

культурологов, психологов), так и массового читателя и что этому во многом будет способствовать знакомство с рецензируемой книгой.

И.Н. Сиземская

Сиземская Ирина Николаевна – Институт философии РАН, Москва, 109240, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1.

Доктор философских наук, главный научный сотрудник Института философии РАН, Москва. sizemskaya@mail.ru

Sizemskaya Irina N. – Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences, 12/1, Goncharnaya str., Moscow, 109240, Russian Federation.

DSc in Philosophy, Chief researcher in Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences.

DOI: 10.21146/0042-8744-2020-4-215-218

С.Е. Ячин. Критика аксиологического разума. М.: ИНФРА-М, 2018. 137 с.

Эта книга находится в ряду большого числа современных философских «Критик» (в начале работы автор указывает на некоторые из них): того ряда, начало которому было положено тремя великими «Критиками» И. Канта. Согласно этому основоположнику критической философии, занять критическую позицию означает установить границы, в рамках которых некоторая человеческая способность является действительной и за пределами которой она утрачивают свое значение или силу. В этом смысле задача критического философского исследования ценностей состояла для автора не в том, чтобы отвергнуть право человека оценивать и утверждать свои ценности, но в том, чтобы решить вопрос о границах аксиологической рациональности (как способа обоснования такого права).

Свою критическую аргументацию автор строит на необходимости двух категориальных различениях: блага и ценности, с одной стороны, и смысла и ценности – с другой. Автор отмечает, что сами сторонники универсальной аксиологии не могут не замечать сущностного различия внутри самой категории ценности. В первом случае имеет место различие «объективных» и «субъективных» ценностей (как его обозначают сторонники универсальной аксиологии), а во втором – различие между нейтральным значением (смыслом) символических систем культуры (такой системой, к примеру, является естественный человеческий язык) и системой ценностей данной культуры.

Существенным моментом работы является обращение к опыту античной и средневековой мысли. В эпоху античности, а затем и в христианстве Благо мыслилось как то, что существует само по себе, как то, «что дает жизнь». Соответственно такое Благо следовало принципиально отличать от того, что это «считают за благо». Автор показывает, как это различие представлено в античном и в средневековом понимании (см. с. 24–27). Это понимание радикально изменилось вместе со становлением позиции субъекта в новоевропейской философии, и то, что люди считали за благо, стало покрывать идею блага как «сущего», а прежнее различие Блага и ценности превратилось во внут-

реннее дело различения «объективных» и «субъективных» ценностей (см. с. 37–42). С.Е. Ячин подчеркивает, что в последнем утрачивается акцент на том моменте, что логика отношения человека к «естественным благам жизни» и к субъективным значениям (ценностям), которые он придает этим благам, имеет принципиально разный характер. Различение ценностей внутри субъект-объектного отношения скрывает это различие и приводит к тому, что сторонник идей универсальной аксиологии становится по факту идеологом продвижения некоторых субъективных значений сущего.

В каких границах можно оправдать право на выбор аксиологического подхода так, чтобы определить действительное значение теории ценностей и определить, когда это право «превращается в симуляцию действительного положения вещей» (с. 5)? В рамках такой критической установки автор нацеливает на два направления мысли. Первое – на прояснение обстоятельств, которые поставили человека в позицию субъективной оценки сущего, то есть человек стал все осмысливать в категориях ценности. Второе – на понимание причины, по которой мыслители прошлых эпох не полагали человеческое бытие в категориях ценности и не создавали «онтологий ценности». Инструментом решения поставленных задач является аналитика философии ценности через классический вопрос о Благе, в котором автор видит ключ к пониманию генезиса философии к идее ценности.

Различение Блага и Ценности обосновывается как различие того, что «дает нам жизнь» (Благо) и того, что «мы сами выбираем» (Ценности) (см. с. 8). Автор стоит на позиции, что понятия Блага и Ценности различаются. К Благу человек стремится, как к чему-то предданному, а ценности складываются, формируются самим субъектом. Идея Блага как того, что подлинно существует, зародилась до возникновения идеи и понятия Ценности именно потому, что отвечала изначальному стремлению философии постигнуть всеобъемлющее сущее, которое исторически обозначалось как Истина-Благо, Единое-Благо, Бог-Благо. Процесс формирования Ценности отличается по своей логике

от стремления человека к Благу, и именно в этом автор и увидел условие не просто для появления идеи и понятия ценности. Проблема современной теории ценностей не в самом факте ее существования, а в том, что изначально, как только в дискурсе возникла аксиологическая тематика, был упущен момент в обозначении смыслового различия понятия Блага и Ценности. Именно вопрос о неразличении Блага и Ценности является в книге центральным местом критики аксиологии в том виде, в каком она сложилась на данное время.

