

АКСІОЛОГІЧНІ ІМПЛІКАЦІЇ ФІЛОСОФІЇ ПОДІЇ А. БАД'Ю

Дьяконов І.В. (м. Мелітополь)

Анотації

Стаття являє собою спробу критичної рецепції аксіологічної аксіоматики сучасного французького філософа А. Бад'ю. Розглядаються базові для філософської системи А. Бад'ю, концепти буття, істини й суб'єкта в їхньому взаємозв'язку з аксіологічною проблематикою. Виявляються імпліцитні ціннісні передумови філософії події А. Бад'ю. Обґрунтовується специфічно філософський характер цінностей у розумінні А. Бад'ю. Робиться висновок, що головною особливістю аксіології А. Бад'ю є її раціоналістичний абсолютизм.

The article is an attempt to axiological axiomatics critical reception of contemporary French philosopher A. Bad 'u. Considered basic to the philosophical system of A. Bad 'u, concepts of life, truth and the subject in their relationship with axiological issues. Are implicitly values background philosophy events A. Bad 'u. Substantiated specifically philosophical nature of values in the sense of A. Bad 'u. Concludes that the main feature of Axiology A. Bad 'u is the rationalist absolutism.

Ключові слова

АКСІОЛОГІЯ, ІМПЛІКАЦІЯ, ЦІННІСТЬ, РЕЦЕПЦІЯ, ПОДІЯ, ІСТИНА, СУБ'ЄКТ, ОБ'ЄКТ

Вступ

Актуальність проблеми. У сучасних умовах, коли, з одного боку, соціологами фіксується занепад традиційних регуляторів соціальної поведінки, що раніше забезпечувалися релігійними та ідеологічними інститутами, а, з іншого боку — відбувається лавиноподібне наростання інформаційних потоків, що збільшують дезорієнтацію відірваних від своїх корінь індивідів масового суспільства, філософське осмислення аксіологічної аксіоматики й різних варіантів її рецепції в історико-культурній практиці стає необхідним для збереження людського суспільства.

Мета статті

На наш погляд, із безлічі сучасних дослідників аксіологічної проблематики, варто особливо виділити французького філософа А. Бад'ю, для робіт якого характерно унікальне сполучення математичної вивіреності основних концептуальних положень із високим критичним потенціалом ліворадикальної соціальної ангажованості. Це сполучення дозволяє розглядати аксіологію А. Бад'ю як одну з найбільш енергійних спроб запропонувати сучасному соціуму систему цінностей, рівною мірою альтернативну як

войовничому й вузькоглядному націоналізму, так і не менш агресивним версіям конфліктуючих між собою фундаменталізмів: християнського (представленого, у першу чергу, США) і мусульманського (Іран, Афганістан, Саудівська Аравія). Незважаючи на значимість праць А. Бад'ю для вироблення системи цінностей, адекватної складності сучасних соціальних колізій, роботи французького дослідника тільки мають бути уведеними в орбіту вітчизняних гуманітарних досліджень. Дана стаття являє собою одну з перших спроб критичної рецепції аксіологічної аксіоматики французького філософа.

