

Сергей Евгеньевич ЯЧИН / Sergey YACHIN

| Смысл и ценности. К критике теории ценности в современной философии / Sense and Values. On the Criticism of the Theory of Values in Modern Philosophy |

Сергей Евгеньевич ЯЧИН / Sergey YACHIN

*Дальневосточный федеральный университет, Владивосток, Россия
Заведующий кафедрой философии, доктор философских наук, профессор**Far Eastern Federal University, Vladivostok, Russia
Department of Philosophy, Head, Professor, Doctor of Science (Philosophy)
yachin.se@gmail.com***СМЫСЛ И ЦЕННОСТИ. К КРИТИКЕ ТЕОРИИ ЦЕННОСТИ В
СОВРЕМЕННОЙ ФИЛОСОФИИ***

В статье, с позиции онтологических ориентиров основных направлений современной философии, дается критика «аксиологического разума» как попытки представить ценность в качестве универсального основания человеческого бытия и культуры. Основным ориентиром современной философии является язык как медиум смысла. С этой позиции ценности не могут иметь онтологического статуса, не могут быть непосредственным отражением бытия, они выражают ограниченный характер символической диспозиции субъекта относительно смысла бытия, являются результатом расщепления смысла. Значение (смысл) фундаментально предшествует значимости (ценности). Универсальная аксиология имеет свои социокультурные предпосылки: она выражает умонастроение капиталистической эпохи, которая предоставила индивиду право оценивать и присваивать блага. В историко-философском плане универсальная аксиология не различает два диаметрально противоположных отношения к благу: как к дару бытия или благодати (античность и средние века) и как к ценности (буржуазная эпоха). Отношение смысла и ценности можно понимать как экзистенциальную антиномию, где ценность обнаруживает себя как субъективированный культурой смысл. Падение смысла в ценности – неизбежно. В современном мире «позднего капитализма» это падение происходит с заметным ускорением. Философия, в рамках своей критической миссии, разоблачает мифологию ценностей и тем самым хранит смысл человеческого бытия в культуре.

Ключевые слова: критика теории ценности, аксиологический разум, универсальная аксиология, ценность и экзистенция, культура и смысл, язык и ценность, дар и ценность.

**SENSE AND VALUES. ON THE CRITICISM
OF THE THEORY OF VALUES IN
MODERN PHILOSOPHY***

The article criticizes, from the perspective of ontological guideposts of major fields of modern philosophy, «axiological reasoning» as an attempt to present values as the universal foundation of human life and culture. The main implication of modern philosophy is that language is an intermediary of sense. From this perspective, values can neither have an ontological status nor give a direct reflection of existence. They express limitations of a subject's symbolic positioning in relation to the sense of existence and result from disintegration of meaning. Meaning (sense) fundamentally precedes importance (value). Universal axiology has its own socio-cultural background: it expresses the mentality of the capitalist era, which gave the individual the right to evaluate and appropriate benefits. In terms of history and philosophy, universal axiology does not distinguish between the two diametrically opposed attitudes to welfare: as a gift or grace of life (Antiquity and the Middle Ages) or a value (the bourgeois epoch). The relation of sense and value can be considered as an existential antinomy where value

* Работа выполнена при поддержке гранта РГНФ №15-33-11174



Сергей Евгеньевич ЯЧИН / Sergey YACHIN

| Смысл и ценности. К критике теории ценности в современной философии / Sense and Values. On the Criticism of the Theory of Values in Modern Philosophy |

is revealed as a sense subjectivized by culture. Devaluation of sense and its transformation into values is inevitable. In the modern world of «late capitalism» this process is going on increasingly fast. Philosophy, according to its critical mission, exposes the mythology of values and thus preserves the sense of human existence in culture.

Философская мысль за свою историю прошла множество искушений полагать ту или иную сущность в качестве универсального основания человеческого бытия. Эти искушения предлагались ей каждой исторической эпохой, самоуверенно считавшей, что открывшиеся ей перспективы человека и есть самые подлинные. Но философия, вооруженная инструментом критики, научилась скептически относиться к такого рода «универсалистским притязаниям». Никак не отвергая значимость аксиологического подхода к исследованию человеческого бытия и культуры, критически рассмотрим те границы, в рамках которых этот подход можно считать действительным и за пределами которого понятие ценности искажает перспективу видения как человека, так и культуры. Это и будет собственно философская критика в её каноническом (кантовском) понимании, которую в этой плодотворной традиции и можно обозначить как «критику аксиологического разума».

В соответствии с этой традицией я предлагаю понимать под *аксиологическим разумом* философскую попытку на базе идеи ценности обосновывать принципы, которые *универсально* регулируют установки сознания и составляют фундамент культуры. Идея ценности – это и есть предполагаемый аксиологическим разумом регулятивный принцип сознания и культуры, непосредственно отражающий состав самого бытия – словами И. И. Докучаева: «один из видов отражения бытия»². Универсалистское притязание аксиологии,

² Докучаев И.И. Ценность и экзистенция. Основоположения исторической аксиологии культуры. СПб.: Наука, 2009. С. 62.

Key words: critique of the theory of values, axiological reasoning, universal axiology, value and existence, culture and sense, language and value, gift and value.

выдвинутое её родоначальниками Г. Риккертом и В. Виндельбантом (но характерное, конечно, не всем её теоретическим вариантам) состоит в том, чтобы придать ценностям онтологический статус и тем самым *укоренить* человека в бытии. Позиция эмпирически кажется вполне достоверной. Фиксируется следующий факт: всякое человеческое деяние существует и мыслимо лишь постольку, поскольку оно есть стремление к некому благу. (Г. Риккерт именно так понимает феноменологию ценностного сознания). А *Благо*, в соответствии с давней философской и религиозной традицией, понимается как сущее само по себе, т.е. онтологически. Тогда и кажется теоретически оправданным понимать ценность как *непосредственное* отражение в сознании человека и осуществление в культурных моделях ценностной структуры бытия. Оборачивая эту теоретическую позицию в историко-философскую перспективу, сторонник универсальной аксиологии далее готов утверждать, что «Платон, Аристотель и другие великие философы, разрабатывая проблемы этики, эстетики, экономической теории и другие, имели дело с ценностями, но они не осознавали, что добро, красота, польза и т.п. имеют нечто общее, что и должно стать предметом самостоятельной дисциплины»³.

Первый критический вопрос и будет состоять в том, насколько корректна позиция универсальной аксиологии в историко-философском плане, имея в виду не только прошлое, но и современ-

³ Выражение принадлежит А. Штерну. К этой позиции отчасти присоединяется и автор указанной работы. Цит. по: Каган М.С. Философская теория ценностей. СПб., 1997. С. 9.



Сергей Евгеньевич ЯЧИН / Sergey YACHIN

| Смысл и ценности. К критике теории ценности в современной философии / Sense and Values. On the Criticism of the Theory of Values in Modern Philosophy |

ное состояние философской мысли, которое ясно обнаруживает странное небрежение идеями ценности. Обостряя вопрос, спросим: действительно ли великие философы прошлого и вся значимые современные течения философской мысли проявляли и проявляют *недомыслие*, не придавая особого значения ценностям, или же у них для этого есть веские *основания*? Параллельный вопрос к историческому контексту появления концепта ценности в философском дискурсе: какова та ситуация человека, культуры и социума, которая вдруг заставила философию обратить внимание и размышлять над проблемой ценности? Этот вопрос значим, если мы принимаем принцип немецкой классики: «философия есть современная ей эпоха, выраженная в понятии». Добавим, что такое выражение может иметь либо критический, либо апологетический характер. Аксиологию, в этом ключе, мы вынуждены рассматривать как апологетику массового сознания современной эпохи.

Сразу обозначу свою позицию критики универсальной аксиологии. Она выражается простой формулой: ценности имеют *происхождение*. Как таковые, ценности представляют релятивную и ограниченную по существу культурно-исторически диспозицию субъекта относительно *Смысла* человеческого бытия. В рамках критической миссии философии, ценности могут и должны быть осмыслены не как формы отражения бытия, но как его релятивные символические репрезентации. В методическом плане исследований ценностей культуры мне близка позиция Х. Йоаса, согласно которой: «ценности *возникают* (курсив мой – С.Я.) в процессе формирования самости и в опыте само-трансценденции»⁴. С точки зрения фундаментальной онтологии (которая требует различения бытия и сущего), ценности не имеют онтологического статуса, но относятся только к порядку сущего.

Современная философия vs универсальная аксиология

Фактом является то, что основные течения современной философии, которые, в строгом смысле следует понимать как особые *онтологические ориентиры*, а к таковым ориентирам относятся во взаимном методологическом пересечении – феноменология, экзистенциализм, философская герменевтика, философия постмодернизма, психоанализ, аналитическая философия, постмарксизм (включая критическую теорию франкфуртской школы) – либо вообще не считаются с аксиологической проблематикой, либо отводят ей крайне незначительное место. Причина этого ровно та же, почему вся античная и средневековая философия не мыслила в аксиологической парадигме. Насколько можно судить, представители самой аксиологии отчетливо и оправдано понимают связь идеи ценности с категорией субъекта. Они понимают, что ценностное отношение к миру есть концентрированное выражение субъектности человеческого бытия. То есть, аксиологический подход в концептуальном смысле есть производное от т.н. субъект-объектной парадигмы философствования. Однако, историко-философский факт состоит в том, что эта парадигма имеет социокультурные основания в эпохе, когда индивид начал концентрировано понимать себя в качестве субъекта. А так было не всегда и сегодня такое самопонимания для человека – является не вполне обязательным.

Ответ, как и почему просвещенное человечество вдруг начало мыслить мир и своё бытие, опираясь на категорию ценности – хорошо известен. Возникает эпоха, когда индивиды (по крайней мере – некоторые из них) начинают практически осознавать себя субъектами собственной жизни, способными активно влиять на предметный мир и иметь возможность выбора между разными благами. Индивид практически получает право самостоятельно *оценивать* и в меру установленной цены присваивать себе то или иное сущее. Происходит радикальный переворот в сознании: то, что ра-

⁴ Йоас Х. Возникновение ценностей. СПб.: Алетея, 2013. С. 9.



Сергей Евгеньевич ЯЧИН / Sergey YACHIN

| Смысл и ценности. К критике теории ценности в современной философии / Sense and Values. On the Criticism of the Theory of Values in Modern Philosophy |

нее понималось как *дар бытия*⁵ (именно в этом смысле архаика, античность и средние века понимали Благо, Природу, Бытие, Бога, т.е. как то, что «дарует жизнь», как благодать), всё это стало восприниматься как подлежащее предварительной оценке, как «священное» право субъекта *присваивать* себе блага. Таков изначальный «дух капитализма», который начал формироваться еще до какой-либо «протестантской этики» (если иметь в виду знаменитую работу М. Вебера). Заметно, что универсальная аксиология всячески избегает упоминания о фундаментальной связи ценности с прозаической операцией оценки, которую повседневно совершают субъекты на всё расширяющемся рынке товаров и услуг. Попутно заметим, что буржуазный характер теории ценности хорошо понимали идеологически подкованные марксисты советского периода. При всей их философской ограниченности, они обладали исключительным чутьём на дух буржуазности. Современные нео- и постмарксисты, с гораздо более широким кругозором, тем не менее, на идею ценности смотрят так же, обнаруживая в ней явный классовый (клановый, корпоративный) интерес.

Вместе со становлением субъектности человеческого бытия и субъект-объектной парадигмы философствования, формируется и идея ценности. И в этом состоит действительная заслуга капитализма с его духом предпринимательства и индивидуализма. Однако за пределами этой эпохи, как раньше – в античности и в средние века, так и сегодня – в эпоху «сетевое общества» (Э. Кастельс) и «позднего капитализма» (Ю. Хабермас) – оснований для того, чтобы *философски мыслить* в категориальной структуре аксиологии, остается всё меньше.

Современные философы, хорошо подкованные психоаналитической и структуралистской методологией, вполне понимают насколько иллю-

⁵ О принципе дара в культуре применительно к современной эпохе см.: Ячин С.Е. Возвращение к дару: контуры рефлексивной культуры дара в современном мире // Вопросы философии. 2014. № 9. С. 33-41.

зорной часто является свобода выбора субъекта. Такова общая тема «конца человека» или «смерти субъекта» в философии, начиная со второй половины XX века. Сборник «Who comes after the subject?»⁶ – собравший в себе работы самых значимых философов XX века (Делез, Деррида, Левинас, Бадью, Лиотар, Нанси, Раньсер и др.) чрезвычайно показателен поиском глубинных оснований человеческой субъективности и полным игнорированием идеи ценности как таковой. Как мы должны отнестись к этой позиции значимых философов современности? Как к их недомыслию? Должны ли сторонники универсальности аксиологического подхода при осмыслении экзистенции и культуры полагать, что и эти философы, равно как Платон и Аристотель, «просто не осознают, что имеют дело с ценностями»? Или же признать, что ценности вторичны и производны и как таковые их невозможно обнаружить на более глубинном уровне человеческого бытия?

Далее рассмотрим основные философские позиции (в их онтологической ориентации), которые не позволяют универсализировать регулятивный принцип ценности в человеческом бытии и культуре. Но прежде обозначим общее основание, на котором стоит вся современная философия. Таковым является (используя формулу К.-О. Апеля) – «трансформация философии на путеводной нити языка»⁷. В этом же ключе моя позиция состоит в том, чтобы рассматривать язык как символическую форму манифестации *Смысла*, непосредственно явленную человеческому сознанию в акте понимания *Слова*⁸. Ценности возникают как результат *расщепления смысла*, в силу наличия частных интересов (диспозиций) отдельных субъектов. Куль-

⁶ Who comes after the Subject? Ed. By E. Cadava, P. Connor, J.-L. Nancy. N.-Y., 1991.

⁷ См.: Апель К.-О. Трансформация философии. М.: Логос, 2001.

⁸ См.: Ячин С.Е. Слово и феномен. М.: Смысл, 2006.; Ячин С.Е. Язык как основание и универсальная модель культуры // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2010. №1. С.14-33.



Сергей Евгеньевич ЯЧИН / Sergey YACHIN

| Смысл и ценности. К критике теории ценности в современной философии / Sense and Values. On the Criticism of the Theory of Values in Modern Philosophy |

тура – смысловой план человеческого бытия⁹, а язык – медиум смысла. Ценность не может ни существовать, ни быть помысленной, (она не может стать и предметом исследования), если о ней не идет речь. Сущностное видение культуры возможно только в гумбольдтианской парадигме, согласно которой: «Язык – есть дух народа».

Экзистенциальная аналитика vs идеи ценности

Современный аксиологический подход, достойно представленный в книге И. И. Докучаева, вырастает на почве феноменологической классики, а точнее, как преодоление того гносеологизма, которым она страдала. Путем этого «преодоления» пошел и весь экзистенциализм. Понятие экзистенции коррелятивно гуссерлианской интенциональности сознания. Заметим, что вся линия европейского экзистенциализма XX века (Хайдеггер, Сартр, Ясперс и др.) в своей фундаментальной предметности феноменологии состоит именно в замещении идеи интенциональности более насыщенным понятием экзистенции, понятой как трансценденция. «Бытие есть трансценденция в прямом и первичном смысле», а «стояние в просвете бытия» это и есть экзистенция¹⁰. И возможен вопрос, что это за сила, которая понуждает субъекта «экзистировать», «вы-ступать» за пределы своей субъективности (т.е. трансцендировать), вступать «в просвет» бытия. Ответ, будто это и есть «мир ценностей» – кажется вполне законным. То же самое обоснование, но от обратного. Скажем так: поскольку мир притягателен (в классической терминологии: «бытие есть благо»), то он и ценен. Такой ход мысли вполне соответствует установке современного массового сознания, которое *исхо-*

дит из себя не потому, что нечто просто есть, но только тогда, когда это нечто представляет для него некую ценность.

Но совсем не таков ход мысли «классического экзистенциализма». Для него, нужно сначала *быть*, чтобы затем и при определенных условиях – стать ценностью. «Ценность находится вне бытия <...> быть ценностью – значит не быть бытием», – говорит Ж.-П. Сартр¹¹. Или М. Хайдеггер: «Мысль идущая наперекор «ценностям», не утверждает, что всё объявляемое «ценностями» – «культура», «искусство», «наука», «человеческое достоинство», «мир» и «Бог» – никчемно. Наоборот: пора понять, наконец, что именно характеристика чего-то как «ценности» лишает так оцененное его достоинства. <...> Всякое оценивание, даже когда оценка позитивна, есть субъективация. Она оставляет существу не быть, а – на правах объекта оценки – всего лишь считаться. В своих странных усилиях доказать во что бы то ни стало объективность ценностей люди не ведают, что творят. Когда «бога» в конце концов объявляют «высшей ценностью», то это принижение божественного существа. Мышление в ценностях здесь и во всем остальном – высшее святотатство, которое только возможно по отношению к бытию»¹².