Исторический корень проблемы неразличения Блага и Ценности видится автором в том, что аксиологическая рациональность изначально не различала благо как существующее само по себе и благо, как существующее для субъекта. Эта ситуация длительное время существовала на затаенном «латентном» уровне, но из-за этого понятие ценности как обозначения идеи субъективного блага, считает автор, получила «эффект в виде всемерного разрастания человеческого своеволия» (с. 14). Человек, который в результате прогресса в осознании свободы стал рамкой «рассмотрения того, что есть благо само по себе» (с. 15). Негативный эффект – появление второй телеологии, телеологии культуры, то есть части бытия, которая разрастается до телеологии всеобщего блага.

Когда благодаря промышленной революции XVIII в. стало возможным массовое производство вещей, в новой науке – экономике – стал использоваться концепт «благо». И в этом десакрализованном значении как чего-то «произведенного» понятие блага вошло в словарь аксиологов: «Теперь даже естественные блага жизни... обретают вид субъективно полагаемых ценностей, становится предметом некоего квази-выбора» (с. 18–19) От христианского мировоззрения осталась идея, что Человек есть особое сущее, наделенное способностями разума, свободы и творчества. Но при этом содержанием применения этих способностей стали так называемые «экономические» стороны жизни человека. Отсутствие этого различия чревато «моральными последствиями», а именно моральным релятивизмом.

Неразличение Блага и Ценности автор объясняет, прямо апеллируя к Канту, говоря, что, хотя Кант не создал теории ценностей, он выявил стремление субъекта к свободному выбору.

Человеку присуща свобода, в классическом понимании как «внутренняя необходимость» (Б. Спиноза), когда «предметом заботы» становится забота, чтобы «проявить себя как свободное существо». Но когда «свобода выбора» становится самоцелью, тогда и можно говорить о зарождении так называемой «аксиологической рациональности», то есть когда человек, используя рациональную аргументацию как способ самооправдания любой прихоти, начинает

подводить под свободу выбора все, не руководствуясь при этом максимой всеобщего Блага, а лишь понятием блага как того, что лишь соответствует его натуре.

Аксиологическая рациональность, деструкцию которой осуществляет С.Е. Ячин, по его словам, есть рациональность, которая «позволяет человеку думать, что он обладает свободой выбора ценностей, там, где он сущностно определен своей природой» (с. 32). Теория ценностей лишь формализует эту рациональность, и вместо того, чтобы ее направлять в конструктивное русло, легализует принцип мнимого выбора. Отсутствие критического разбора ложных и подлинных ценностей, апелляция к субъекту как к критерию выбора приводит к ложной конструкции теории ценностей, в которой выбор субъекта есть благо само по себе. Тем самым, по мнению автора, то, что называется теорией ценностей, не учитывает опыт современной философской мысли. Весь современный философский дискурс (в рамках таких понятий, как экзистенция, жизненный мир, желание, язык и др.) указывает: субъект на самом деле не выбирает, а становится игрушкой своих скрытых даже от него самого импульсов. Аксиология, защищая без критического разбора любой выбор субъекта, оформляет это понятием ценности. Апеллируя к этому понятию, субъект, будучи воспитан в духе идей современной аксиологии через средства социальной коммуникации, предоставляемые его культурой, мнимо реализует себя как свободное существо, будучи уверен в правомерности выбирать, что угодно.

Автор предлагает видеть в аксиологической рациональности не нечто экзистенциальное, то есть необходимое неизбежное для личности, а культурно-историческое явление, то есть обусловленное не природой человека вообще, а определенным временем и пространством, где возникает специфическая форма человеческой общности, для которой актуальны такие человеческие свойства, как личностная активность и индивидуальное своеобразие. Такой тип общности, согласно автору, есть общество рыночной экономики, когда множество индивидуальных целей сходятся в некое подобие одной цели – к материальной наживе. Аксиологическая теория есть рационализированная объективация «рыночного общества», не возвышающаяся над ним, не критически осмысливающая его, а, наоборот, усиливающая. Поэтому у аксиологической теории есть ответственность за закрепление гипертрофированного раздувания ценностей в сфере массового сознания (см. с. 53).

Аксиологическая рациональность закрепились в массовом сознании, сделавшись основой ментального комплекса современного человека, понятийно оформляя независимость телеологии личности от трансцендентной телеологии (Бога) и победу культуры как сферы искусственного

существования над природой (натурой). В результате, пишет С.Е. Ячин, творческий акт, который генерирует культурное бытие, направлен на производство вещей, и любая новизна не критично воспринимается «как высшее благо жизни» (см. с. 58–59).

По словам автора, «к очередной непоследовательности аксиологов следует отнести попытку исключить познание Истины из системы ценностей» (с. 54). Непоследовательность видится автору в том, что когда сторонники аксиологической рациональности говорят о ценностях, то представляют ценности одновременно и в качестве духовных целей, и в качестве идеальных моделей вещей. Указывая на эту логическую нестыковку, автор утверждает, что теория ценностей «утрачивает свою репрезентативную силу», поскольку здесь наблюдается эклектическое совмещение двух исторически противоположных дискурсов – идеалистического и материалистического.

К внутреннему противоречию универсальной аксиологии автор относит стремление заменить фундаментальное онтологическое отношение «Блага» с «сущего» на сопоставление «ценностей» с «ценностями». В результате, получается, что ценностями становятся элементарные формы жизни, то есть те нормы поведения, которые человек выбирает просто потому, что они связаны с условиями личной безопасности и комфорта. Но из этого возникает проблема обоснования свободы через ценности, поскольку в понятии свободы заключается идея ориентация на то, что прямо к жизненной необходимости не относится.

Более продуктивное объяснение возникновения ценностей видится не в стремлении к выбору как таковому. Автор актуализирует для подкрепления своей мысли идею «дарения», которое понятийно оформилось в социальной (культурной) антропологии. С.Е. Ячин не предлагает отказываться от аксиологической рациональности, но предлагает ее уравновесить рациональностью дара. Из дара как практического явления культуры автор предлагает вывести принцип бытия культуры, ссылаясь на мнение социологов и психологов, которые, проблематизируя феномен дара в контексте своих наук, формируют тенденцию, по словам автора, рассматривать дар как этическую альтернативу экономике присвоения (базису существования культуры ценностей). Концепт дара должен, по мнению автора, придать весомость аксиологической эпистемологии культуры: дар, так же как и ценности, имеет «экономическое происхождение», восходящее к древней форме «дарообмена» между группами первобытного общества. Но при этом в даре наряду с потребительской целесообразностью заложен этический принцип, «потому что появляются экономические блага, которые нельзя присвоить в том же смысле,

в котором вы становитесь собственником вещей», поскольку их происхождение обусловлено мотивом чистого незаинтересованного блага. В качестве примера такого дара автор приводит «знание» (см. с. 71–79).

Но ограничение логики ценностей логикой дара недостаточно. С.Е. Ячин выражает сомнение, что логика дара обезопасит от «овеществления» культурное бытие. И в стремлении предложить альтернативную эпистемологию культуры автор идет дальше. По его мнению, архетипически дарение исходит из идеи религиозной жертвенности как подлинный путь к Богу – источнику благодати. Но автор отмечает, что в силу историко-культурных особенностей современности развернуть аксиологию в сторону прежних богословских установок невозможно: «Былое эпохальное понимание Бога и бытия как блага не просто чрезвычайно далеко от понимания ценности в сознании нашего современника», но прямо противоположно по своему смыслу» (с. 7). Идея Блага – есть идея всеобщего единства. Но исторические события, которые содержательно наполнили эту идею фактами тоталитаризма, геноцида, религиозного и национального шовинизма, привели к тому, что вера в идею Блага подорвана, дискредитирована (см. с. 86). Автор предлагает свой вариант решения поставленной им проблемы: создания модели теории ценностей, в которой ценности можно было бы мыслить одновременно в эпистемах двух телеологий: всеобщей и личностной.