Виклад основного матеріалу. На думку сучасного російського дослідника Л. Б. Ерштейна, все різноманіття підходів до розуміння суті феномена цінності, з певним ступенем умовності, можна звести до трьох базових груп підходів, а саме [1, с. 8]: 1. *Цінність як значимість* (Г. Ріккерт, В. Франкл, Я. Гудечек, Х. Еренфельс, Ф. Знанецький, Л. С. Рубінштейн, Н. С. Рожева, Д. А. Леонт'єв та ін.). 2. *Цінність як вибір* (К. Клакхон, Дж. Роттер, К. Роджерс, С. В. Лур'є та ін.). 3. *Цінність як феномен, що характеризується специфічними ознаками* (Ш. Шварц, У. Білськи та ін.). Можливо, що вищенаведені підходи не виключають один одного – навпроти, вони є взаємодоповнюючими. Можна сказати, що "цінність описується за допомогою певних ознак і являє собою значимість, на основі якої робиться вибір" [1, с. 11]. Оскільки А. Бад'ю першорядне значення приділяє цінності як предмету вибору, відповідно до вищенаведеної класифікації, аксіологічні дослідження французького філософа, як нам представляється, варто віднести до другої групи підходів. Для того, щоб зрозуміти, яке місце займає аксіологічна проблематика у філософії А. Бад'ю, очевидно, потрібно хоча б загалом спробувати позначити особливості його філософської концепції в цілому. Пафос філософського починання А. Бад'ю полягає в його амбіційному намірі "відновити філософію в її сучасній конфігурації", опираючись на "три вузлових поняття, якими є *буття, істина та суб'єкт*" [2, с. 13]. Незвичайність подібного починання особливо яскраво проявляється на тлі сучасних тенденцій до деконструкції метафізики (Ж. Деріда), а також численних декларацій про кінець епохи "великих наративів" (Ж.-Ф. Ліотар) або про "завершення історії" (А. Кожев, Ф. Фукуяма) і, зокрема, історії філософії (Ф. Лаку-Лабарт, К. Свасьян та ін.). А. Бад'ю полемізує з М. Гайдегером, для якого, за словами французького філософа, "суб'єкт є побічним продуктом царства техніки" [2, с. 59]. Стосовно можливого відродження філософії А. Бад'ю вважає центральною *проблему суб'єкта без об'єкта*. При цьому *суб'єкт* представляється ним як "кінцевий фрагмент певної *істини* без об'єкта" [2, с. 59]. Суб'єкт мислиться А. Бад'ю існуючим лише в рамках одного з чотирьох реєстрів: *художнього, наукового, політичного або любовного* [2, с. 71]. Що стосується питання про *буття*, то воно

Аксіологічні імплікації філософії події А. Бад'ю

розглядається французьким філософом винятково в термінах математичної теорії множин. А. Бад'ю самим рішучим образом елімінує з філософії онтологічну проблематику, цілком передаючи її під юрисдикцію математики. Відкидаючи онтологічну категорію *єдиного*, А. Бад'ю мислить буття як "чисту множинність" (тобто як множину без предиката), вважаючи, що "математика – це дійова онтологія" [2, с. 71].

Таким чином, характерний для А. Бад'ю радикалізм мислення з особливою виразністю виявляється в його розумінні онтологічної проблематики. Прагнення до ствердження незалежності філософії від мови провокує А. Бад'ю на невиправдану, на наш погляд, **математизацію філософії**. Полемізуючи з гайдегерівською *онтологією присутності*, французький філософ пропонує альтернативну їй версію *онтології вилучення*, названу Ф. Лаку-Лабартом "вилучаючим розумінням буття" [2, с. 84]. Беручи до уваги, що "субстанціальна" онтологія присутності є куди більш звичною (принаймні, для "західного" мислення) і тому більш розробленою, ніж "пустотна" онтологія вилучення, доречно було б розраховувати, що на шляху **десубстанціалізації онтології** нас очікує куди більше нових можливостей розуміння суті буття, ніж на второваному шляху онтології присутності. Однак надмірне захоплення процедурами абстрагування (як це, на наш погляд, і має місце в А. Бад'ю) і прагнення до тотальної формалізації онтологічної аксіоматики за допомогою математичного апарата з області теорії множин перетворює вчення про буття в ілюзорну умоглядну гру зі схемами, яким не відповідають ніякі дійсні онтологічні референти. На нашу думку, саме внаслідок десубстанціалізованості базових категорій суб'єкта та буття А. Бад'ю вводить у свою філософію через третю "вузлову" категорію *істини* необхідний мінімум **субстанціональності**. Зрозуміло, це не робиться ним прямо: безпосередньо в категорії істини немає ніякої субстанціональності. Навпаки, будь-які спроби субстанціалізації істини, що розуміються як "нелегальний" перехід від істини як порожньої операції до істини як прищестю в присутність самої порожнечі, кваліфікуються французьким філософом як "катастрофа думки" [2, с. 161]. **Категорія істини** є операційною (діючою), але нерепрезентативною (що нічого не представляє): "Філософія – це не виробництво істини, а дія, виходячи з істин" [2, с. 153]. Яким же чином введення поняття істини як порожньої операції сприяє, в остаточному підсумку, субстанціалізації, "пожвавленню" гранично абстрагованої неосхоластики А. Бад'ю? Це досягається за рахунок визнання пост-подійності будь-якої істини: "Будь-яка істина є пост-подійною. Зокрема, не буває "структурної" або об'єктивної істини. Про структурні висловлення, прийнятні у даній ситуації, ніколи не скажеш, що вони є істинними, тільки що вони є правдоподібними. Вони відносяться не до істини, а до знання" [2, с. 70]. Отже, **істина**,

