формы и материи» (с.144). Нарратив тоже является такой вещью. Разумеется, автор

### *7.2.6. Феноменология материи и формы*

Наиболее трудный вопрос - феноменологический исток рефлексии категории материя/форма. Как мы помним, Гуссерль использует эти понятия, проясняет их место в феноменологическом анализе сознания, но не возможности интерпретации феноменологического применения в эмпирическом мире. Для него нет такой задачи. Перед нами же она стоит в таком виде: если исходить из рассмотрения только самого опыта сознания, то есть его феноменов, каким образом могут появиться идеи материи и формы? Это и будет занимать нас теперь.

Напомним одну уже высказанную важную идею. О категориях можно говорить на трех уровнях абстракции: как они существуют в качестве некоторой объективности, как возникают

### *9.2.6. Феноменология возможности/действительности*

Каким образом функционирует категория возможность/действительность? Кажется, что она в этом отношении существенно отличается от предыдущих категорий. В самом деле, вещь, свойство, событие всегда присутствуют в речи (мышлении) в силу интенциональности сознания, поскольку оно всегда есть сознание о чем-то. Вещи, свойства, события - это и есть «о чем» сознания. Они могут быть и тематизированы, то есть стать предметом нашей рефлексии. Например, относительно чего-либо явленного мы можем решать, является ли это свойством или событием. Идеи возможности и действительности кажутся слишком специальными, чтобы входить в мысль не тематизированно. В реальных дискурсах они эксплицитно встречаются обычно в составе обсуждения проблемы возможно ли то или это? Каковы условия возможности, насколько возможно? И т.п. А входят ли они в мысль нетематизированно? Проблема требует специального обсуждения.

Мир явленного не содержит индексов возможности и действительности. Все явленное просто *есть* без всяких модальных добавок. Оно и не возможно и не действительно, а просто есть. Значит, основания этих идей следует искать в мире представленного (мыслимого). Этот мир всегда внутренне проблематизирован в силу того, что полагание внешнего (трансцендентного) существования никогда ничем не фундировано, оно целиком спонтанно. Оно требует подтверждения. *Интенция на подтверждение существования и есть внутреннее (неэксплицитное) присутствие категории возможность/действительность.*

Только надежда на *возможность* такого подтверждения  
делает эту интенцию осмысленной, а сама она есть

### *9.3.1.Возможность и невозможность чисто интеллигибельных объектов*

Поскольку чисто интеллигибельные объекты не существуют континуально и физически, их мыслимость и существование совпадают. Теоретический объект существует тогда, когда он правильно мыслится, и если правильно мыслится, то существует. Он не имеет «предмысленного» существования. Поэтому *он никогда не может быть в объективной возможности-в-себе*. Зададимся вопросом: «Возможно ли число большее, чем пять, на единицу?». Если при этом иметь в виду объективную возможность, то ответ *противосмыслен*, так как он предполагал бы,

### 13.5. Категория Н/С и проблема судьбы

Категория необходимость/случайность и ее понимание органически связаны с одним важным мировоззренческо-методологическим вопросом - вопросом о *судьбе*. Существует ли судьба? Что такое судьба? Можно ли предсказать /предвидеть/ судьбу? Эти вопросы интересуют человека и на обыденном уровне, что проявляется в интересе к гаданиям, астрологии, «ясновидению» и т.п. Предсказания Нострадамуса и некоторых других известных прорицателей вызывают веками не преходящий интерес. Неверно, что *наука отрицает* или *признает* судьбу. Это делают отдельные ученые. Владение специфическими научными методами однозначно не определяет отношение к мировоззренческим вопросам, к коим, несомненно, относится вопрос о судьбе.

С философской точки зрения вопрос о судьбе связан с двумя темами - с темой времени/вечности, и с темой необходимости/случайности.

Идея судьбы предполагает некоторую необходимую связь событий в жизни отдельного человека, которая *неотвратимо* ведет к некоторому уже *назначенному* *итогу*. В этом смысле *все этапы судьбы обязательны*. В каком случае их /как и сам конец/ можно предсказать, предвидеть, предугадать? Что может быть гарантией того, что предугаданное сбудется?

*Первый вариант* экзотичен и эзотеричен по своей сути: он исходит из того, что будущее *сосуществует* с настоящим в Вечности. Вечность включает в себя Всё, в ней всё уже случилось, и все уже есть. *Часть* этого *всего* в *Вечном* нам открыта как *настоящее*, остальное - скрыто. Но поскольку оно *есть* /не в онтическом, а в онтологическом смысле/, мы можем иметь с ним дело /

так как возможность «имения дела» есть главный критерий существования/. Значит в принципе возможно общение с ним и познание его. Такое представление не является внутренне противоречивым, и поэтому пребывает в сфере формальной возможности.

*Второй вариант* таков: будущего *еще нет*, оно не существует. Все, что случится или должно случиться, еще не случилось. Мы не можем иметь дело с несуществующим. Поэтому будущее *не может быть познано посредством общения с ним*. Это не означает окончательного ответа, что будущее не может быть познано вообще.. В двух вариантах это возможно. Первый: