

УДК 1(091)+004

**В. Л. ПЕТРУШЕНКО**

*Прикарпатський інститут ім. М. Грушевського МАУП, м. Львів*

## ОНТОЛОГІЧНА ПРОЕКЦІЯ ПРИРОДИ ЦІННОСТЕЙ

Наукові праці МАУП, 2006, вип. 1(13), с. 111–116

*Проаналізовано онтологічні засади виникнення явища цінності. Доводиться, що за умов, коли людина не зливається з дійсністю, цінність постає як форма освоєння світу, форма накладання на дійсність того змісту, що пов'язаний із людською самоідентифікацією.*

Як тільки ми проголошуємо термін “цінності”, як відразу потрапляємо в осереддя чогось суто людського, такого, що виражає та проявляє сутнісні та екзистенціальні риси людини (і в цьому плані визначення цінностей через “значення чогось для людини” [8, 460] страждає якоюсь нежиттєвістю, початковою квалістю). Наскільки ми можемо судити, оцінювати дійсність, причому у майже фантастичних вимірах (наприклад, судити про цінність буття як такого), може лише людина; через це *здатність оцінювання можна вважати однією із сутнісних рис людини*. Значення цінностей для людини особливо рельєфно виявляється тоді, коли виникає ситуація їх втрати; прикладом може слугувати інтерв'ю із колишньою українською олімпійською чемпіонкою Оксаною Баюл, в якому вона сказала, що певний час не могла обрати виправданої лінії своєї поведінки внаслідок втрати шкали цінностей. У сучасній громадській та філософській думці проблема цінностей заявляє про себе досить відчутно: мало того, що вона із філософських, соціологічних та культурологічних текстів перейшла у сферу громадської думки, у засоби масової інформації та повсякденне спілкування, вона із певною періодичністю набуває загострення, маючи тенденцію на певний час поставати однією із центральних проблем в ос-

мисленні сучасних процесів життя людства (тут, знову таки, можна згадати численні дискусії щодо існування або неіснування загальнолюдських цінностей, що розгортались наприкінці перебудови та після розпаду СРСР).

Історично ця проблема виникла в межах з'ясування специфіки людського відношення до дійсності і набула перших своїх окреслень у сфері вивчення механізмів (логіки та методології) розумової діяльності [4, 74–77]. Неокантіанство надало цінностям нового статусу: представляти та характеризувати виразні особливості цілої сфери дійсності — сфери історії та культури [8]. Під впливом неокантіанства ця проблема потрапила в поле зору всіх філософських шкіл, течій, напрямів ХХ ст. та постала їх своєрідним тематичним перехрестям. Але, незважаючи на шалений потік літератури, присвяченої розгляду цінностей в тих чи інших аспектах (див. [1, 250]), і по-сьогодні важко сказати із достатнім ступенем ясності та зрозумілості, *що саме є цінності, як вони утворюються, з чого складаються, в якому відношенні перебувають до інших ментальних утворень*. За наявності певних спроб подати цінності в *онтологічному* окресленні (М. Гартман, Д. фон Гільдербранд, М. Хайдеггер), їх зв'язок із людським онтологічним статусом та способом

буття залишається досить туманним та невизначеним. Претендувати на те, щоб дати онтологію цінностей, навряд чи можливо та виправдано хоча б з огляду на те, що в нашому інформаційному просторі досі відсутні численні філософські праці, поза якими складно із належною ґрунтовністю судити про стан аксіологічної проблематики хоча б, наприклад, у ХХ ст. Тому мета цієї статті окреслюється скромніше: дати *онтологічну проекцію* розглядуваної проблеми, тобто показати, де, як, в яких підходах до цінностей або не уникнути онтологічних підходів, або доречно їх застосувати для того, щоб дещо прояснити ситуацію із суттєвими особливостями цього явища. Дещо перефразуючи, можна окреслити цю мету інакше: з'ясувати, *за яких умов та внаслідок дії яких чинників стає можливою сама подія цінностей в соціальному бутті*.

У лекціях 1919 року, присвячених проблематиці цінностей, М. Хайдеггер стверджував, що неокантіанство не спромоглося впоратись із тими завданнями, які воно претендувало вирішити для з'ясування природи та сутності цінностей: “Чи доведений Рікертот ціннісний характер істини? — А якщо він доведений, чи впливає із цього, що логіка постає вченням про цінності, а філософія — наукою про цінності? Рікерт не показав ані того, ані іншого, — він навіть жодного разу не розглянув проблему цінності” [10, 98–99]. Власне, навіть найважливіша теза неокантіанства щодо того, що сфера культури — це сфера цінностей, а філософія, як наука про дух, є наукою про цінності, — ця теза була поставлена під сумнів, наприклад, М. Гартманом. Саме М. Гартман намагався подати цінності як онтологічне явище, стверджуючи, що цінності існують незалежно від того, існує чи не існує процедура або дія оцінювання [2, 254–259]. Щоб зрозуміти цю тезу, треба враховувати те, що з позиції онтології, яку намагався розробити М. Гартман, існують різні шари буття, які пронизують одне одного. Ідеальне буття, що володіє максимумом визначеності та водночас мінімумом реальності, стає передумовою будь-чого визначеного, що відбувається і тільки й може відбутись у дійсності. Відповідно явище оцінювання не може відбутись як реальна процедура, якщо в ідеальному бутті не буде існувати тієї визначеності, яка приписується та може бути приписана цінності. Іншими словами, якщо у світі не утворюється і не може утворитись ситуація, що передбачає виникнення, існування та виявлення цінності, всі міркування на цей рахунок будуть безпідставними.

Продовжуючи онтологічну лінію у підході до цінностей, М. Хайдеггер ставив їх існування в залежність від екзистенціальної ситуації людського буття: цінність виникає й функціонує в тому просторі, який цей філософ називав взаємною “розімкненістю” людини і буття у відношенні одне до одного. Думаю, що в пошуках ясності щодо природи цінностей варто враховувати наведені судження обох визначних онтологів ХХ ст. (а до їх думки можна додати ще й міркування М. Шелера [11]). Тобто проблему цінностей варто ставити через з'ясування їх онтологічних коренів, а значить, в рамках ставлення людини до дійсності, бо тільки в такому разі є шанс окреслити цінність як деяку реальну подію.

Звернення до особливостей людського становища у світі породжує цілу низку підходів і концепцій, в яких цілком справедливо виводяться на перший план різні ракурси та прояви такого становища. Можна було б і загубитись в цих підходах, проте одне залишається безсумнівним: там, де ми маємо справу з людиною, ми стикаємося не з роботою генетичної програми та не з відсторонено-споглядальною діяльністю розуму, зовсім вільного від дійсності і калькуюючого предметний світ холодно та методично, а з істотою страждальною, пристрасною, зацікавленою. З останнім, тобто із яскраво *суб'єктивним* ставленням до дійсності, пов'язані цінності. Людський погляд на речі є досить дивним та синтетично насиченим [12, 6–9]: у нашому баченні водночас присутні і еталонні предметні виміри дійсності (коло, прямокутник, пряма лінія, зв'язок, причина та ін.), і її хроматична палітра (червоне, гладеньке та ін.), і людська участь у тому, що сприймається (“холодна” осінь, “тепле” сонце, “приємний” колір, “ніжний” вітер, “квітуче” дерево та ін.). Відрізати щось від цього спектра — значить звузити людину, а то й вийти за межі власне людського.

Кожен із зазначених аспектів сприйняття — предметна визначеність, чуттєва розмаїтість, суб'єктивна забарвленість — відіграє свою роль у тому, щоб посприяти нам бути людьми та сприймати світ через людський погляд. У цьому плані навряд чи можна вважати виправданим протиставлення означених складових нашого погляду одну одній: наприклад, розум — чуттям, універсальну предметність — суб'єктивності; спречання такого плану можуть у кращому разі мати характер експлікацій. Більше того, означені складові буквально пронизують одна одну так, що чіткі відмінності між ними починають видаватись умовними: людська чуттєвість, поєднана з універ-

сальною предметністю, також стає універсальною, тому людські чуття — і в значенні вищих чуттів, і в значенні відчуттів — поширюються практично на все. А суб'єктивність взагалі постає якимось необмеженим вмістилищем, оскільки на наш сьогоднішній погляд не існує того, чим людина не могла б зацікавитись і ввести у свій ментальний космос.

З іншого боку, як на цьому справедливо наполягав Е. Гуссерль, принцип усіх принципів полягає в тому, що все нам надане лише через очевидність бачення, у тому числі — й фізичного [3, 60]. Людська розумність, як відомо, також постає незорою та необмеженою будь-чим, оскільки вона за сутністю є актуальністю, тобто сукупністю актів, що можуть довільно змінювати свої характеристики і засвоювати такими актами будь-який зміст (Анаксагор). Проте ця “універсальна машина” працює з нульовою продуктивністю поза зв'язками із чуттєво наданим, а останнє завжди надано в людський спосіб.

Отже, в першому наближенні *цінність як децю принципово суб'єктивне окреслюється через предметну універсальність людської свідомості* (яка у зіставленні із суб'єктивним постає нейтральною предметністю) та *на тлі наданого як такого*, тобто на тлі того, з чим не можна не рахуватись та чого не можна переінакшити за бажанням. Звідси вже у першому наближенні цінності також носять незорийний характер: що саме, коли та як може набути значення цінностей, наперед та абстрактно визначити неможливо. Проте вони досить відчутно протистоять наданому як такому, що можна оцінювати по-різному, але від того воно не змінює характер своєї наданості. Те, що входить в поле зору людини, що можна оцінювати, саме по собі не є ні оцінкою, ні процедурою оцінювання. Тобто цінність та оцінювання онтологічно вкорінені у те, що виходить за їх межі і в певному сенсі постає нейтральним. Більше того, якби в нашому відношенні до дійсності все мало би лише один-єдиний модус представлення та виявлення (наприклад, модус суб'єктивності), ми б не мали змоги цей модус визначити, перебуваючи завжди в його осередді. Іншими словами, якби надане нам поставало завжди у статусі цінності і тільки цінністю, ми б нічого не знали про цінність. Тому цінність як форма представлення дійсності завжди постає відношенням, тобто чимось розподіленим між сторонами, що співвідносяться.

Чим можна пояснити ці досить своєрідні та виразні характеристики людського входження у контакти із дійсністю? Передусім тим, що люди-

на з її розумністю, чуттєвістю та суб'єктивністю *не зливається з дійсністю* і не постає її прямим продовженням. Більше того, ще еліністична філософія виявила надзвичайно важливий факт людського існування: між зовнішніми умовами та обставинами людського буття та змістом і станом людської духовності немає прямого причинно-наслідкового зв'язку. Тобто ми не можемо пояснювати певні людські інтелектуальні схильності та ментальні стани прямою дією зовнішніх чинників. Відома та досить універсальна схема поведінки тварин “стимул — реакція” відносно людини або взагалі не діє, або діє у таких змінених формах, що її дію можна назвати лише умовною [5, 25–35]. Це значить, що на ті ж самі чинники зовнішнього впливу різні люди можуть реагувати настільки по-різному, що за їхньою реакцією встановити чинник впливу буває неможливим. Або інший приклад: на певний чинник людина може не реагувати взагалі чи реагувати в різні рази зовсім інакше (аж до протилежного).

Децю іншими словами можна сказати, що між людиною та світом пролягає деяка *дистанція*, що віддаляє, відокремлює людину від світу. Завдяки такій дистанції людина здатна вступити у діалог із дійсністю, постати своєрідним полюсом буття, а не просто його елементом. Саме завдяки такій дистанції людський інтелект не прив'язаний ні до якого конкретного змісту жорстко та однозначно; у певному сенсі за своїми можливостями він дорівнює можливостям “макросвіту”. Ця ситуація має також свій зворотний бік: відірваність людини від світової цілісності породжує відомі ситуації “закинутості” людини у світ, її самотності, невизначеності. Така ситуація на чуттєвому рівні переживається як ситуація знедоленості та відчуження. Проте людська невизначеність та недетермінованість є до певної міри умовними. Кожна людина має цілком реальні характеристики, надані їй її природними якостями, психічними та інтелектуальними завдатками. Драма людського буття розгортається як взаємне примірювання людської екзистенції та світового цілого, в якому виявляються, виходять на поверхню як людські, так і природні приховані властивості. Цей процес у певному сенсі постає водночас і як процес ідентифікації того світу, в якому перебуває людина (сьогодні ця ідентифікація відбувається в масштабах галактик), так і людської самоідентифікації, оскільки ні дійсність у природному плані, ні дійсність у суб'єктивному плані не надана людському еству в адекватній формі. Людина впродовж усьо-

го свого життя перебуває у пошуках визначення себе і світу.

З одного боку, світ нав'язує людині свої характеристики, властивості, закони, окреслення, а з іншого — людина, як казав М. Хайдеггер, накидає на світ свої властивості та характеристики. Нав'язування властивостей світу людському пошуку відбувається у пізнанні, а накидання людських властивостей на світ — у різних формах суб'єктивного перетворення (освоєння) дійсності, в тому числі і в формі цінності. Ясно, що цей подвійний рух передбачає і злиття дій з двох боків, і їх певне протистояння. *Момент злиття як раз і є характерним для цінностей*. Це значить, по-перше, що цінності в будь-якому випадку передбачають існування особливого типу відношення, а саме *діалогічного відношення між буттям та мислячою істотою*. По-друге, цінності передбачають не просто виявлення певних зацікавлень людини, а таких зацікавлень, що пов'язані з *людською самоідентифікацією*. По-третє, цінності фіксують прагнення людиною повноти за умов відторгнення від світового цілого, або ж цінності — *це є форма надолуження повноти за умов відчуження, відпадиння, неповноти*. По-четверте, цінності так чи інакше постають виявленням того відбитку, який людина накладає на світ (через ототожнення з тим, від чого вона відчужена).

Внаслідок такого окреслення цінностей вони можливі лише в діалозі не лише людини зі світом, а й в діалозі різних екзистенціалів людини: цінності протистоять предметному знанню (хоча Х. Патнем вдало демонстрував наявність у будь-якому знанні аксіологічного елемента [7, 180–181]), а тому й перебувають з ним в діалозі. Це значить, що ціннісну орієнтацію людини не можна змінити або закласти на основі лише когнітивних чинників, проте це означає також те, що про цінності можна сперечатись, їх можна обґрунтовувати, впорядковувати, класифікувати та ін. Далі цінності перебувають у діалозі із тим, що цінність постає як надане людині в полі її зору, в полі її наочності або чуттєвого споглядання. Чому небо є синім, трава — зеленою, гори — рудими, щось — солодким, а щось — гірким, щось твердим? Людський відбиток, який надзвичайно тяжко відшарувати від всього того, з чим вона має справу, певною мірою тісниться та коригується імперативною впертістю та нав'язливістю наочно наданого; дійсність ніби промовляє людині: все є таким, яким воно є, й напевне, інакшим воно бути не може. Звідси впливає прагнення очистити дійсність від люд-

ських зацікавлень — будь-то в науці, будь-то у філософських міркуваннях, заклик сприймати світ таким, яким він є, не марити, не вимагати від нього чогось “людського, занадто людського”.

Ф. Ніцше писав: “Людина, як вона повинна бути, — це звучить для нас настільки ж безглуздо, як “дерево, як воно повинно бути” [6, 141]. Це міркування в афористичній формі виражає ставлення Ф. Ніцше до явища цінностей; він стверджував: “В оцінках знаходять своє вираження умови збереження та зростання. Всі наші пізнавальні органи і чуття розвинулись лише стосовно умов збереження та зростання... “Істинний світ та світ, що видається” — цю антитезу я звожу до відношення цінності. Ми подали проекцію умов нашого збереження як предикати суцього взагалі. Із того, що ми повинні мати сталою нашу віру, щоб чогось досягти, ми зробили висновок, що “істинний світ” не може бути мінливим та плинним, але лише суцим” [6, 233]. Цим міркуванням Ф. Ніцше варто протиставити запитання: якщо справді “всі наші пізнавальні органи і чуття розвинулись лише стосовно умов збереження та зростання”, то ми ніколи не змогли б вийти за їх межі, а значить, не змогли б їх експлікувати як такі. У даному разі на поверхню виходить такий парадокс: якщо все є таким, як стверджує філософ Ф. Ніцше, то ці його твердження аж ніяк не можуть претендувати на статус безумовно правильних, оскільки й вони виражають його особливі умови виживання, а тому не можуть мати загального значення. Сама наша здатність вести мову про цінності засвідчує, що ми маємо ще й такі інтелектуальні утворення, які відрізняються від цінностей, і відрізняються якісно.

“Цінність є повнота”, — стверджує Г. Ріккерт [8, 462]. Яка саме повнота? — Та, якої прагне людина у пізнанні. Проте, як засвідчують епістемологічні студії від часів І. Канта, повнота притаманна внутрішнім механізмам інтелектуальної діяльності. Якщо ототожнити цінність із повнотою, тоді цінність буде дорівнювати буттю як такому, яке постає умовою та горизонтом будь-яких предметних визначень свідомості. В такому занадто розширеному тлумаченні цінності взагалі б втратили будь-яку визначеність, і тоді залишилася б одна-єдина універсальна цінність — буття. Але цінності все ж є достатньо визначеними; вони не лишаються у статусі лише горизонту інтелектуальних дій, а набувають цілком конкретного змісту та форм виявлення. Тому *цінність є не просто повнота, а прагнення повноти за умов відпадиння від світового цілого задля вирішення проблем люд-*

ської самоідентифікації. “Цінність є там, де є прагнення блага”, — стверджує Х. Патнем [7, 162]. Тут, напевне, можна тезу обернути: благо є там, де є цінність, а цінність є момент тотожності у перехрещенні процесів ідентифікації світу суцього та людської самоідентифікації.

Людина вступає у діалог зі світом, постає в цьому діалозі істотою, здатною освоювати світ універсально. Проте в реальних виявленнях вона цілком конкретна, тілесно та дієво обмежена, а тому в ототожненнях та ідентифікаціях, що постають умовами виявлення та функціонування цінностей, відбувається також досить конкретне накидання цілком конкретних людських якостей та властивостей на світ. Звідси цінності, хоча вони й виникають на території універсальності, потенційної безмежності, мають конкретний зміст, а тому постають через кордони, кількість, ієрархію, певне впорядкування. І якщо ми розглядаємо саме такі їх характеристики, нам не уникнути питання про зв'язок цінностей із соціальністю.

До явища соціальності можна ставитись по-різному; у співставленні соціальності із людською індивідуальністю може виникати негативне до неї ставлення (соціальність регламентує людину, трансформує її природні якості та завдатки, вводить людину у ситуацію боротьби із собою подібними), але також і позитивне (лише через соціалізацію людина стає людиною, набуває позаіндивідуальних прагнень та потреб, отримує можливості для своїх творчих проявів та самоідентифікацій). Але навряд чи можна заперечувати тут досить очевидні факти: лише соціальність виявляє та виводить у поле споглядання та демонстрування ті якості, що приховані у природному — як у тому, що знаходиться поза людиною, так і в природному в самій людині. Соціальність постає такою сферою реальності, спосіб впорядкування та функціонування якої передбачає особливі спрямування її процесів (доцільність), їх унормування, а також особливий тип однорідності (наприклад, однорідність навчання, технологічних операцій та ін.). Відносно людини соціальний порядок постає справді чимось зовнішнім, інколи навіть ворожим. Соціальна однорідність (наприклад, рівність усіх перед законом) постає для людини, особливо творчих схильностей, явищем із неприпустимим ступенем стереотипності, чимось таким, що знеособлює людину, позбавляє її самотності та неповторності. Причому досить часто не враховується те, що неповторність може виявити себе лише на тлі та через однорідне, вже не раз повторюване. Фактично соціальність створює для людини той простір, який є простором її саме