що відрізняється А. Бад'ю від знання, визнається їм "підвішеною до того своєрідного поповнення, яким є *подія*" [2, с. 71]. Істина досягається лише зусиллям суб'єкта, що і затверджує себе в цій якості завдяки своїй *вірності* несучої істину події. Таким чином, визнаючи за подією первинність стосовно буття, А. Бад'ю надає події метафізичний статус, що й дозволяє нам охарактеризувати його філософію в цілому саме як **філософію події**. На думку Ж. Ранс'єра, щодо цього А. Бад'ю зберігає прихильність традиції картезіанського раціоналізму, що затверджує "право власності події на буття" [2, с. 96]. Окресливши, таким чином, основні особливості філософської концепції А. Бад'ю, розглянемо тепер питання про те, яке місце займає в ній **аксіологічна проблематика**, оскільки саме в цьому полягає наш основний інтерес. На відміну від онтології, що послідовно вибудовується (за межами філософії) А. Бад'ю у вигляді аксіоматичної системи математичного зразка, аксіологія французького мислителя не артикулюється явно, що й приводить нас до необхідності говорити не про аксіологічні експлікації, а саме про **аксіологічні імплікації** у філософській системі А. Бад'ю. Оскільки **аксіологія** А. Бад'ю ним самим не експлікується – ані у вигляді певної аксіоматики, ні у вигляді якогось оповідання, – але імпліцитно міститься в його філософських побудовах, нашим завданням є "**розпаковування**" **ціннісних передумов**, що визначають (нехай і неявно, але значною мірою) своєрідність філософської системи французького мислителя, а також радикалізм відповідної цій системі політичної позиції її творця. Всі аксіологічні імплікації А. Бад'ю виникають "зсередини" процесу становлення істини, збереження вірності якої, як було відзначено нами вище, і створює суб'єкта, цю істину стверджуючого. Поняття (а точніше, понятійний континуум) **вірності** є ключовим для всієї аксіології й етики А. Бад'ю. Вірність пост-подійній істині означає не тільки відмову визнати завершеність філософії, що надає для істиннісних процедур місце у своєму полі, але й відмову піддаватися інерції розумових звичок, вихід за межі сталих культурних практик. Таким чином, понятійний континуум вірності припускає в А. Бад'ю двояке трансцендування: як за межі існуючої конфігурації філософії, так і за межі культурно-історичної реальності.

За словами Ж. Ранс'єра, "робота Бад'ю являє собою саме рішуче підприємство по побудові понятійного простору вірності, по доказу того, що вірності є місце" [2, с. 86]. Це місце будується А. Бад'ю як простір соможливості чотирьох процедур (називаних їм *істиннісними*), в яких виробляються істини: *математики*, *поетики*, *політики* й *любові* [2, с. 15-16]. Найважливішою особливістю істиннісних процедур є їх **подійний характер**, причому ця подійність розуміється А. Бад'ю не темпорально, а скоріше, логічно: як ситуація (тобто "яке-небудь положення речей, довільно пред'явлена множинність"), поповнювана якоюсь подією, причому "це поповнення виявляється