Каким образом И. И. Докучаев обходит это «неприятие» идеи ценности в её онтологическом статусе ведущими экзистенциалистами? Он просто дает такое определение ценности, которое скрывает её происхождение из *особой*, но действительно экзистенциальной, ситуации. Предлагая понимать ценность как «идеальную модель какого-либо явления»¹³, автор создает композит, в котором смешаны принципиально разные смысловые процессы. Весь эйдетический план мышления (в платовско-гуссерлианском смысле) тут же попадает под это определение, включая почти все математические и геометрические понятия (начиная с *идеаль-*

⁹ Позиция близка той, которую занимает в этом вопросе А. А. Пелипенко. См., Пелипенко А.А. Постигание культуры: в 2 ч. Ч. I. Культура и смысл. М.: Российская политическая энциклопедия, 2012.

¹⁰ Хайдеггер М. Письмо о гуманизме/ М. Хайдеггер. Время и бытие. М.: Республика, 1993. С.198, 205.

¹¹ Сартр Ж.-П. Бытие и ничто. М.: Республика, 2000. С.125.

¹² Хайдеггер М. Цит.соч. С. 212.

¹³ Докучаев И.И. Цит.соч. С. 20.



Сергей Евгеньевич ЯЧИН / Sergey YACHIN

| Смысл и ценности. К критике теории ценности в современной философии / Sense and Values. On the Criticism of the Theory of Values in Modern Philosophy |

ной модели числа). «Идеальная модель» по смыслу в точности совпадает с тем, что Гегель называет *понятием* и когда он ставит свой главный онтологический вопрос, *насколько предмет соответствует своему понятию*, как *меры* его истинности (в смысле – «истинное государство», «истинный человек» и пр.). Характер идеальной модели (именно в платоновском смысле) имеет, согласно очень влиятельной позиции Н. Хомского¹⁴, порождающая грамматическая структура языка. И т.д.

Ценность – это действительно «модель», но только не «идеальная» и не «отражающая бытие» – но *модель репрезентативная*, порожденная искажением бытия (смысла бытия) в частном сознании субъекта и действительно отражающая, но только его частный интерес.

Но почему бы платоновский *эйдос* и гегелевское *понятие* не назвать ценностями? Именно потому, что возникнет ложный композит, который скроет то, как *эйдос* сущего трансформируется в некоторую ценность, скроется важнейший и очень рискованный механизм антагонистичного социокультурного бытия человека. К тому же, такая онтологизация и универсализация идеи ценности, скроет диаметрально противоположный характер понимания *Блага* в античные и средние века – относительно капиталистической эпохи. Мыслить *Благо* в парадигме *Дара* и *Благодати* (как это обстояло в те времена) совсем не то же самое, что в порядке высшей, но всё – *Ценности*.

Пафос мышления, которое «идет наперекор ценностям» можно спустить до самой обычной экзистенциальной ситуации любви (*заботы* – как ведущего экзистенциала в даэрин-анализе). Любому мало-мальски морально вменяемому человеку понятно, что любить – не значит ценить (хотя одно и не исключает другого). Не случайно о действительно любимом мы говорим: «бесценный <мой>». Странно в устах матери будет звучать фраза, обра-

щенная к ребенку: «Какая ты для меня ценность!» Внимательное рассмотрение любой «предельной» экзистенциальной ситуации (о чем свидетельствует весь опыт практикующей экзистенциальной терапии) предполагает выход трансценденции за пределы каких-либо оценок, когда остается только принять то, что *есть* (например – смерть). Особую слепоту проявляет аксиологический разум, когда он пытается редуцировать моральное сознание к нормативной (модельной) оценке. Он превратно полагает, будто *экзистенциальное сочувствие* (иными словами – совесть – основополагающая человеческая способность, явленная в виде чувства сострадания, жалости, любви) как основа морального сознания, регулируется соотношением с некой идеальной моделью. Всё обстоит иначе: регулятивным принципом становления морального сознания является коммуникативный механизм децентрации первичного эгоцентризма в онтогенезе, который одновременно производит и ценности, но только в качестве эпифеномена базового процесса «рефлексивного принятия Другого»¹⁵.

Ценностно-ориентированное бытие современного человека и философия, защищающая такой модус существования, предполагают, что мир имеет значение, поскольку он *объективно значим* для жизни субъекта. Кажется, что тем самым ценность обретает онтологический статус – кажется, что существование ценностей не зависит от их оценки. Например, еда объективно значима (ценна) независимо от того, признает это живое существо или нет. Но здесь и заложен *казус субъектности*. Идея субъекта (в революционном кантовском смысле) предполагает, что его конститутивным признаком является собственная активность. И если субъект не проявляет активного внимания к некой сущности (продукту), то бессмысленно обозначать её как ценность. Ценности не может появиться и быть помыслена вне идеи активности *ограниченного* субъекта, вне ситуации, когда субъект

¹⁴ См., Хомский Н. Современные исследования по теории врожденных идей / Философия языка. Ред. Дж. Р. Сёрл. М.: Едиториал УРСС, 2004. С. 167-177.

¹⁵ См., Хабермас Ю. Моральное сознание и коммуникативное действие. СПб.: Наука, 2000.



