

РАЗДЕЛ I ДИСКУРС: ЭТИЧЕСКИЙ И ПОЗНАВАТЕЛЬНЫЙ

А. П. Огурцов

Благо и истина: линии расхождения и схождения

1. Проблема взаимоотношений блага и истины имеет множество совершенно различных аспектов — от теологических до логико-гносеологических, от этических до философско-научных. Эти фундаментальные понятия философии определяют собой и теологические, и этические, и гносеологические, и философско-научные построения на всем протяжении истории философской мысли. Осмыслить многообразие этих аспектов — задача явно непосильная в рамках одной статьи и даже одного тематического сборника.

Задача данной статьи обратить внимание и хотя бы схематически выявить линии расхождения между теми философскими построениями, которые ориентируются на понятие Блага в качестве центрального и наиболее фундаментального, и теми философскими построениями, которые кладут в свое основание ориентацию на понятие Истины. Это расхождение, начавшееся (как мы покажем) еще в античной философии в конце концов привело к разрыву между этикой и гносеологией, между аксиологией и философией науки в Новое время. Уже к началу нашего века была осознана ограниченность разрыва между этикой и гносеологией, между аксиологией и философией науки и на протяжении всего XX века предпринимались различные варианты объединения столь различных философских ориентаций — ориентации на Благо и ориентации на истину. Само собой разумеется, что и в классической философии, начиная с античности, искали пути объединения Блага и Истины, синтеза двух направлений мысли, одна из которых исходит из категории Блага

и усматривает в ней оселок всей философии и всякого философствования, а другая — ориентируется на понятие Истины при всем различном понимании истины и путей ее достижения. Можно напомнить, сколь часто в классической философии и особенно в средневековой философии говорили о благой Истине и истинном Благе, пытаясь соединить гносеологический и этический дискурс, навести мосты между двумя философскими ориентациями и двумя модусами Разума — теоретическим и практическим. Эти попытки объединения также должны быть предметом исследования, причем особенно важно учитывать социокультурные контексты (религиозные, научные, образовательные), в которых предпринимались такого рода попытки. Вне этих контекстов все варианты философского синтеза ориентации на Благо и ориентации на Истину окажутся гомогенными, их своеобразие не может быть схвачено и понято.

Центральным вектором истории всей западноевропейской философии было расхождение между теоретической философией, ориентирующейся на понятие Истины, и практической философией, ориентирующейся на понятие Блага. Этот вектор развита определил собой не только расхождение между двумя модусами Разума, но и дифференциацию оснований и регулятивов теоретического знания от оснований и регулятивов этико-практического знания. Хотя и в том и в другом случае речь идет о знании, о двух видах знания, однако уже начиная с античной философии эти виды знания не просто дифференцируются друг от друга, но и все более и более отдаляются друг от друга, замыкаясь внутри собственной области и в рамках своих особых регулятивов, норм и идеалов. И в конце концов к началу XX века сформировались осознанные и четко артикулированные программы, для которых истинное знание должно быть свободно от ценностных суждений, а этико-аксиологические размышления не могут быть построены по образу и подобию теоретико-научного знания, регулятивом которого является поиск истины.

2. Исходный пункт данной статьи заключается в том, что проблематизация категорий Блага и Истины — это выявление того способа мысли, которым может быть помыслена каждая из этих категорий. При этом следует подчеркнуть, что это два разных способа мысли, разворачивающихся в различных системах понятий, имеющих дело с различными реалиями и выдвигающих различные регулятивы. В этой связи можно напомнить хотя бы различие И. Кантом трех вопросов: «Что я могу знать? Что

я должен делать? На что я могу надеяться?» Эти три разных вопроса, на которых, согласно Канту, основывается различие спекулятивно-теоретического и практического Разума, к нашему веку несколько модифицировались и обрели несколько иную форму: «Что и как я могу знать? Что и как я должен делать? На что и как я могу надеяться?» Вопрос «Что?» восполняется вопросом о том, как я могу знать и должен поступать. В XX веке М.Хайдеггер обратил внимание и выявил расхождение между этими двумя способами мысли, один из которых он назвал эйдетическим, а другой — аксиологическим. Расхождение между ними, доходящее в новоевропейской метафизике (особенно у Ницше) до полного разрыва, является, согласно Хайдеггеру, одним из симптомов кризиса европейской философии, ее впадения в нигилизм.