людських здійснень. Проте парадоксальність цього простору полягає в тому, що він, створюючи певні “коридори” руху, залишає відкритим питання про те, хто саме та з якими наочно наданими формами виявлення буде рухатись цими створеними “коридорами”.

Означена парадоксальність соціального проявляє себе і в певній парадоксальності цінностей в їх соціальному окресленні: людська самоідентифікація неможлива поза людським діалогом, поза спілкуванням, комунікацією, взаємним обміном “людськістю”, проте цей самий момент передбачає (як було вже продемонстровано) й певне відчуження, протистояння людини і соціальності, людини та іншої людини (в межах соціального відношення). Звідси набувають певного висвітлення відомі факти: рідні люди раптом виявляються конкурентами або й ворогами у сфері соціальних стосунків, а інша людина (будь-яка інша людина, тобто — Інший) раптом постає для мене перешкодою (згадаймо тут вислів Ж.-П. Сартра “пекло — це інші” [9, 111]). І все ж саме в соціальному відношенні цінності стають саме цінностями, оскільки саме в межах соціального виникає та стверджується відношення як таке; у цьому сенсі цінності постають соціальною формою засвоєння того змісту, який набуває або може набути людського вимірювання. Якщо вже “дотиснути” ситуацію до завершення, треба сказати: оскільки цінності передбачають єдність ідентифікації та відчуження, то в соціальному просторі вони самі також зазнають відчуження в подвійному сенсі:

а) певні людські цінності протистоять одні одним;

б) я як людина не маю відношення ні до яких конкретних цінностей (ніколи з ними не зливаюсь), а вони відповідно не мають прямого відношення до моєї людської сутності. У цьому сенсі реальна жива людина завжди перебуває поза будь-якими цінностями, тобто постає безцінною (як умова цінності, суб'єкт цінності, але не сама цінність чи всі цінності разом узяті).



## Література

1. Вальверде К. Философская антропология. — М.: Христианская Россия, 2000. — 412 с.
2. Гартман Н. Систематическая философия в собственном изложении // Фауст и Заратустра. — СПб.: Азбука, 2001. — С. 207–272.
3. Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. — Т. 1. — М.: Дом интеллект. книги, 1999. — 336 с.



4. **Кант И.** Критика способности суждения. — М.: Искусство, 1994. — 367 с.
5. **Миллер Дж., Галантер Е., Прибрам К.** Программы и структуры поведения. — М., 2000. — 228 с.
6. **Ницше Ф.** Воля к власти: Опыт переоценки всех ценностей. — М.: REFL-book, 1994.
7. **Патнэм Х.** Разум, истина и история. — М.: Праксис, 2002. — 296 с.
8. **Риккерт Г.** Ценность и действительность // Г. Риккерт. Философия жизни. — К.: Ника-Центр, 1998. — С. 458–467.
9. **Сартр Ж.-П.** Философские пьесы. — М.: Канон, 1996. — 384 с.
10. **Хайдеггер М.** Феноменология и трансцендентальная философия ценности. — К.: Cartel, 1996. — 117 с.
11. **Шелер М.** Формализм в этике и материальная этика ценностей // М. Шелер. Избранные произведения. — М.: Гнозис, 1994. — С. 259–337.
12. **Шюц А.** Избранное: Мир, светящийся смыслом. — М.: РОССПЭН, 2004. — 1056 с.

*In the article is analysed ontological ultimate principles of the appearance of value phenomenon. It is argued, that in situation when person do not unite with reality, value is the form of mastering of the world, form of synthesis of reality and certain contents which is connected with person's self-identification.*

**Надійшла 28 лютого 2006 р.**