Сергей Евгеньевич ЯЧИН / Sergey YACHIN

| Смысл и ценности. К критике теории ценности в современной философии / Sense and Values. On the Criticism of the Theory of Values in Modern Philosophy |

стоит перед *ограничивающим его выбором*. (На этом же основании идея ценности не может быть приложена к Абсолютному Субъекту и ситуации, где человеческий индивид касается Абсолютного). Ценность, вне признания её в качестве таковой ограниченным субъектом – *contadictio in adjecto*. Экзистенциальная аналитика точно знает, что в предельных («Абсолютных») ситуациях, когда человек стоит перед неизбежным, когда человек утверждает: «на том стою – и не могу иначе», ценностная структура сознания (со всей её атрибутикой) перестает работать, но здесь перед ним обнажается смысловая скань бытия¹⁶. Весь опыт экзистенциальной психотерапии не позволяет универсализировать аксиологический подход. Для него принципиально важным является *различение* смысловых и ценностных структур сознания. Аксиологи же пытаются обойти это экзистенциальное и категориальное различие, обозначая ценностью всё, что имеет значение (всё то, что имеет целевую функцию). Здесь обнаруживается идеологическая миссия аксиологии, как теоретического оправдания жизненного мира потребителя благ. Многочисленные эмпирические исследования систем ценностей этносов, народов и корпораций свидетельствуют о том, что ни сами исследователи, ни их респонденты неспособны отчетливо различить смысл и значение (*sense, meaning*) с одной стороны, и ценности (*values*) – с другой. В обыденном сознании значения этих слов образуют неразрывный комплекс («ложный композит» согласно А. Бергсону и Ж. Делезу). Современный индивид мыслит в парадигме ценности даже тогда, когда имеет дело с естественными процессами и простыми функциональными зависимостями. (Например, так он думает о «ценности» бензина для двигателя или листьев для дерева).

Феноменология vs аксиология

Частое лукавство универсальных аксиологов, когда они обращаются к другим значимым авторам, которые в явном виде не использовали идею ценности, но обвинить которых в недомыслии было бы не вполне прилично, состоит в утверждении, что они об этом говорили, но только другими словами. Примерно эту позицию им приходится занять в отношении феноменологии Э. Гуссерля, которому они многим обязаны. Переинтерпретации подвергается идея жизненного мира позднего Гуссерля: якобы она имманентно содержит в себе регулятивный принцип ценности. Но при всём своем непреодоленном гносеологизме (о чём выше) Гуссерль явно мыслил в категориях смысла-значения, а не ценности (какой бы расширительный смысл мы не пытались придать этому концепту). Возьмем одно из центральных понятий феноменологической аналитики – *горизонт* (восприятия, мышления, предмета). Известно, что цель феноменологического анализа заключается в том, чтобы от восприятия предмета в его непосредственной данности переходить ко всему смысловому горизонту, к «слиянию» всех возможных потенциальных горизонтов предмета. Пределом горизонта значений любого предмета выступает «мир» как его универсальное основание. Если вы принимаете принцип бесконечности смыслового горизонта, то вопрос о ценности может быть поставлен только в перспективе неизбежной, но ущербной узости любой субъектной позиции восприятия. Феноменологическая аналитика опыта («жизненного мира») для того и нужна, чтобы показать его границы, его культурно-ограниченные горизонты. С последовательной феноменологической позиции ценность можно представить как *продукт расщепления смысла* и, как таковая, она не может иметь онтологического статуса. Эта методология еще раз обнаружила свою эвристику, став основной методологии «межкультурной герменевтики» – идеи слияния или пересече-

¹⁶ Обзор опыта см.: Экзистенциальная психология. Экзистенция / М. : Апрель Пресс: ЭКСМО-Пресс, 2001.



Сергей Евгеньевич ЯЧИН / Sergey YACHIN

| Смысл и ценности. К критике теории ценности в современной философии / Sense and Values. On the Criticism of the Theory of Values in Modern Philosophy |

чения смысловых горизонтов культур¹⁷. Оказалось, что исследование взаимодействия культур в категориях ценности – без обращения к общему (нейтральному) пространству смысла – методологически невозможно.

Психоанализ vs аксиология культуры

Идея ценности не может играть сколько-нибудь существенной роли в психоаналитическом понимании человека, культуры и общества, поскольку основанием человеческого сознания, культурных ценностей и социальных норм утверждается инстанция бессознательного. Классические психоаналитические штудии культуры всегда исходили из того, что культура (цивилизация) – преграда на пути удовлетворения подлинных человеческих *Желаний*. (См. предельно ясные в этом отношении работы З. Фрейда «Неудовлетворенность культуры» или Г. Маркузе «Эрос и цивилизация»). Значение психоанализа для современной философии (среди прочего, но в данном случае это будет наиболее важным) состоит в том, что он дал теоретическую и эмпирически вполне обоснованную развертку древнейшей философско-религиозной интуиции относительно тождества бытия и ничто. Бытие не может быть помыслено в категориях сущего (чтойности) и эта истина непосредственно дана нашему бессознательному (в другой версии – сознанию) как переживание «нехватки бытия». Именно так обозначается *Желание* в наиболее влиятельной сегодня философской версии психоанализа – аналитической психологии Ж. Лакана. Бытие, тождественное *Ничто*, именуется «Реальное», как невыразимый источник *Желания*. Желание досубъектно и становится таковым, когда уже можно говорить о появлении ценностей, только

под внешним влиянием Другого, который символически вносит в пространство *Желания* разного рода объекты. В принципе их можно обозначить как ценности (коль уж они приобретают субъективное значение), но особой необходимости в этом нет. Если они и достойны внимания, то только в критическом плане, поскольку они никогда не способны раскрыть и реализовать природу *Желания*. Фрейд рассматривал сознание (не без оснований) как механизм *внимания*, т.е. направленности энергии *Желания* (у Фрейда – либидо) на объекты. Но эти объекты в культуре всегда кем-то символически «подтасованы» – в общем случае посредством именования. «Негативная» трактовка бытия и опирающегося на него *Желания* не оставляет никакой возможности для онтологического понимания ценностей. (*Ничто* не может быть предметом отражения, но только – репрезентации!) Ценности безусловно существуют в пространстве психоаналитической мысли, но они вторичны относительно *Желания*, которое в своем бессознательном статусе никак не позволяет считать себя «моделью какого-либо явления»: это просто «энергия, направленная вовне»¹⁸.