Способ мысли составляет один из важных, но не единственный компонент дискурса. И соответственно способ мысли, ориентирующийся на категорию Истины, образует важный, но не единственный компонент спекулятивно-теоретического и логико-гносеологического дискурса. Способ мысли, ориентирующийся на категорию Блага, представляет собой важный, но не единственный компонент морального и аксиологического дискурса. Вслед за М.Хайдеггером эти различные виды дискурсов будем называть эйдетическим и аксиологическим. Дискурс не ограничивается лишь способом мысли. Он включает в себя целый ряд пластов — от теоретических систем до реальных практик, в том числе практик познания и поведения, от регулятивов теоретического знания до навыков личностного знания, от норм теоретического постижения Истины до регулятивов таких форм деятельности, как педагогика, медицина, где знание неразрывно от компетентной искусности и профессиональных навыков. Иными словами, различие Истины и Блага предполагает и воплощается в различных видах дискурсов — эйдетического и аксиологического, а сами эти дискурсы обладают определенной целостной структурой, включающей в себя ряд пластов — от теоретических размышлений до реального поведения людей в их отношении к правилам, регулятивам и ценностям.

3. В чем различие эйдетического и аксиологического подходов? При *эйдетическом подходе*, который берет свое начало с Платона и находит свое выражение в философии духа Гегеля и в феноменологии Э.Гуссерля, Истина рассматривается как объективно-идеальное образование. Она образует идеальный мир,

противопоставляемый материальному миру или воплощающийся в нем. Мир Истин, понятый как духовно-идеальный мир, интерпретируется как мир смыслов, идеальных сущностей, идеальных объектов и образцов, устойчивых и инвариантных по сравнению с лабильным и текучим миром явлений. Эйдетический подход подчеркивает объективно-идеальный, духовный статус Истины, ее автономность относительно и психического, и физического миров. Этот подход, конечно, выражается в различных вариантах философского истолкования — от гностического, при котором духовный и материальный мир резко разделены друг от друга (один считается светлым, ангельским, другой — темным, сатанинским) до христианского, где дух воплощается в мире материальном, делая его разумным и тем самым просветляя его, от спиритуалистической трактовки, подчеркивающей примат духовного начала, до попыток имманентного понимания духовно-смысловых структур, выраженных, например, в феноменологических поисках позднего Гуссерля.

Аксиологический подход, трактуя культуру как мир особой — ценностной предметности, на деле субъективизирует ценности. Ведь ценности (а именно так в этом подходе трактуется Благо) укоренены в оценках, в актах оценивания, в свою очередь коренящихся в полезности, утилитарности тех или иных свойств оцениваемого предмета. Иными словами, аксиологический подход превращает мир культурных предметностей в нечто служебное и инструментальное, поскольку исходной системой отсчета здесь является потребность человека, удовлетворение его потребностей. Этот подход делает акцент на отношении субъекта к объекту, подчеркивая фундаментальное значение актов оценки для фиксации ценностей или Блага. Предметность, представляющая как Благо или ценность, оказывается не просто весьма узко трактуемой, но и редуцированной к утилитарной предметности. Взгляд на мир сквозь призму утилитарной полезности, характерный не только для эпохи Просвещения, но и для утилитаризма в его различных вариантах, в том числе и в XX веке, — взгляд весьма односторонний и плоский. Он не только антропоморфизует всю предметную реальность, но и обесцвечивает ее, лишая ее собственных оснований.

4. Сразу же встает вопрос — «Как же можно говорить о расхождении и даже разрыве эйдетического и аксиологического дискурсов?». Ведь и Истина, и Благо представляют собой фундаментальные ценности культуры и, понимая их как особый тип

культурных ценностей, мы сможем преодолеть это расхождение и навести мосты между этими двумя подходами и фундаментальными философскими категориями. Однако трактовка Истины как ценности означает, что ядром философствования оказывается именно аксиологический подход, что мы мыслим все и вся в категориях ценности, что мы регулятивы этико-аксиологического дискурса считаем единственными и прилагаем их к области теоретического знания и его регулятивов. Такая экстраполяция аксиологического подхода на область ему не подвластную приводит к релятивизации Истины и способов ее достижения, к отождествлению регулятивов познания и оценки, к подмене познавательных актов актами оценки, эйдетического дискурса этико-аксиологическим дискурсом. Абсолютизация аксиологического подхода, превращение Истины в ценность определенной культуры, отождествление двух различных видов дискурсов чревато и тем, что Истина подменяется какими-то другими праксеологическими по своему содержанию регулятивами. На место Истины как регулятива познания выдвигаются новые весьма прагматичные критерии и регулятивы — полезность, эффективность, правдоподобие, приложимость, простота, точность и пр.

Превращение Истины в одну из ценностей культуры и тем самым абсолютизация аксиологического подхода нерелевантно хотя бы потому, что культура стала объектом философского исследования лишь на рубеже XIX и XX веков. В нашем веке произошло не только «открытие» культуры, но и сформировалось то, что называется ныне «философией культуры». Культура стала мыслиться как фундаментальная система отсчета для всех форм философского анализа и познания, и поведения, и оценки. Именно поэтому возникает стремление трактовать Истину как ценность и распространить аксиологический подход на иные области, в том числе и область познания Истины. Для философских построений классического периода культура не была таким абсолютным контекстом, коим она стала в XX веке, не была тем основанием, на котором строилась вся метафизика, в том числе гносеология и этика. В наше время интенсивно развивается не только социология знания и социология науки, но и внутри философии науки все большее место занимает то, что можно назвать социокультурным подходом к научному знанию и социальной гносеологией. Это означает, что наряду с классическими разработками по методологии науки и гносеологии

формируются новые области философии, в которых преобладает аксиологический способ мысли и аксиологический дискурс. Иными словами, внутри гносеологии и философии науки ныне сосуществуют две различные ориентации, по-разному определяющие и свой предмет, и свои задачи: одна ориентация сохраняет истину в качестве своего регулятива (конечно, сама истина понимается по-разному), усматривает свой предмет исследования в знании, ищущего истину, а другая ориентация делает акцент на социокультурной обусловленности познания и его регулятивов, рассматривает истину лишь в рамках социокультурного контекста определенной эпохи и определенного научного сообщества. Надо подчеркнуть, что эти два подхода по-разному проблематизируют акты и результаты познания, по-разному определяют структуру и направленность познания. Это различие в трактовке регулятивов и целей и познания, и научного знания — отличительная особенность философии науки конца XX века, особенно с конца 60-х годов нашего века, когда интенсивно начали развиваться социокультурные исследования науки, ситуационные исследования науки (case studies).

Когда мы говорим, что культура стала фундаментальной системой отсчета для анализа процесса познания лишь в наше время, это отнюдь не означает, что какие-то модусы культуры не были предметом изучения в античности или в средние века. Речь идет о другом. Речь идет о том, что культура не мыслилась как единственная и исключительная система отсчета для философского осмысления познания, оценки, поведения. Культура не была тем предельным основанием, на котором строилась философская система, тем трансцендентальным идеалом (если говорить языком Канта), который задавал единство многообразным актам жизнедеятельности человека и результатам его творчества. Для того, чтобы культура смогла стать такого рода системой отсчета и трансцендентальным идеалом, должны были произойти весьма существенные процессы — секуляризация мысли, выдвижение на первый план субъективных актов оценки, релативизация и субъективизация истины, отказ от анализа предметности как таковой, безотносительно к человеческой субъективности, ее потребностям и способам удовлетворения этих потребностей, акцент на иных, чем истина регулятивах познания вообще и научного познания, в частности. Иными словами, когда мы говорим о том, что и для античной, и для средневековой философии не был характерен аксиологический подход,

размышление о мире и жизнедеятельности человека в терминах ценностей, то мы тем самым хотим подчеркнуть, что ни акты познания, ни акты моральной оценки не мыслились в терминах «культуры», «культурных ценностей», «человеческих ценностей». Для того, чтобы утвердился аксиологический подход потребовалась радикальная трансформация в европейской культуре и цивилизации — открытие культуры как предельного основания и начала.

5. Культура открывается как культура тогда, когда происходит осознание ее границ. Обратимся к истории мысли. Естествознание и теоретическое, и экспериментальное — было невозможно без единого понятия природы. Это понятие природы, изменяющееся в истории науки, было отрефлектировано И. Кантом, рассматривавшего природу как трансцендентальный идеал. Здесь было зафиксировано, что природа не есть просто чувственная данность, не совокупность фрагментов, а единая трансцендентальная структура или, как говорил Кант, совокупность предметов опыта, выявленных с помощью некоторых априорных форм чувственности и рассудка. Так, механика, начиная с Галилея и кончая Лагранжем, выявляя единую структуру природы, в конечном итоге построила систему дифференциальных уравнений. Тем самым, конечно, разум показал свою мощь в овладении природой. Было осознано, что природа есть некое единство, представленное в дифференциальных уравнениях, — единство сил, движений, законов. Надо сказать, что к концу XIX века, что трансцендентальный идеал природы, построенный Кантом, был во многом подорван. В классической механике он еще действовал, но рядом с ней развивались новые отрасли естествознания, например, биология, которые предполагают другие онтологические схемы объяснения, другие трансцендентальные идеалы, не сводимые к взаимодействию движения и сил, к отождествлению природы с резервуаром веществ и энергии. Оказалось, что природа — это совокупность организмов, популяций, биогеоценозов. Прежний трансцендентальный идеал природы был существенно подорван и естествоведы на рубеже XIX и XX веков встали перед той же проблемой, что и в XVIII веке, — необходимо построить новый трансцендентальный идеал природы, по-новому осмыслить единство природы.

Такая же проблема встала и перед гуманитариями. Были обстоятельно изучены отдельные модусы культуры — искусство и его многообразные жанры, развертывались археологические исследования материальной культуры и т.д. Необходимо было

осмыслить их единство, выявить единую структуру этого многообразия культурных форм и артефактов, построить (если можно так сказать) систему дифференциальных уравнений, позволяющих понять эту новую реальность. Вначале (вплоть до конца XIX века) культура мыслилась как нечто противоположное природе. Это был тот горизонт, который задавался трансцендентальной тематизацией природы, а не культуры. Но уже в конце XIX века вопрос о культуре был поставлен в европейской философии по-новому. В немецкой философии за оселок при определении культуры был принят принцип национальной идентичности. Здесь стали искать не универсальный трансцендентальный идеал культуры, а определять собственный тип культуры, которая была замкнута не на универсальные структуры, не на универсальные уравнения, а на первую производную — этнонациональную идентичность, превратившуюся в ходе истории в национальную исключительность. Такого рода «замыкание» завершилось расовой идеологией фашизма. Правда, в XIX веке и в других европейских культурах предпринимались такого рода шаги. Можно напомнить Н.Шовена во Франции, К.Леонтьева в России. Но до идеологии национальной исключительности и тем более расовой идеологии здесь дело не дошло. Именно во французской и русской культурах была поставлена задача — осмыслить культуру как универсальное единство — как целостную систему всего человеческого сообщества.

Прежний ход мысли, который клался в основание понимания культуры — естественный свет Разума, Бог как универсальный субъект — уже не мог служить основанием для осмысления единства культуры. Разум распался не только на естественнонаучный и гуманитарный, но и на национально-политические идеологии. Слова Ф.Ницше «Бог умер» подвели итог тем культурологическим исканиям, которые исходили из трансцендентного идеала и задавали другую тональность поискам единства культуры. Если Бог умер, то на него нельзя ссылаться при построении универсального подхода, универсальной логики, универсальной позиции по отношению к множеству артефактов, идей, ценностей. Надо было искать новое универсальное начало и его нашли в выдвижении в центр философии понятия культуры. Но как трактовать универсальность культуры? В этом вся сложность и исток разноречий в европейской философии. Надо отметить, что для русской философии начала XX века Бог не умер и она по-прежнему (правда, на новых путях — путях пер-

соналистической философии и философии истории) полагала, что бог может представлять способ обоснования трансцендентального единства всего гуманитарного мира, мира артефактов, идей, ценностей и т.д.

Итак, культура стала мыслиться как то универсальное основание и трансцендентальное единство, которое задает смыслы отдельным актам познания, оценки, действия. Философия уже во второй половине XX века и особенно в конце XX века выдвигает в качестве своего средоточия именно культуру как тот смысловой горизонт, который гарантирует гуманизацию жизненного мира человечества.

В первой половине XX века универсальность культуры воспринималась как универсальность европейской культуры. Именно она де создает универсальные ценности и нормы, а соотнесение с ее ценностями и нормами — единственный способ формирования личности. Именно в контексте ценностей и норм европейской культуры возникает наука и сознающая себя личность. Кризис этой системы ценностей и норм вызывает кризис и европейской науки, и личности, которая начинает искать свою тождественность и свое «самостояние» в коллективных общностях — этнонациональных, групповых, государственно-партийных. Такого рода анализ кризиса европейской культуры и науки был осуществлен трансцендентальной феноменологией, Э.Гуссерлем прежде всего, для которого все же европейская культура оставалась смысловым горизонтом, определявшим ценности и нормы всего человечества.

После второй мировой войны в европейской философии совершенно очевиден антропологический поворот. Он характерен и для экзистенциализма, особенно его французского варианта, и для персонализма, и для философской антропологии в Германии, Франции и даже США. И в анализе культуры этот антропологический поворот нетрудно зафиксировать. Нередко он восполняется социологическим способом мысли. С этим, очевидно, связано развитие социальной и культурной антропологии, возрождение эволюционистских вариантов философии культуры. Следует подчеркнуть, что антропологизм не может не быть натуралистическим при всех его восполнениях социологией или политологией. Натуралистический подход к культуре в целом и к объяснению ее единства уже был подвергнут критике в начале XX века и повторять этот ход мысли в конце XX века по сугубо дела означает движение философии вспять...

Дело в том, что любой антропологизм основывается на идее о том, что человек сам себя определяет, сам себя «творит», сам себе ставит границы, становясь субъектом истории. Но и этот ход мысли уже был осуществлен — Спинозой прежде всего. Он обратил внимание на принципиальное различие между внешней и внутренней детерминацией, когда он определяет субъект как *causa sui* в противовес принципу инерции. В социогуманитарном мире принцип инерции превращается в этический принцип самосохранения и именно в противоположность инерционному принципу самосохранения Спиноза выдвигает принцип самоопределения субъекта. В утилитаризме И.Бентама и Д.С.Милля находит свое окончательное утверждение, коль скоро свобода определяется мною и реализацией моих потребностей. Можно напомнить и М.Штирнера, для которого единственное, что существует — это Я и оно определяет все и вся. Такого рода варианты философских построений, осуществленных еще в прошлом, показывают, что философский антропологизм ведет к натурализации субъекта, к возвышению его мощи, к абсолютизации его потенций.

В конце нашего столетия очевидным стал факт многообразия культур. Ни одна культура не обладает привилегированным статусом. И если мы хотим осмыслить единство культуры, то сначала необходимо не просто зафиксировать факт многообразия культур, но и осмыслить это многообразие. Универсалии культуры могут быть выявлены лишь после кропотливого и обстоятельного исследования ценностей и норм различных культур. Исходным пунктом должно быть многообразие культур, а не их единство, полагаемое априорно, до опыта изучения многообразия культур. В этой связи можно напомнить полемику Б.Больцано с Кантом: если Кант исходил из идеи трансцендентального единства естествознания и стремился выявить универсальные структуры научного опыта, то Больцано исходил из факта многообразия научных дисциплин и теорий, пытался раскрыть их своеобразие и затем уже выявить универсальные логические структуры научного знания.

В конце нашего столетия очевидным стал и другой факт — факт «встречи» культур, их диалога. Выдвижение на первый план идеи диалога культур задает новую перспективу перед культурологическими исследованиями, лишает их европоцентристского «искуса», впадения в этнонациональную идентификацию. Однако идея диалога культур представляет собой, по моему, лишь