Аксіологічні імплікації філософії події А. Бад'ю

неіменованим, що не представляється ресурсами самої ситуації" [2, с.17]. Оскільки **генеалогія вірності** в А. Бад'ю носить не *часовий* (як вірність *попередній* події), а *парадигматичний* (як вірність *першій* події) характер, цю обставину можна розглядати як перевагу його аксіології, що дозволяє суб'єктові у невизначеності й непередбачуваності історичних ситуацій послідовно й несуперечливо затверджувати позачасовий характер своєї вірності події істини. Вірність як основа всіх цінностей, з одного боку, не релятивізується й не стає заручницею ситуації та часу, а з іншого боку – не перетворюється в якийсь абстрактний принцип, що неможливо адекватно застосовувати в мінливому та неоднозначному світі людської історії. Отже, можна затверджувати, що аксіологія А. Бад'ю є *філософською par excellence*: оскільки істинну цінність мають тільки речі, причетні до несучих істину подій, а останні знаходять своє місце тільки в межах філософського поля, те, очевидно, що для А. Бад'ю не-філософські цінності не можуть бути справжніми. Для того, щоб у будь-якій ситуації дотримуватися вірності істиннісним процедурам, суб'єкт повинен "підтримувати подвійну дистанцію: як від "суспільної необхідності", що визначила б вибір колективними уявленнями, досліджуваними історичною соціологією, так і від чисто морального імперативу, що визначив би вибір доктринальними диспозиціями, зовнішніми стосовно конкретної ситуації" [3, с. 100].

Філософськи мислячий суб'єкт породжується зусиллям думки, що пручається своєму беззвітному імпульсу, рухом *зворотного ходу* (ти здатен що-небудь помітити, тільки *звернувши* на це увагу), що гальмує інерцію мислення, а також *рухом убік*, що вириває *тільки живучого* з болота звичок, інстинктів, рефлексів, стереотипів та іншої *автоматики*. Таким чином, філософ є **агентом деавтоматизації** (і в першу чергу – деавтоматизації беззвітного, тобто нерелексивного, мислення). Будь-який **рух деавтоматизації**, якою би фігурою він не описувався – відстороненням або самообертанням – є, по визначенню, рухом *опору*. Отже, розвиток теми *вірності* істині як аксіологічного базису філософської системи А. Бад'ю привів нас до теми *опору* й до пов'язаній з опором темі *розриву*. Так, А. Бад'ю пише: "Усякий опір являє собою розрив з тим, що є. А щоб дати якому б те не було розриву трапитися, потрібно спочатку піти на розрив із самим собою... Виразно можна сказати, що всякий опір являє собою розрив у думці – як через висловлення про те, яка ситуація, так і через припущення якоїсь практичної можливості, що відкривається цією ситуацією" [3, с. 101-102]. Таким чином, готовність іти на розрив (з доксою, з ідеологією, з наявною ситуацією, але в першу чергу – із самим собою) виявляється необхідною умовою ствердження цінностей, чия значимість не залежить ані від часу, ні від соціальної кон'юнктури. Готовність іти на розрив із собою означає якесь само-*відкидання*, тобто, по суті справи, *героїзм*. Подібний героїзм

властивий філософії, де індивідуалізація мислячого парадоксальним образом збігається з його само-відкиданням в абстрагуванні від конкретних обставин ситуації мислення. Здається, досить вдало вдалося виразити цей аспект рефлексивного філософського мислення Х. Ортеге-І-Гасету, що вважав філософію "синонімом піднесеного теоретичного героїзму" [4, с. 35]. Таким чином, **аксіологія суб'єкта**, що заради збереження вірності істині повинен бути готів на само-відкидання, припускає специфічний філософський героїзм. Усякий опір являє собою *протидію*, остання ж завжди є реактивною. Таким чином, філософська активність має *вторинний, похідний* характер, тобто в цьому випадку більш доречно було б говорити про філософа не як про *активного суб'єкта*, але як про **реактивного суб'єкта**. У концепції А. Бад'ю на цей стан речей указує його визнання суб'єкта певним продуктом вірності події, несучої істину. Про суб'єкта можна говорити лише остільки, оскільки він зберігає вірність істині. Немає вірності істині – немає й суб'єкта. Істина як "**позапонятійна іманентність**, що засвідчує в ситуації неспроможність, що становить її буття" [2, с. 70], з необхідністю викликає до життя суб'єкта, через якого "зсередини" ситуації й повинна бути засвідченою її неспроможність. Суб'єкт виявляється в ситуації *після* поповнення її неіменованою засобами самої ситуації подією істини як інстанція, за допомогою якої в цій ситуації здійснюється її істина як "*іманентний розрив*: "іманентний", оскільки істина діє в ситуації – і ніде більше; "розрив", оскільки те, що робить процес істини можливим, тобто подія, не знаходило в ситуації вживання, не піддавалося осмисленню в рамках устояного знання" [5, 66-67]. Саме це й дозволяє А. Бад'ю констатувати: "Можна сказати, що процес істини *індукує* суб'єкт" [5, с. 67]. Отже, **процесуальність** виявляється в А. Бад'ю атрибутом істини (а також суб'єкта, що нею індукується). Французький філософ виділяє три основних виміри процесу істини [5, с. 97-98]: *подія*, що змушує з'явитися "щось інше", ніж ситуація, думки або устояні знання; *вірність*, що служить назвою процесу; власне *істина*, що є тією внутрішньою для ситуації множинністю, яка вибудовує вірність. *Подія* сполучає в собі *ситуаційність* (оскільки вона належить певній ситуації) і *додатковість* (оскільки вона не залежить від правил даної ситуації) [5, с. 98]. Це парадоксальне сполучення включення в ситуацію з незалежністю від неї дозволяє нам, слідом за А. Бад'ю, розглядати подію як топос, у межах якого є можливими справді етичні вчинки. Найбільш аксіологічно значимою властивістю *вірності* є те, що "вона ніколи не є необхідною" [5, с. 100]. За словами А. Бад'ю, "саме через цю випадковість і є місце етиці істин" [5, с. 100]. Мабуть, найбільш значним внеском А. Бад'ю у філософську аксіологію є його розробка **етики істин** "як принципу спроможності вірності" [5, с. 97], протиставлюваної ним як кантівської *етиці судження*, так і (у меншій

