

ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНО-ТЕОРЕТИЧЕСКАЯ ПРОБЛЕМАТИКА ЦЕННОСТИ

*Работа представлена кафедрой рекламы и связей с общественностью
Санкт-Петербургского гуманитарного университета профсоюзов.*

Статья посвящена изучению трансцендентально-теоретической проблематики ценностей, которые раскрываются в синтезе трансцендентальной и формальной логик. Подчеркивается, что необходимость долженствования ценности выступает по отношению к рассуждающему как императив и является трансцендентальным условием нашего познания. Ценность – это не реальность, а идеал, носителем которого выступает трансцендентальный субъект как высшее основоположение априорных синтетических суждений. Ценности составляют часть трансцендентального сознания и, следовательно, существуют аподиктически. В статье дается определение понятия «аподиктическая ценность».

Ключевые слова: *ценность, синтетическое суждение a priori, нетавтологическое мышление, трансцендентальный субъект, трансцендентальное сознание, трансцендентальное ego, методическое сомнение, категорический императив, максимы, аподиктическая истина.*

E. Kibizova

TRANSCENDENTAL THEORETICAL PROBLEMATICS OF VALUES

The paper is devoted to the transcendental theoretical problematics of values that are revealed in the synthesis of the transcendental and formal logics. The author affirms that the necessity of a value's perforce acts as an imperative in relation to the thinker and is a transcendental condition for our cognition. A value is not a reality but an ideal, whose bearer is a transcendental subject as the highest origin of a priori synthetical judgements. Values are a part of transcendental consciousness and, therefore, exist apodictically.

The definition of the notion „apodictic value“ is given in the paper.

Key words: *value, a priori synthetical judgement, non-tautologic thinking, transcendental subject, transcendental consciousness, transcendental ego, methodic doubt, categorial imperative, maxims, apodictic truth.*

И. Кант в «Критике чистого разума» впервые «путем строжайших научных доказательств с непреодолимой ясностью» [1, с. 112] показывает, что «наука сама по себе не в состоянии дать нам мирозерцание, отвечающее всем нашим потребностям, – то мирозерцание, к которому мы должны стремиться, как к венцу нашей сознательной жизни» [1, с. 112].

Великим результатом трансцендентальной аналитики И. Канта является то, что он установил, что только в теснейшей связи с воззрительным синтезом ощущений в пространстве и времени возможно реальное применение для сознания субъекта двух основных категорий, в которых мыслится реальная взаимозависимость объектов представлений – конститутивной и рефлексивной. Это различие совпадает с различием между трансцендентальной и формальной логикой. Конститутивные категории означают те реальные взаимозависимости, которые образуют предметное отношение между элементами представлений. Рефлексивные связи, напротив, касаются тех отношений, которые развивает из воспринятых представлений комбинирующая деятельность синтетического сознания. И эта взаимозависимость между категориями и формами воззрения образует предмет исследования психологии и проблему теории познания. Трансцендентальная философия нуждается в эмпирической психологии, как в руководящей нити, чтобы в систематической форме выяснить отдельные ценности. Ценность – высшее из всего, чем обладает наше сознание [1].

Постановка И. Кантом в «Критике чистого разума» вопроса о том, «как возможны синтетические суждения a priori?» [4, с. 64], и оформляет в конечном итоге традицию трансцендентализма [4].

«„Трансцендентальный“ [*лат. transcendere* – переступать] – в схоластической философии означает такие аспекты бытия, которые выходят за сферу конечного, эмпирического мира и именуется основными трансценденталиями (вещь, сущее, истина, добро, нечто, единое). В философии И. Канта термин употреблен в гносеологическом смысле и означает априорные условия познания» [12, с. 79].

Баденская школа неокантианства интерпретировала априорный синтез в качестве ценности, преднаходимой в истории, а тем самым в культуре вообще, что позволило представить трансцендентальную философию в качестве науки об общеобязательных ценностях [1].

В теории В. Виндельбанда ценности рассматриваются как надвременные, внеисторические нормы и принципы, которые не только служат критерием существенного при оценке конкретных явлений, но и определяют специфику деятельности человека. Ценность – это не реальность, а идеал, носителем которого выступает трансцендентальный субъект, т. е. «сознание вообще» [1, с. 45].

Таким образом, «трансцендентально-теоретическая и историко-философская проблематика переходит в проблематику системы ценностей. Фундаментальное убеждение в примате ценности становится столь всеобщим, что выдерживает всевозможные влияния и проблемные направления, так что, кажется, исчезает всякий синкретический характер философии ценности. Правда, это вовсе ничего не перечеркивает, поскольку оригинальность этой философии не пропадает, коль скоро она ставит нам подлинные проблемы и решает их с помощью подлинных средств. Но решающей является не оригинальность мировоззрения и системы, но оригинальность научной проблемы» [16, с. 9–10].

В этом случае ключевыми категориями аксиологического трансцендентализма являются: категория нетавтологического мышления, т. е. саморазвивающегося трансцендентального субъекта, в котором совмещаются моменты непосредственности (достоверности как замкнутой полноты сознания) и опосредствования (истинности как историчности сознания); категория синтетического a priori, в которой объединяются аспекты достоверности и истинности содержательного знания, а также объясняется феномен априорного синтеза; категория трансцендентального субъекта, т. е. нетавтологического субъекта, который представляет собой логический комплекс, требующий содержательного наполнения; категория ценности как ступени сознания, как

синтетического умозаключения как такового [4; 18].