Психоаналитический подход дает гораздо более реалистичную картину современной культуры, как вместилища разного рода мифов и идеологем. На этой почве критики массовой культуры и идеологии сошлись вместе психоанализ и марксизм.

Аксиология культуры и марксистские принципы её интерпретации

Для современного нео- и пост-марксизма нет ничего более условного нежели «ценности культуры». В рамках своей критической позиции («критической теории» – в смысле традиций франкфуртской школы), теории идеологии и кри-

¹⁷ Mul, Jos de. Horizons of Hermeneutics: Intercultural Hermeneutics in a Globalizing World // *Frontiers of Philosophy in China*. 2011. Vol.6, No. 4 : 628-655.; Dallmayr, F. *Hermeneutics and Intercultural Dialogue: Linking Theory and Practice//Ethics & Global Politics*. 2009. Vol.2, No.1: 23-29.

¹⁸ Это определение либидо у Фрейда, заметим также методологическую параллель с понятиями интенциональности и экзистенции. Решается одна и та же проблема, но на разных основаниях.



Сергей Евгеньевич ЯЧИН / Sergey YACHIN

| Смысл и ценности. К критике теории ценности в современной философии / Sense and Values. On the Criticism of the Theory of Values in Modern Philosophy |

тики современной мифологии во французском постмарксизме, – провозглашенные ценности всегда, либо продвигают, либо скрывают чей-то «классовый» интерес¹⁹. Последние достижения в этой области дают нам прекрасные образцы такого анализа²⁰. Ключевое положение марксистского анализа культуры состоит в поиске следов или «прививок» социальных антагонизмов в любом культурном тексте. Интерес возникает именно в силу социального неравенства и вызванного им конфликта. Ф. Джеймисон показывает, что интерпретация текстов литературы и культуры должна состоять в том, чтобы представить их как символические акты разрешения социальных противоречий. «Очевидно, что понятие противоречия является центральным для любого марксистского анализа культуры»²¹. Если с этой позиции рассматривать культуру, то её *матрицей* будет не система ценностей (как предлагает аксиология), но социальные антагонизмы. Но именно потому в условия социального бытия человека входит *механизм сокрытия* антагонизма, ибо будучи вынесен на поверхность – он разрушает ткань социальной жизни (социальная революция – тому пример). Акцент на ценностях может только прикрыть глубинный антагонизм. Именно это делает господствующая идеология любого правящего класса (группы или клана), который всячески стремится к тому, чтобы скрыть за пропагандируемыми национальными ценностями – наличный конфликт интересов²². Сегодня «игра в ценности» стала основным механизмом управления массовым сознанием. В терминологии Р. Барта: есть те, кто более или менее рационально использует эти механизмы («создатели мифов»), те, кто понимает при-

роду этих механизмов («критики мифов») и те, кто эти мифы потребляет²³.

Марксистский взгляд на культуру дает еще одно основание предельно критично отнестись к попытке рассматривать её как *общую* систему ценностей некоторого народа. Марксисты всегда подчеркивали, что есть культура правящего класса и есть культура трудящихся, которые находятся в антагонистическом противостоянии. Поэтому любая попытка, в рамках эмпирического изучения ценностей народа того или иного государства, представить эти ценности в усреднённом варианте – даёт ложную картину того, что имеет место в данном обществе.

На почве понимания основополагающей конфликтности социальных структур в очередной раз происходит методологический «сговор» марксизма, психоанализа, постмодернизма и герменевтики.

Философия и теория языка vs философии и теории ценности

От гуссерлианской феноменологии и, опять-таки, как преодоление её недостатков, идет «трансформация философии на путеводной нити языка». Философия современна ровно в той мере, в которой она внимательна к языку, в какой она понимает самоё себя как мысль свершаемую в *определённом* языке и в которой культура понимается как фундированная языком. Такую позицию занимает вся аналитическая философия, вся философская герменевтика, весь философский психоанализ, на ней стоит философия постмодернизма, на ней стоит критическая теория постмарксизма (франкфуртской школы). Их отличает разное понимание языка. Но есть принципиально общее: язык есть одновременно носитель смысла и значения и только как таковой он позволяет утверждать какие-либо ценности. Для современной философии принципиально важным является современное

¹⁹ См.: Хабермас Ю. Техника и наука как «идеология». М.: Праксис, 2007. 208 с.

²⁰ См.: Джеймисон Ф. Марксизм и интерпретация культуры. Москва; Екатеринбург: Кабинетный ученый, 2014. 414 с.

²¹ Там же. С. 40.

²² См., Жижек С. Возвышенный объект идеологии (1989). М.: Художественный журнал, 1999. 236 с.

²³ См., Барт Р. Избранные работы: Семиотика: Поэтика. М., Прогресс, 1989.



Сергей Евгеньевич ЯЧИН / Sergey YACHIN

| Смысл и ценности. К критике теории ценности в современной философии / Sense and Values. On the Criticism of the Theory of Values in Modern Philosophy |

(собственно научное) понимание языка, о некоторых особенностях которого здесь будет сказано.

На этой же «путеводной нити» произошла «переинтерпретация понимания сущности культуры». Кстати сказать, в лоне самого неокантианства и именно благодаря вниманию к языку как медиуму смысла и основе всех символических форм культуры, возникало течение марбургской школы, которое отводит идее ценности достаточно незначительное место. Речь идет, конечно, о «Теории символических форм» Э. Кассирера.