мірі) гегелівській *етиці рішень* [5, с. 14-15]. Нарешті, *істина*, незважаючи на вищезгадане протиставлення знанню, "вона також є і єдиним відомим джерелом нових знань" [5, с. 100]. А. Бад'ю у зв'язку із цим говорить про те, що "істина змушує знання", маючи на увазі, що, "оскільки сила істини є силою розриву, істина, вертаючись до безпосередності ситуації... вершить насильство над устояним та знаннями, що перебувають в обігу," [5, с. 100]. Таким чином, істина, що розуміється як парадоксальний процес іманентного розриву наявної ситуації, актуалізує не тільки ціннісні та етичні, але й когнітивні аспекти специфічно людського буття.

Висновки

1. Як показав проведений аналіз, аксіологічні імплікації філософії події А. Бад'ю, у першу чергу, пов'язані з істиннісними процедурами, у відношенні до яких синхронно структуруються також і гносеологічна, онтологічна й етична проблематики, взаємно формуючи один одного й утворюючи поле соможливостей, які, будучи об'єднаними в несуперечливу цілісність, і становлять те, що А. Бад'ю називає "конфігурацією філософії". **2. Специфіка аксіології А. Бад'ю** полягає в тому, що французький мислитель радикально пориває із цінностями, заснованими на думках (доксі), і протиставляє їм у якості справжніх специфічно філософські цінності, засновані на вірності суб'єкта події істини. **Раціоналістичний абсолютизм аксіології А. Бад'ю** обумовлює неутилітарний характер цінностей, що проповідуються ним, відкриваючи для їхнього ствердження воістину безмежні можливості. Дійсно, якщо не обмежувати розгляд людської діяльності рамками приватних цілей, ми виявимо, що ця діяльність не детермінується міркуваннями практичної користі й необхідності, а, навпаки, являє собою вільне самоствердження остаточної мети корисності.

Перспективи подальших досліджень:

- аналіз концептуальної парадигми філософії А. Бад'ю.

Джерела

1. Эрштейн Л. Б. Запретная теория ценностей: психологические и социологические следствия представления ценностей как динамических запретов. – СПб., 2008. – 122 с.

2. Бадью А. Манифест философии. – СПб.: Machina, 2003. – 184 с.

3. Бадью А. Мета/Политика: Можно ли мыслить политику? Краткий трактат по метаполитике. – М.: Логос, 2005. – 240 с.

4. Ортега-и-Гассет Х. Почему мы вновь пришли к философии // "Дегуманизация искусства" и другие работы. Эссе о литературе и искусстве. Сборник. – М.: Радуга, 1991. – С. 9-39.

5. Бадью А. Этика: Очерк о сознании зла. – СПб.: Machina, 2006. – 126 с.

Стаття надійшла 25.02.10 р.