Существует три модели понимания природы нетавтологического мышления: классическая, неклассическая и постклассическая. В классической модели нетавтологическое мышление объявляется познающим, имманентным любым духовным и природным процессам и охватывающим все существенное содержание любого возможного знания. При этом трансцендентальные понятия, выявляющие сущность нетавтологического мышления, имеют объективный статус и аксиологическую размерность. В неклассической модели утверждается, что нетавтологическое мышление подчинено либо феноменальному потоку математических последовательностей, либо ценностному потоку исторических рядов развития, либо временному потоку собственных переживаний. В постнеклассической модели главным условием нетавтологического мышления признается логически-ценностная организация коммуникативной общности [18].

Трансцендентальные категории могут возникнуть только из рассудка, а разум освобождает понятие рассудка от неизбежных ограничений возможного опыта и таким образом стремится расширить его за границы опыта, хотя и в связи с ним. Без сомнения, опыт есть первый источник поучения. Однако опыт показывает нам, что существует, но не говорит нам, чтобы существующее необходимо должно было существовать так, а не иначе. И представления, и понятия бывают или чистыми, или эмпирическими. Эмпирическими они бывают в том случае, если в них содержатся ощущения; чистыми же понятия бывают в том случае, если к ним не примешиваются никакие ощущения. Следовательно, чистое наглядное представление содержит в себе только форму, под которой что-либо наглядно представляется, а чистое понятие содержит в себе только форму мышления о предмете вообще. Только чистые наглядные представления или чистые понятия могут быть априорными [4].

Трансцендентальное учение о способности суждения состоит из двух главных частей: схематизме чистого рассудка, т. е. чувственном условии, без которого чистые понятия

рассудка не могут быть применены к делу и синтетических суждениях, которые при этих условиях вытекают a priori из чистых понятий рассудка и a priori лежат в основе всех остальных знаний [4; 18].

Чистый разум дает идею для понятия «трансцендентальный субъект» [4, с. 309, 312].

Первое, что должно быть дано для априорного познания всех предметов, есть многообразие чистого наглядного представления; второе – синтез этого многообразия посредством способности воображения; понятия, сообщающие единство этому чистому синтезу и состоящие исключительно в представлении этого необходимого синтетического единства, составляют третье условие для познания предмета и основываются на рассудке. Под синтезом в самом широком смысле слова понимается акт присоединения различных представлений друг к другу и понимания их многообразия в едином знании. Чистый синтез – это синтез, имеющий своим основанием априорное синтетическое единство; он дает чистое понятие рассудка.

Априорные синтетические суждения возможны в том случае, если мы относим формальные условия априорного наглядного представления, синтез способности воображения и необходимое единство его в трансцендентальной апперцепции к возможному опытному знанию вообще и признаем, что условия возможности опыта имеют объективное значение в априорном синтетическом суждении. При этом пространство и время суть условия наглядного представления; чувство представляет явления эмпирически в восприятии, способность воображения – в ассоциации (и воспроизведении), апперцепция – в эмпирическом сознании тождества этих воспроизведенных представлений с явлениями, благодаря которым они даны. Единство апперцепции в отношении к синтезу способности воображения есть рассудок; то же самое единство, поскольку оно относится к трансцендентальному синтезу способности воображения, есть чистый рассудок [4].

Когнитивная деятельность, практически применяющая трансцендентальное его в качестве принципа, удостоверяющего синтез, называется, согласно И. Канту, рассудком. В этом

понятии фиксируется достоверность синтеза как на аффективном, так и на когнитивном уровнях, так что именно в рассудке заключается вся полнота априорного синтеза. Вследствие этого рассудок, обладая способностью мыслить предмет в качестве трансцендентального объекта, иными словами, достоверного, а не просто истинного объекта, представляет собой трансцендентальный субъект [4].

Следовательно, в рассудке содержатся априорные знания, заключающие в себе необходимое единство чистого синтеза способности воображения в отношении к различным явлениям [4].

«Высший принцип всех синтетических суждений таков: всякий предмет подчинен необходимым условиям синтетического единства многообразия наглядного представления в возможном опыте» [4, с. 188].

Если у Канта трансцендентальный субъект – это высшее основоположение априорных синтетических суждений, то у Гегеля это уже высшее основоположение синтетических умозаключений, которые всегда априорны, а также их соритов. Таким образом, трансцендентальный субъект – это не некая абстракция от человеческой природы, а само движение дефиниционной спецификации к полной и окончательной индивидуальности, это деятельность по логической обработке всякого содержательного знания [18].

Ф. В. Й. Шеллинг в «Системе трансцендентального идеализма» (1800) рассматривал трансцендентального субъекта в качестве принципа природы [17].

Трансцендентальная деятельность рассудка (уровень априорных синтетических суждений) есть непосредственная когнитивная деятельность, поскольку все основоположения на этой ступени представляются имманентными и непосредственно относятся к самим явлениям. На более высокой ступени когнитивной деятельности – ступени разума (уровень синтетических умозаключений) – все основоположения уже несут в себе момент трансцендентности (эмпирическое применение таких принципов никогда не может быть адекватным их сути). Данное свойство объясняется тем, что «разум» – это способность выдвигать

особые основоположения, называемые принципами, или априорными синтетическими посылками умозаключения. Другими словами, это такие суждения, которые выходят за рамки возможного адекватного определения объема входящих туда понятий. Например, понятие «добро» [18, с. 31] (используемое исключительно в синтетических умозаключениях) не имеет логического объема (соответствующих созерцаний), по крайней мере объема, который однозначно указывал бы и исчерпывал содержание данного понятия. Синтетический характер такого знания заключается в том, что только совокупность мыслимых условий, актуализированных разумом, составляет синтетическую безусловность [18].