Язык не одинок в культуре, но он единственное, что делает возможным в ней все остальное. Никакой другой феномен культуры невозможен, если о нем прежде хотя бы не велась речь. По справедливому утверждению Ю. М. Лотмана вся «культура надстраивается над естественным языком»²⁴. Подчеркивание роли языка в культуре составляет общее движение культурологической мысли в стремлении создать общую теорию культуры. «Культура все больше и больше открывается нам как универсальная система символов, регулируемая одними и теми же операциями; это символическое поле обладает единством, и культура во всех аспектах представляет собой язык. Поэтому ныне можно предвидеть возникновение единой науки о культуре, которая будет, конечно опираться на различные дисциплины, но все они на разных уровнях описания стремятся изучать культуру как язык»²⁵. Для современной антропологии указание на естественный язык как на сквозную структуру всех элементов культуры является стандартным. В этом направлении влиятельную семиотическую концепцию культуры развивает К. Гирц²⁶ и символическую, которую хотелось бы отметить особо –

Л. Уайт²⁷. В целом семиологическую и символическую трактовку культуры можно понять как утверждение, что язык (как символическая, а не знаковая структура!) есть центральный феномен культуры.

То, что феномен языка (как базовой символической формы культуры) не может быть понят в аксиологической размерности – следует принять как теоретически обоснованный научный факт. Нет ни одной лингвистической школы, которая бы принимала идею ценности как теоретически значимую – при том, что положение о «ценности знака» изначально присутствует с структурной лингвистике Ф. де Соссюра, которому современная философия и лингвистика многим обязана. Только в рамках производности «ценности знака» от его смысла и значения стала возможной даже целое направление – аксиологическая лингвистика.

*Философская герменевтика vs
теории ценности*

36

Герменевтический подход (объединяющий философскую герменевтику и методологию интерпретации фактов культуры) концептуально и методологически противостоит соответствующим позициям универсальной аксиологии. Противостоит в плане основополагающего допущения. Должны ли мы считать основанием человеческого бытия и культуры – оценку и ценности, или, как полагает герменевтика – понимание и смысл. Философская герменевтика – это тот путь философии, который был предложен М. Хайдеггером (до него отчасти – В. Дильтеем), согласно которому понимание это не просто способ познания, а именно универсальный модус человеческого существования (экзистенции). Это путь *онтологии понимания*. А герменевтика, как теория и методология интерпретации, возникает путем «прививки герменевтической проблема-

²⁴ Лотман Ю.М. К проблеме типологии культур (1963) / Лотман Ю.М. История и типология русской культуры. СПб., 2002. С.59.

²⁵ Барт Р. Система моды. Статьи по семиотике культуры. М., 2003. С.465.

²⁶ См., Гирц К. Интерпретация культур. М: Российская политическая энциклопедия, 2004.

²⁷ Уайт Л. Символ: начало и основа человеческого поведения / Уайт Л. Избранное: Науки о культуре. М., 2004.



Сергей Евгеньевич ЯЧИН / Sergey YACHIN

| Смысл и ценности. К критике теории ценности в современной философии / Sense and Values. On the Criticism of the Theory of Values in Modern Philosophy |

тики к феноменологическому методу»²⁸ и, как полагает П. Рикёр, характеризует сегодня всю философскую ситуацию (включая методологию постструктурализма и психоанализа) и вместе с ней – методологическую позицию гуманитарных наук²⁹. Сегодня к союзу феноменологии и герменевтики присоединилась и аналитическая философия в своей «постаналитической перспективе»³⁰. Впрочем, и с самого начала позиция аналитической философии относительно проблематики ценностей носила в методическом плане критический характер, поскольку она обозначила свою задачу как «логическое прояснение мыслей»³¹. Даже научные высказывания, направленные на достижения объективного знания (истины), обнаруживают свою двусмысленность и недостоверность, что во многом, если не по существу, обязано «устройству» нашего языка, к оценочным же высказываниям это относится в еще большей мере.

С позиции герменевтики философское внимание должно быть, в первую очередь, обращено на феномен понимания. «Вопрос: при каком условии познающий субъект может понять тот или иной текст, или историю, заменяется вопросом: что это за существо, бытие которого заключается в понимании?»³². Именно с этой позиции становится видна онтологическая природа языка и его роль как конституирующего основания культуры с последующим представлением о ней как о коммуникативной системе.

Как только ставится вопрос о природе понимающего бытия, вся проблематика аксиологии сдвигается на периферию философской антрополо-

гии и философии культуры³³. Не случайно аксиологи избегают какого-либо категориального упоминания о феномене понимания. Ведь чтобы ценить – нужно сначала понять («понять» = принять). А всякое понимание – есть понимание смысла (концепты *понимания* и *смысла* – коррелятивны), где *смысл* – есть просто *инстанция единого во многом*, элементарно данная сознанию в феномене непосредственной понятности слов в способности мыслить (символически представлять) *отношения* («единица формы») как реальность *sui generis*. Человек изначально проживает, а затем мыслит своё бытие как конституированное отношениями (а не ценностями): близкое и далёкое, раньше и теперь, внутренне и внешне, светлое и тёмное и т.д. и т.д. И только в пространстве таких онтологически укоренных отношений могут возникнуть какие-то ценности и виде присваивания «близкого» и отталкивания «далекого», предпочтения удовольствия сейчас – нежели потом, переживания заброшенности и обезличенности и пр. (опять сошлюсь на опыт экзистенциальной терапии).

Язык – орудие и феномен понимающего бытия³⁴. Язык, посредством символической репрезентации, выводит в план понимания, то, что ранее существовало в форме предпонимания или предрассудка (Г. Г. Гадамер). Тот же самый процесс психоанализ описывает как символическое явление Реальности в пространстве воображаемого. Феномен понимания всегда с нами в виде «очевидности» переживания смысла Слова. Смысл слов (особенно тех, что нагружены грамматическими значениями: «если», «или», «был», «буду» и пр.) с ценностями никак не связан, но именно их синтаксис образует категориальную структуру сознания, в которой только и могут появиться семантические обозначения вещей. Прежде чем ставить вопрос о ценностях «вещей» стоит сначала подумать об уникальной лингвистической компетентности де-

²⁸ Рикёр П. Конфликт интерпретаций. Очерки о герменевтике. М.: Медиум, 1995. С. 3.