В качестве некоей диалектической формы, в которой могут быть актуализированы, но при этом преобразены идеи всеобщего Блага и личного выбора, и тем самым сосуществовать в качестве более приемлемой аксиологии, автор предлагает заместить идею Блага идеей Смысла. Импульс к переходу от идеи ценности к идее Смысла как основы философии культуры, по словам автора, задан М. Хайдеггером, который в рамках онтологической герменевтики (подхода, определенного самим М. Хайдеггером) вводит в систему рассуждений, в качестве основы построения новой онтологии, понятие Смысла. Автор, разделяя данную позицию, стремится реализовать подход Хайдеггера применительно к решению вопроса о ценностях. Как понятие Смысла в фундаментальной онтологии М. Хайдеггера во многом содержит черты идеи Блага, как то: «присутствие единого во многом», «механизм связывания множественности», «отношение причастности» (см. с. 87). Но в отличие от идеи Блага идея Смысла «целиком ничего не предписывает». Далее, в качестве положительного момента употребления понятия Смысла обосновывается связь с понятием языка, что в итоге должно замыкать в некую трансцендентальную целостность телеологию всеобщего и личного в «мир отношений». Смысловой порядок мира предпочтительнее, нежели ценностный,

поэтому аксиологический подход должен быть вписан в философию Смысла как фундаментальную основу теории ценностей (см. с. 88).

В качестве дополнительного аргумента в пользу рассмотрения ценностей как проявления Смысла С.Е. Ячин отталкивается от известного различия знака и значения и пытается по-гегелевски обосновать связь ценности и смысла как различия, возникающего внутри смысла, когда смысл расщепляется и возникает негативный продукт его расщепления – ценность (см. с. 89). Благодаря принятию этого различия, считает автор, можно объяснить ситуацию «кризиса культуры». Объяснение таково: кризис – это состояние, когда ценности есть, но их смысл утрачен, и культура, когда она теряет свое смысловое основание, распадается во множественность ценностей, по причине того, что в ценностях утрачивается принцип связывания.

С.Е. Ячин оспаривает у сторонников теории универсальной онтологии отождествление ценностей с духовными целями, полагая, что это противоречит логике мышления. Автор дал содержательное представление того, что он полагает «логикой мышления». В рамках данного представления у мышления две логики – субъект-объектная (предметное мышление) и логика экзистенции (духовно ориентированное мышление личности). Логика экзистенциального мышления видится автором в полагании Смысла в человеческом существовании, не привязанного к предметам этого мира (см. с. 90–91). Именно такой подход соответствует тому, что в контексте рассуждений автора называется современной философией: «...проблема ценностей не занимает важного и тем более – центрального места в основных течениях современной философии при обосновании природы человеческого и культурного бытия» (с. 100). Жесткое суждение о несоответствии универсальной аксиологии современной философии основывается на утвер-

ждении автора о невнимании «универсальных философов» к проблеме ценностей.

С.Е. Ячин в своей книге представил структурный и функциональный анализ аксиологии – значимого идейного течения современной философии. Оценочная позиция автора в отношении теории ценностей состоит в тезисе: на современном этапе аксиология не содержит инструментов для критики некоторых практик современной социальной реальности, так как внутри аксиологии нет критерия различия ценностей и нет рациональных способов давать качественную оценку ценностям. Автор оставляет аксиологическим исследованиям определенное научное значение, но не в качестве философской системы, а только как эмпирическое составляющее антропологических, социологических, культурологических исследований.

Первое представление основных идей автора книги изложено в статье Ячин С.Е. Критика аксиологического разума // Вопросы философии. 2017. № 8. С. 54–68.

С.Ю. Пчелкина (Владивосток)

Пчелкина Светлана Юрьевна – Дальневосточный федеральный университет, Приморский край, Владивосток, остров Русский, полуостров Саперный, 690922, поселок Аякс, д. 10.

*Кандидат философских наук, доцент департамента философии и религиоведения Дальневосточного федерального университета.
greet.svet@mail.ru*

Pchelkina Svetlana Yu. – Far Eastern Federal University, 10, Ajax Bay, Russky Island, Vladivostok, 690922, Russian Federation.

CSc in Philosophy, Associate professor at the Department of Philosophy and Religious Studies, Far Eastern Federal University.

DOI: 10.21146/0042–8744–2020–4–218–221