В решении проблемы синтетического а priori баденская школа неокантианства основывается на использовании «генерализирующего» [18, с. 45] и «индивидуализирующего» [18, с. 46] методов.

Генерализирующий метод отражает прогрессивное движение «сознания», отчужденного во вне-себя-бытие и не возвратившегося к себе обратно, он предполагает возможность непрерывного, не меняющего сути возвращения. Источник его – в стремлении разума фиксировать повторяющиеся явления и процессы, некоторые общие феномены, хотя ничто в мире на самом деле в точности не повторяется. Генерализация превращает объекты в экземпляры общего родового понятия. Эти экземпляры вполне взаимозаменяемы, причем без какого-либо ущерба содержанию общего понятия, несмотря на то что объекты сами по себе никогда не могут быть равными. По существу, его трансцендентальной основой является «дурная бесконечность» [18, с. 46], т. е. не имеющий конца прогресс опустевшего сознания. Следует отметить, что при генерализирующем познании чем более общим по объему будет понятие, тем слабее его связь с ценностью. Однозначная привязка к определенной ценности и высвечивает индивидуальность объекта в его понятийном отображении, полагая его значимость в некотором историческом горизонте [18].

Однако возможен и иной подход к пониманию действительности, а именно когда в

предмете выделяется нечто особенное, его отличительное качество. Такой вид образования понятий Г. Риккерт называет индивидуализирующим, который обладает, с позиции духа, позитивным характером, выступая надежным способом отделения «ценностей» от культурных объектов. Именно в этом методе Г. Риккерт видит сущность исторического познания. Следовательно, индивидуализирующий метод может быть назван «истинной бесконечностью» [18, с. 46], поскольку в нем отображается прогресс сознания, где устраняется разрыв между духовным бытием-у-себя и отчужденным в природу вне-себя-бытием и тем самым обнаруживаются ценности, или ступени сознания, каждый раз отменяющие своей априорной истиной «дурную бесконечность» [18, с. 46]. Соответственно, имеет место осмысленное движение синтетического сорита, т. е. цепочки последовательных выводов, завершающихся одним общим заключением [18].

Баденцы предлагают различать объективную «ценность» [18, с. 43] и субъективный акт отнесения к ценности, или «оценку» [18, с. 43]. «Оценка» – это конкретная демонстрация логической формы синтетического умозаключения для некоторого содержательного утверждения. «Ценность» – это синтетическое умозаключение как таковое» [18, с. 43–44]. «Проблема ценности есть проблема значимости ценности, и этот вопрос ни в коем случае не совпадает с вопросом о существовании акта оценки» [18, с. 44].

Особенность предложенного баденской школой неокантианства решения проблемы синтетического а priori заключается в том, что ценности мы находим в виде некоторой высшей инстанции, следовательно, вывести их априорно, не прибегая к опытной, исторической данности, никак нельзя. В процессе постоянного уяснения «нормального сознания» [1, с. 45] и его актуализации, причем обязательно темпоральной, как раз и обнаруживаются те ценностные контексты, которые непосредственно обуславливают проявление интереса трансцендентального субъекта [18, с. 46].

В качестве такого уяснения нормального сознания и его актуализации и выступило методическое сомнение, фундаментальным

результатом которого явилось открытие трансцендентального его.

Методическое сомнение связано с ответом на вопрос о том, существуют ли абсолютно достоверные аподиктические истины.

Уже древние греки отличали достоверное, аподиктическое знание (эпистеме) от мнения (докса). Эпистеме находит опору в объекте, а докса – в субъекте. Предполагается, что первое ценнее второго. Так как эпистеме – это нечто таинственное и труднодоступное, а докса – нечто распространенное, субъект чаще всего не может удержаться от соблазна принять собственные мнения за аподиктическую истину [10].

Аподиктические знания не выражают чьи-то мнения, а отражают истину и потому обладают некоей силой и властью, заставляющей всех, кто их понял и осознал, признать их. С ними невозможно не согласиться, ведь недаром они зовутся необходимыми и аподиктическими. При этом их принудительность имеет не только социально-психологический, но в основополагающем онтологический характер. Само их существование должно быть гарантией их безоговорочного признания [10].

У Секста Эмпирика в «Трех книгах Пирроновых положений» приводятся пятнадцать тропов (способов опровержения догматиков), из которых первые десять приписываются старшим скептикам, а оставшиеся пять – младшим.