²⁹ Бетти Э. Герменевтика как общая методология наук о духе. М.: Канон+ РООИ «Реабилитация», 2011. 144 с.

³⁰ Post-Analytic Philosophy. Ed. by Rajchman J. and West C. N.Y., 1985.

³¹ Витгенштейн Л. Логико-философский трактат. М., 2005. С. 104.

³² Рикёр П. Цит соч. С. 8.

³³ Где сегодня и находятся фактически концепции Риккерта и Виндельбанта.

³⁴ Гадамер Г.-Г. Язык и понимание // Гадамер Г.-Г. Актуальность прекрасного. М.: Искусство, 1991. С. 43-60.



Сергей Евгеньевич ЯЧИН / Sergey YACHIN

| Смысл и ценности. К критике теории ценности в современной философии / Sense and Values. On the Criticism of the Theory of Values in Modern Philosophy |

тей моментально схватывать синтаксис языка и погружать в него своё чувственное восприятие мира.

Для герменевтики идея ценности имеет преходящий характер и узкий эмпирический смысл поскольку её главное внимание сосредоточено на смысловом механизме образования субъективных значений. Этот механизм раскрывается как «конфликт интерпретаций» глубинно заложенный не только и не столько в ценностях разных субъектов и культур, сколько в многоплановости самого внутреннего мира субъекта, мира его сознания. П. Рикёр объясняет почему аналитика сознания требует одновременного привлечения феноменологического, психоаналитического и собственного герменевтического подходов. Это связано с тем, что во внутреннем мире субъекта вполне реально имеют место конфликтующие инстанции бессознательного, воображаемого и символического.

Аксиология и методология гуманитарных наук

Распространению аксиологического подхода в социальных и гуманитарных науках безусловно способствует провокационная легкость получения данных о ценностных ориентирах того или иного субъекта. Проще говоря – это опрос, как основная методика работы с общественным *мнением*. Мнение (*докса*, с которой изначально боролась философия) по своей природе укоренено в операции оценки и не удивительно, что анкетный вопрос направлен на выявление отношения (диспозиции) респондента к тому или иному явлению. Но все эти диспозиции или оценки – есть только поверхность многослойных, глубинных процессов (противоречий, антиномий, конфликтов) социальной жизни. И ничто в большей степени не свидетельствует о внешнем характере ценностей, нежели легкость с которой ими можно манипулировать и менять у народа в течении очень короткого времени. Специалисты в области пиаркампаний или политтехнологии – знают об этом досконально. Но вы сможете управлять ценностями других людей только при

том условии, что будете работать на более глубинном уровне, нежели тот, в котором локализованы сами ценности. В общем случае этим уровнем становится символическая структура, наиболее часто понимаемая как семиотический код. (Классический пример из Р. Барта: если вы хотите управлять модой, т.е. предпочтениями людей в выборе одежды, то вам необходимо понимать то, как работает «вестиментарный код»). Эффективность современной рекламы почти целиком зависит от её способности воздействовать на структуры бессознательного. (И потому специалист в области мифодизайна рекламы должен быть осведомлен о тех «кодах» (комплексах), носителем которых бессознательное является). Вот почему методология структурализма (и постструктурализма) «снимает» всё позитивное, что мы можем найти в универсальной аксиологии. Памятуя о научно установленном факте, что «бессознательное структурировано как язык», мы должны для объяснения ценностей обратиться к структурам языка, в рамках которых субъект только и может «заявить» о себе и о своих ценностях (диспозициях в рамках тех или иных смысловых структур).

Показательным является отношение к ценностям в конкретных антропологических исследованиях. Безусловно признавая их наличие, как эмпирической данности, но принципиально находясь на компаративистской позиции, антрополог вынужден сравнивать ценности культур на базе того, что само по себе ценностью не является. Так решает свои задачи, теоретически хорошо обоснованная, структурная антропология К. Леви-Стросса. Но даже те антропологии, которые идут путем простой эмпирической индукции, вынуждены за пределами ценностей культуры фиксировать «культурные универсалии». Как пример – выдающееся по ширине сравнительного охвата исследование социальных структур Дж. П. Мёрдоком³⁵. Автор выделил порядка пятидесяти «культурных универсалий» – культурных форм, которые обязательно

³⁵ Мёрдок Дж. П. Социальная структура. М.: ОГИ, 2003.



Сергей Евгеньевич ЯЧИН / Sergey YACHIN

| Смысл и ценности. К критике теории ценности в современной философии / Sense and Values. On the Criticism of the Theory of Values in Modern Philosophy |

присутствуют в любой культурно-исторической общности. Именно тот факт, что одна и та же универсальная культурная форма (пусть это будет – погребальный обряд) может иметь существенно разное значение в культурных общностях – позволят сочетать позицию культурного релятивизма с онтологическим реализмом. Онтологический (функциональный – в эмпирической перспективе) смысл того же обряда – никогда не может быть исчерпан тем значением, и тем более ценностью, которое ему придают те или иные культуры.

В конечном итоге, отсутствие ясного различения смысла и ценности не позволяет схватить

ситуацию кризиса культуры. Ценности (как эмпирические данности) не могут исчезнуть. Но зададим вопрос: при каком состоянии ценностей – культура вступает в кризис. Ответ простой: при условии, что ценности есть, да смысловой горизонт утрачен. Это означает, что смысловой горизонт жизненного мира культуры расщепился на фрагменты, которые и могут быть обозначены как «ценности культуры». Ничто лучше не свидетельствует о кризисном состоянии индивидуального сознания и жизненного мира культуры, нежели их сосредоточенность на своих ценностях.