Первые десять тропов посвящены в основном тому, чтобы показать, что опыт, непосредственно опирающийся на показания ощущений, никоим образом не способен дать достоверное, безошибочное знание. Аффективные ощущения не надежны по многим причинам. Первый троп говорит о том, что у разных живых существ одни и те же вещи вызывают неодинаковые представления. Это связано с тем, что у них по-разному устроены тела, по-разному устроены органы ощущений. Поэтому остается неясным, каковы вещи сами по себе. Ведь ниоткуда не следует, что именно человеческий способ восприятия дает адекватное представление о них. Второй троп обращает внимание на разницу между людьми. Все люди отличаются друг от друга, поэтому

у различных людей могут возникать различные представления об одних и тех же вещах. В третьем тропе говорится, что и ощущения у субъекта различаются между собой. Кроме того, разные ощущения могут противоречить друг другу. В этом случае непонятно, какое из них передает подлинную природу воспринимаемой вещи. В четвертом тропе отмечается, что субъект может по-разному воспринимать одну и ту же вещь в зависимости от того состояния и тех обстоятельств, в которых находится. Пятый троп говорит о зависимости от положения, расстояния и мест, из-за чего одни и те же предметы кажутся различными. Три следующих тропа заявляют о трудностях, возникающих потому, что все вещи в мире существуют совместно и в тесной связи друг с другом. Поэтому бывает трудно воспринять вещь как таковую и узнать, какова она по природе. Шестой троп сообщает о том, что бывает трудно воспринять вещь отдельно от примесей, которые в ней постоянно присутствуют. Седьмой троп уверяет, что нередко одно и то же вещество обладает различными свойствами в зависимости от того, в большом или в малом количестве оно наблюдается. Восьмой троп говорит об отношении к чему-нибудь; на основании его мы заключаем, что раз все существует по отношению к чему-нибудь, то мы удержимся говорить, каково оно обособленное и по своей природе. В девятом отмечено следующее: ошибки могут возникать из-за того, что мы придаем редко встречающимся вещам большее значение, чем тем, которые встречаются постоянно. В десятом тропе говорится о том, что наше восприятие чего бы то ни было определяется теми социальными условиями, в которых мы существуем. Оно зависит от обычаев, законов, верований, догматических положений и т. д. Поэтому мы не можем сказать, каковым является по природе подлежащее суждению, но только можем сказать, каковым является оно по отношению к данному поведению субъекта, к данному закону или обычаю [10].

Итак, по мнению скептиков, никакие базирующиеся на аффективных ощущениях положения не могут быть вполне достоверными. Нет доверия и разуму в том, что он может дать

аподиктическое знание. Этой теме посвящены тропы младших скептиков.

Первый троп: «Троп, вытекающий из разноречивости, тот, по которому мы познаем существование неразрешимого спора об обсуждаемой вещи и жизни, вследствие чего мы не можем выбрать или отвергнуть что-либо и приходим к воздержанию от суждения» [10, с. 30].

Второй троп: «Тропом удаления в бесконечность мы называем тот, при котором мы утверждаем, что все, приводимое в доказательство обсуждаемой вещи, требует другого доказательства, и то, в свою очередь, другого и так до бесконечности, так что мы, не зная, откуда начать обоснование, воздерживаемся от суждения. <...> В самом деле, мы будем доверять либо всем людям, либо некоторым; если всем, то мы будем как братья за невозможное, так и принимать противоположности; если же некоторым, то пусть нам скажут, с кем нам надо соглашаться. И таким образом, враждуя между собой без определенного решения, они снова приведут нас к воздержанию от суждения» [10, с. 15–16]. Третий троп: «Тропом „относительно чего“ называется тот, при котором подлежащая вещь кажется нам той или иной по отношению к судящему и созерцаемому вместе, но мы воздерживаемся от суждения, какова она по природе» [10, с. 30]. Четвертый троп: «Троп предположения есть тот, когда, избегая удаления в бесконечность, догматики исходят из чего-нибудь такого, чего они не обосновывают, но желают принять его просто и без доказательств только в силу уступки» [10, с. 15–16]. Пятый троп: «Троп взаимодоказуемости возникает тогда, когда должствующее служить подтверждением исследуемой вещи нуждается во взаимном от нее подкреплении, и тогда мы, не имея возможности взять ни одно из них для доказательства другого, воздерживаемся от суждения об обоих» [10, с. 15–16].

Таким образом, скептики пришли к выводу о том, что аподиктической истины не существует.

Путь в область аподиктического удалось проложить Декарту, который осуществил следующую процедуру сомнения: «С давних пор я заметил, что в вопросах нравственно-

сти иногда необходимо мнениям, заведомо сомнительным, следовать так, как если бы они были бесспорны. Но так как в это время я желал заняться исключительно разысканием истины, то считал, что должен поступить совсем наоборот, т. е. отбросить как безусловно ложное все, в чем мог вообразить малейший повод к сомнению, и посмотреть, не останется ли после этого в моих воззрениях чего-либо уже вполне несомненного. Таким образом, поскольку чувства нас иногда обманывают, я счел нужным допустить, что нет ни одной вещи, которая была бы такова, какой она нам представляется» [11, с. 61–64].

В итоге аподиктическую истину Декарт смог обнаружить только в имманентном опыте [9]. Кстати, Декарт рассматривает его как аподиктическое сущее, обнаруживаемое в процессе методического сомнения [12, с. 325].

Обратимся к рассмотрению процедуры сомнения Картезия. «Первое – никогда не принимать за истинное ничего, что я не признал бы таковым с очевидностью, т. е. тщательно избегать поспешности и предубеждения и включать в свои суждения только то, что представляется моему уму столь ясно и отчетливо, что никоим образом не сможет дать повод к сомнению. Второе – делить каждую из рассматриваемых мною трудностей на столько частей, сколько потребуется, чтобы лучше их разрешить. Третье – располагать свои мысли в определенном порядке, начиная с предметов простейших и легко познаваемых, и восходить мало-помалу, как по ступеням, до познания наиболее сложных, допуская существование порядка даже среди тех, которые в естественном ходе вещей не предшествуют друг другу. И последнее – делать всюду перечни настолько полные и обзоры столь всеохватывающие, чтобы быть уверенным, что ничего не пропущено» [11, с. 61–62].

В результате проведенной процедуры сомнения был сформулирован вывод о том, что несомненным является существование чистого, не связанного ни с чем материальным и телесным, сознания. Только в этом качестве его существует аподиктически; все остальное существует проблематически. Таким образом, Декарт по праву должен считаться

первооткрывателем чистого его, более того, предложенная им процедура сомнения позволила совершить переход из области доксы в область эпистеме [10].

Картезиов опыт универсального сомнения Э. Гуссерль решил заместить универсальным «эпохэ» [2, с. 73], иначе «методом введения в скобки» [2, с. 73]. При этом Э. Гуссерль не отрицает этот мир, не подвергает его существование сомнению, а совершает эпохэ, которое полностью закрывает то, что существует не аподиктично, а проблематично. Если «выключить» [3, с. 198] весь мир, включая и нас; если «заключить в скобки» [3, с. 198] весь объективный мир, то останется то, что Э. Гуссерль обозначает как «чистые переживания», „чистое сознание“ с его чистыми „коррелятами сознания“, а с другой стороны, с его „чистым Я“» [2, с. 74], то приходит осознание себя как «трансцендентального его» [2, с. 198]. Со стороны метода эта операция раскладывается на различные шаги «выключения» [2, с. 76], «введения в скобки» [2, с. 76], поэтому метод приобретает характер постепенно совершаемой трансцендентальной редукции.

Э. Гуссерль различает две направленности сознания: естественную, или трансцендентную, и феноменологическую, или трансцендентальную. Трансцендентная направленность наличествует у нас до того, как мы осуществили процедуру сомнения, а трансцендентальная направленность проявляется после осуществления таковой [3; 10].

Трансцендентальная редукция приводит к трансцендентальному субъекту, который только и обладает аподиктическим существованием и аподиктическим знанием [3, с. 28].

По Э. Гуссерлю, наше сознание как бы двухслойно: один слой – это сама направленность его актов, их интенция, а другой – это содержание данной направленности: объекты, на которые направлены акты сознания, т. е. чисто интенциональные объекты.

Трансцендентальное сознание, как и всякое сознание, представляет собой поток сменяющихся друг друга интенциональных актов, каждый из которых нацелен на какой-нибудь интенциональный объект. Отсюда следует, что, если трансцендентальный субъект существует аподиктически,

следовательно, аподиктически существуют и интенциональные объекты, поскольку они входят в него как его составная часть [3].

Все объекты, которые вынесены за скобки, возвращаются внутрь скобок, но уже не как объекты природы, а как объекты чисто интенциональные, как феномены. Э. Гуссерль подчеркивает, что, как природные, эти объекты по-прежнему даны лишь проблематически, но в качестве феноменов воспринимаются абсолютно аподиктически. Итак, заключается в скобки все, что становится проблематичным, т. е. все эмпирические данные о природе, включая психофизическую природу людей, их социум и историю, мое эмпирическое эго как принадлежащее этому миру, существование природных вещей и людей, мое тело, мою психику в той мере, в какой она входит в состав моей природной психофизической структуры, т. е. мой эмпирический субъект вместе со всей психической жизнью [3]. «Выключение обладает в одно и то же время свойством менять предначертанные знаки и все переоценивать, а вместе с этим все прошедшее переоценку вновь входит в сферу трансцендентального» [3, с. 158]. «Феномены и только они суть объекты, обладающие аподиктическим существованием» [3, с. 32].

Описывая основные структуры сознания, Э. Гуссерль называет направленность акта сознания на объект ноэзой [3, с. 23], а сам объект в том аспекте, в каком он дан в этом акте, – ноэмой [3, с. 23]. Как ноэма, так и ноэза состоят из нескольких частей, при этом между частями ноэмы и частями ноэзы имеется строгое соответствие. Центральной частью ноэмы является ее ядро, которое есть не что иное, как объект в той перспективе, в какой он взят в данном акте. Ядру ноэмы соответствуют в ноэзе те интуиции, при помощи которых объект дается, т. е. чувственное восприятие, воображение и усмотрение сущности. Ядро ноэмы окружено периферийными слоями. Соответствующие слои имеются и в ноэзе, например, слой суждения, слой желания, слой воли и т. д. Интенциональный объект как объект суждения, как объект желания, как объект воли и т. д. – это слои ноэмы, которые соответствуют интенциям сознания, входящим в ноэзу [3].

Следует отметить, что согласно интерпретации ценности, даваемой Э. Гуссерлем, ценности имеют интенциональную природу, являются коррелятом ценностного сознания, ценностной ноэмой и позволяют и субъективизировать ценности, если субъективизировано само сознание, но также дают возможность рассматривать ценности как нечто объективно-духовное при подчеркивании интересубъективной трансцендентальности сознания [15].

Следовательно, ценности суть феномены, они не трансцендентны, а имманентны сознанию и составляют часть трансцендентального сознания и, значит, существуют аподиктически.

Разграничение ценностей на трансцендентальные и материальные аналогично введенным И. Кантом понятиям «императив» [5, с. 111] и «максима» [4, с. 510], которые фиксируют такие формы знания, как аподиктически-всеобщее и антропологически-зависимое, существующее для представления ценностных феноменов различной природы [8].

Императивы – это формулы, выраженные через долженствование и этим показывающие отношение объективного закона разума к такой воле, которая по своему субъективному характеру не определяется этим с необходимостью. Императивы повелевают или гипотетически, или категорически. Гипотетические императивы представляют практическую необходимость возможного поступка как средства для какой-нибудь возможной или действительной цели. В первом случае он проблематически-практический, а во втором – ассертотически-практический принцип [5, с. 76–78]. Категорический императив, который признает поступок сам по себе безотносительно к какой-либо цели, объективно необходимым, имеет силу аподиктически-практического принципа. Это категорическое долженствование есть не что иное, как «априорное синтетическое положение» [5, с. 111]. Он априорен, поскольку его содержание всегда известно, и синтетичен, потому что выражает закон, имеющий характер предписания.

В качестве регулятивных принципов у И. Канта выступают максимы, под которыми он понимает «все субъективные основополо-

жения, происходящие не из свойств объекта, а из интереса разума в отношении к известному возможному совершенству познания объектов [4, с. 510]. Максимы имеют непосредственное отношение к выявлению механизмов включения ценностных моментов в регуляцию поведения и деятельности, потому что выполняют нормативную и целеполагающую функции. Сама же проблема ценностей предстает как система ценностных ориентаций субъекта, т. е. обнаруживается в сфере субъектно-объектных отношений [18, с. 102].

Г. Риккерт полагает, что смысл всякого познания состоит в признании связанной с ним ценности. Во всяком суждении признается ценность, так как она вневременна и независима от индивидуального содержания сознания. Характер безусловной необходимости суждению придает чувство, в нем утверждаемое. «Смысл всякого суждения состоит в признании связанной с ним ценности, и мы это выражаем тем, что обозначаем ее как необходимость долженствования. Она выступает по отношению к рассуждающему как императив, оправдание которого мы признаем в процессе суждения и который мы воспринимаем известным образом в нашей воле» [9, с. 87].

Мы «в долженствовании мыслим определенным образом и в невозможности мыслить иначе приобретаем уверенность, которая нам открывается непосредственно как транссубъективное, надындивидуальное повеление» [9, с. 116]. Долженствование должно быть направлено на мир ценностей, выступающий конечной, но вечно недостижимой целью нашего познания и практической деятельности. Под ценностью понимается некий объективный критерий по ту сторону всех возможных объектов и субъектов, в мире долженствования. Долженствование как таковое имеет в качестве субъекта не волю человека, а конституирующую ценности волю вообще [9].

Согласно В. Виндельбанду, в энергии, с которой субъект настаивает на том, что он признал за истинное, обнаруживается сила убеждения, что «в его сознании проявилось что-то, что должно быть обязательным для всех и от чего он не может отступить» [1, с. 44]. Повсюду, где эмпирическое сознание

открывает в себе эту идеальную необходимость общеобязательного, повсюду, где требуется демонстрация достоверности синтетического знания, оно «наталкивается на нормальное сознание, сущность которого для нас состоит в том, что мы убеждены, что оно должно быть в действительности совершенно независимо от его реального осуществления в естественно-необходимом развитии эмпирического сознания. Все логические, этические и эстетические оценки построены на убеждении, что есть такое нормальное сознание, до которого мы все должны возвыситься, если наши ценности заявляют притязание на необходимую общеобязательность: если это нормальное сознание не проявляется в нас, то оно должно проявиться» [1, с. 44–45].

«Нормальное сознание – это и есть трансцендентальный субъект» [18, с. 45].

«Законы этого “сознания вообще” – так обозначает И. Кант это понятие – суть уже не законы природы, осуществляющиеся при всяких обстоятельствах и принудительно властвующие над всеми отдельными фактами, а ценности, которые именно лишь должны быть обязательными и осуществление которых определяет эмпирический мир» [1, с. 45]. Никакой общеобязательный результат не был бы возможен, если бы не существовало формальной логической необходимости. Природу этой необходимости, которая сводится к «аксиоме последовательности» [1, с. 266], можно сформулировать следующим образом: раз какие-то ценности призваны истинными, то должны быть признаны истинными и все те связи и сочетания, которые вытекают из них на основании логики. Согласно «закону достаточного основания» мы должны высказываться проблематически во всех тех случаях, где нет достаточных оснований ни для утверждения, ни для отрицания [1, с. 266].

Структуру трансцендентального сознания определяют аподиктические формальные основы и аподиктические содержательные основы. Кроме них имеется и много других, не столь фундаментальных, аподиктических положений, описывающих структуру трансцендентального субъекта [10].

Аподиктическую формальную основу трансцендентального сознания определяют три принципа.

Первый принцип – «Я мыслю, следовательно, я существую» (Р. Декарт) [10, с. 340]. Это означает, что аподиктически я существую только в качестве чистого, т. е. трансцендентального, сознания, в качестве трансцендентального субъекта.

Трансцендентальное сознание – это логическая форма, определяющая направленность потока синтетических умозаключений, т. е. форма всякого интеллектуального опосредствования; это логическая форма синтетического сорита [18].

Второй принцип: «Принцип внутреннего сознания времени» (Э. Гуссерль) [10, с. 340]. Существование трансцендентального субъекта протекает в его внутреннем времени. Знание о наличии имманентного времени, в котором я существую, является аподиктическим: в существовании этого времени я усомниться не могу. В этом имманентном трансцендентальному субъекту времени постоянно сменяют друг друга разнообразные акты сознания.

Третий принцип: «Принцип интенциональности сознания» (Э. Гуссерль) [10, с. 340]. Мы уже рассматривали данное положение.

Аподиктические содержательные основы трансцендентального сознания включают константные аподиктические истины и индивидуальные константные аподиктические истины.

Однако, учитывая тот факт, что «ценностно-философская проблематика базируется в своей осуществимости прежде всего на том, что истина рассматривается как ценность» [16, с. 49], мы можем говорить о константных аподиктических ценностях и индивидуальных константных аподиктических ценностях.

Константные аподиктические ценности имеют отношение по преимуществу к базисным реалиям того, что Э. Гуссерль назвал «жизненным миром» [14, с. 148] – понятием, фиксирующим значимый для субъекта мир первоначальных допредикативных истин,

конструируемых в деятельности трансцендентальной субъективности [14].

Индивидуальные константные аподиктические ценности – это я сам в качестве чистого сознания. Я всегда здесь, всегда в своем настоящем, являюсь фоном для всего происходящего в моем внутреннем времени, но могу и выступить из фона, объективировавшись, появившись в моей «Теперь-точке» [10, с. 144] в виде особого рода интенционального объекта: изначальный всеобъемлющий трансцендентальный субъект. Всегда здесь я и в другой своей ипостаси – в качестве психофизической структуры. Моя психика всегда при мне так же, как мое тело, в каждый момент времени воспринимаемое как снаружи, так и изнутри. И в качестве члена человеческого социума я тоже всегда нахожусь в своем настоящем [10, с. 353–354].

Согласно Э. Гуссерлю, «Теперь-точка это то, что обладает для сознания темпоральным обрамлением, которое осуществляется в непрерывности схватываний памяти» [10, с. 144]. Однако если какой-то объект появился в Теперь-точке и сразу же исчез, то мы можем просто не понять, что это такое было. Область, в которой я осознаю то, что воспринимаю, называется «настоящим настоящим» [10, с. 147]. Настоящее настоящее содержит, во-первых, Теперь-точку, во-вторых, непосредственное прошлое, даваемое ретенцией, в-третьих, отдаленное прошлое, даваемое репродукцией, и, наконец, будущее, которое дается протенцией [10].

Содержание «настоящего настоящего» трансцендентального субъекта постоянно меняется: та ценность, что находится в Теперь-точке, переходит в область первичной памяти и затем постепенно вытесняется (в данном случае «вытеснение» близко «защите») [7, с. 121]). В Теперь-точке появляется новая ценность, не обязательно та, что ожидалась, которая затем тоже перемещается в область первичной памяти, а в Теперь-точке появляется новая ценность. Но что бы ни находилось в его настоящем, оно воспринимается им как несомненно там находящееся, как аподиктическая ценность. И таких апо-

диктических ценностей можно изготовить столько, сколько заблагорассудится выбрать для описания отдельных настоящих моментов [10]. Также следует отметить, что в настоящем настоящем имеются объекты, которые постоянно присутствуют в настоящем настоящем. К таким объектам относится прежде всего осознание собственного существования, основные логико-онтологические категории и законы, аподиктические ценности и многие индивидуальные объекты, которые являются реалиями жизненного мира трансцендентального субъекта [10].

Итак, мы можем сформулировать некоторые выводы.

Под аподиктической ценностью мы можем понимать синтетическое умозаключение как таковое; симбиоз механизмов силы и власти трансцендентального субъекта, вызывающий конструктивное развитие субъекта в случае безусловного подчинения этой ценности, и деструктивное развитие в случае отвержения этой ценности и/или от этой ценности посредством действия чувства вины (которое отчасти бессознательно), характеризующееся стремлением к самонаказанию.

Основные писанные и неписанные законы человеческого общества, которое существует со всей несомненностью, даны аподиктически. К этим законам относятся этнические единицы групповых норм (традиции, обычаи, обряды) и этносоциальные ценности [6; 10].

«Этносоциальная ценность – это эксплицитная или имплицитная значимость аффективных, поведенческих и когнитивных этнических символов, являющихся стандартами, на основании которых производится оценка этнофорами предметов и явлений. Эта оценка осуществляется с точки зрения того, что является должным в данной социальной общности, и на данной основе производится выбор типов, средств и целей поведения в соответствии с этническими единицами групповых норм» [6, с. 132].

В этом контексте этносоциальные ценности носят аподиктический характер и могут рассматриваться в качестве терминальных аподиктических ценностей. Этническую

специфику этносоциальным ценностям придают этнические единицы групповых норм, которые могут рассматриваться в качестве инструментальных аподиктических ценностей.

Кроме того, основываясь на теории М. Роккича, мы можем рассматривать категорические императивы в качестве терминальных ценностей, т. е. ценностей-целей, а гипотетические императивы в качестве инструментальных ценностей, т. е. ценностей-средств [6]. Максимумы можно рассматривать в качестве ценностных ориентаций.

Таким образом, трансцендентально-теоретическая проблематика ценности заключается в рассмотрении ценности как идеала, носителем которого выступает трансцендентальный субъект как высшее основоположение априорных синтетических суждений. Ценности – это надвременные, внеисторические нормы и принципы. Однозначная привязка к определенной ценности высвечивает индивидуальность объекта в его понятийном отображении, полагая его значимость в некотором историческом горизонте. Ценности имеют интенциональную природу, являются коррелятом ценностного сознания, ценностной нозмой и позволяют и субъективизировать ценности, если субъективизировано само сознание, но также дают возможность рассматривать ценности как нечто объективно-духовное при подчеркивании интересубъективной трансцендентальности сознания. Ценности суть феномены, они не трансцендентны, а имманентны сознанию и составляют часть трансцендентального сознания и, следовательно, существуют аподиктически. Обнаружение все новых и новых ценностей – это исследование, осуществляемое посредством нормального сознания, т. е. сознания, способного осуществить абсолютную оценку, построить или воспроизвести любой диалектический сорит, прояснить любую логическую форму синтетического умозаключения, раскрыть новые ценности. Нормальное сознание – это и есть трансцендентальный субъект, который только и обладает аподиктическими ценностями.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Виндельбанд В. Прелюдии. М.: Гиперборея; Кучково поле, 2007. 400 с.
2. Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. М.: Дом интеллектуальной книги, 1999. Т. 1. 336 с.
3. Гуссерль Э. Картезианские размышления. СПб.: Наука, 2006. 316 с.
4. Кант И. Критика чистого разума. М.: Наука, 1998. 655 с.
5. Кант И. Основы метафизики нравственности // Критика практического разума. СПб.: Наука, 1995. 528 с.
6. Кибизова Э. Э. Этносоциальные ценности поколений (проблема преемственности): монография. СПб.: СПГУТД, 2003. 146 с.
7. Лаплани Ж., Понталис Ж.-Б. Словарь по психоанализу. М.: Высш. шк., 1996. 623 с.
8. Микешина Л. А. Эпистемология ценностей. М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2007. 439 с.
9. Риккерт Г. Введение в трансцендентальную философию. Предмет познания // Философия жизни. К.: Ника-Центр, 1998. 558 с.
10. Слинин Я. А. Трансцендентальный субъект: феноменологическое исследование. СПб.: Наука, 2001. 528 с.
11. Слинин Я. А. Феноменология интересубъективности. СПб.: Наука, 2004. 356 с.
12. Современная философия: словарь и хрестоматия. Ростов-на-Дону: Феникс, 1995. 551 с.
13. Современный философский словарь / под ред. В. Е. Кемерова. М.; Бишкек; Екатеринбург: Одиссей, 1996. 608 с.
14. Социальная философия: словарь / под ред. В. Е. Кемерова, Т. Х. Керимова. М.: Академический проект; Екатеринбург: Деловая книга, 2006. 624 с.
15. Столович Л. Плюрализм в философии и философия плюрализма. Tallinn: Ingri, 2005. 336 с.
16. Хайдеггер М. Феноменология и трансцендентальная философия ценности. Киев: Cartel, 1996. 118 с.
17. Шеллинг Ф. В. Й. Идеи к философии природы как введение в изучение этой науки. СПб.: Наука, 1998.
18. Шуман А. Н. Трансцендентальная философия. Мн.: Экономпресс, 2002. 416 с.

REFERENCES

1. Vindel'band V. Preljudii. M.: Giperboreya; Kuchkovo pole, 2007. 400 s.
2. Gusserl' E. Idei k chistoy fenomenologii i fenomenologicheskoy filosofii. M.: Dom intellektual'noy knigi, 1999. T. 1. 336 s.
3. Gusserl' E. Kartezianskiye razmyshleniya. SPb.: Nauka, 2006. 316 s.
4. Kant I. Kritika chistogo razuma. M.: Nauka, 1998. 655 s.
5. Kant I. Osnovy metafiziki nravstvennosti // Kritika prakticheskogo razuma. SPb.: Nauka, 1995. 528 s.
6. Kibizova E. E. Etnosotsial'nye tsennosti pokoleniy (problema preyemstvennosti): Monografiya. SPb.: SPGUTD, 2003. 146 s.
7. Laplansh Zh., Pontalis Zh.-B. Slovar' po psikhoanalizu. M.: Vyssh. shk., 1996. 623 s.
8. Mikeshina L. A. Epistemologiya tsennostey. M.: Rossiyskaya politicheskaya entsiklopediya (ROSSPEN), 2007. 439 s.
9. Rikkert G. Vvedeniye v transtsendental'nyuyu filosofiyu. Predmet poznaniya // Filosofiya zhizni. K.: Nika-Tsentr, 1998. 558 s.
10. Slinin Ya. A. Transtsendental'ny sub'yekt: fenomenologicheskoye issledovaniye. SPb.: Nauka, 2001. 528 s.
11. Slinin Ya. A. Fenomenologiya intersub'yektivnosti. SPb.: Nauka, 2004. 356 s.
12. Sovremennaya filosofiya: slovar' i khrestomatiya. Rostov-na-Donu: Feniks, 1995. 551 s.
13. Sovremenny filosofskiy slovar' / pod red. V. E. Kemerova. M.; Bishkek; Yekaterinburg: Odissey, 1996. 608 s.
14. Sotsial'naya filosofiya: slovar' / pod red. V. E. Kemerova, T. Kh. Kerimova. M.: Akademicheskii proekt; Yekaterinburg: Delovaya kniga, 2006. 624 s.
15. Stolovich L. Plyuralizm v filosofii i filosofiya plyuralizma. Tallinn: Ingri, 2005. 336 s.
16. Khaydegger M. Fenomenologiya i transtsendental'naya filosofiya tsennosti. Kiyev: Cartel, 1996. 118 s.
17. Shelling F. V. Y. Idei k filosofii prirody kak vvedeniye v izucheniye etoy nauki. SPb.: Nauka, 1998.
18. Shuman A. N. Transtsendental'naya filosofiya. Mn.: Ekonompress, 2002. 416 s.