

С.С. Аванесов

Аксиологический аспект метафизики Аристотеля

Аванесов Сергей Сергеевич – доктор философских наук, зав. кафедрой философской и педагогической антропологии. Томский государственный педагогический университет. Российская Федерация, 634061, г. Томск, ул. Киевская 60; e-mail: iskiteam@yandex.ru

В этом материале идет речь о соотношении метафизического дискурса и этического (аксиологического) контекста в философии Аристотеля¹. Рассуждение ведется в связи с артикулированной А.А. Санжениаковым проблемой «деаксиологизации» теоретического знания в современной философии. Поставлен вопрос о соотношении спекулятивно-го и аксиологического аспектов в построении теории знания у Аристотеля. Аргументирован тезис, согласно которому и разделение знания на теоретическое и практическое, и утверждение высшего статуса теоретической эпистемы в сравнении с практической в философии Аристотеля обоснованы строго аксиологически. Утверждается, что человеческая деятельность описана у Аристотеля как энергично выявленный логос, а подлинность этого внешнего выявления (реализации) *нормативно* обусловлена. Автор указывает на примеры такой нормативной парадигмы у Платона, который акцентирует внимание на том, что ценность физической вещи в контексте человеческого опыта связана не с ее «природой», но с ее «употреблением». Исток такого взгляда на сущее (взаимное сочетание онтологического и нравственного измерений в рамках единства реальности) автор видит еще в философии досократиков, в частности у Анаксимандра. В ионийском мышлении, свободном от аналитической фрагментации реальности, описание наличного порядка естественным образом включает в себя «правило действия», которое не «следует» из этого порядка, а является его неустранимым элементом. Лишь принудительное разделение онтологии и этики (сущего и должного, дескрипции и прескрипции) в новоевропейской философии порождает искусственную проблему их соотношения и заставляет воздвигать гильотину Юма. Показано, что эпистемологический дискурс Аристотеля изначально выстраивается в рамках такой метафизической парадигмы, которая предполагает нормативность в качестве неустранимого элемента релевантного суждения о реальном положении дел.

Ключевые слова: Аристотель, метафизика, эпистемология, этика, аксиология, Платон, античная философия, сущее и должное

¹ Сокращенные обозначения аристотелевских текстов соответствуют аббревиатурам, используемым в словаре: Liddel H.G., Scott R., Jones H.S., McKenzie R. A Greek-English Lexicon. Oxford, 1996. Аристотель цитируется по следующим русским переводам: *Аристотель. Метафизика* / Пер. А.В. Кубицкого. Ростов н/Д., 1999; *Аристотель. Этика* / Пер. Н.В. Брагинской, Т.А. Миллер. М., 2002.

Рассуждение А. Санженакова призвано продвинуть философскую мысль сразу в двух направлениях: 1) к лучшему уяснению этической аргументации Аристотеля и 2) к новому уровню понимания соотношения между дескриптивными и прескриптивными суждениями в языке философии. Как это часто бывает (и как этому и положено быть), историко-философский и философско-теоретический подходы к единой проблеме взаимно усиливают друг друга. Проблема же, которую автор рассуждения видит и старается разрешить (за что ему изрядный *respect* и многая лета), состоит, по его словам, в «деаксиологизации» современного философского дискурса, а именно – в «элиминировании нравственной проблематики из теоретических изысканий, касающихся человеческой практики»². Действительно, это серьезная проблема так называемой «современной» философии и, более того, настоящий скандал для философской мысли, на который мало кто обращает внимание – в силу все большей утраты этой самой мыслью коренных признаков философичности. Потому сам факт артикуляции данной проблемы делает честь автору и свидетельствует о его способности формулировать важные и глубокомысленные вопросы. Актуальность подобных вопросов, к счастью, определяется не модой дня сего и не массовым спросом, а их «диагностическим» характером, позволяющим вскрыть и отрефлексировать действительное положение дел, а также – по мере сил – предложить пути преодоления обнаруженных проблем.

Каков же предлагаемый путь? А. Санженак **полагает, что «перенос понятия истины на почву практического разума... позволяет избежать тотальной деаксиологизации»**³ и тем самым вырвать эпистемологию, да и вообще теорию, из-под ножа гильотины Юма. Для этого и полезно вернуться к Аристотелю, который мог вести речь о теории в контексте не только отвлеченно-логическом, но и нравственно-практическом. Что же позволяло Стагириту именно так строить свой дискурс? По мнению автора, для Аристотеля (и для многих иных) метафизика выступала единым фундаментом как для теории познания, так и для этики, что и позволяло не отрывать эпистемологию от этики, не заставляло радикально обособлять их друг от друга. Утрата названного метафизического фундамента, «планомерное удаление метафизических оснований из-под здания эпистемологии» и приводит в конце концов к полной деаксиологизации теоретического (спекулятивного) дискурса. Следовательно, требуется эксплицитировать и снова актуализировать указанное «основание». При этом подразумевается, что поиски общего фундамента эпистемологии и этики позволят не только вернуть теорию в сферу «практического разума», но и представить «метафизику» в качестве подлинной «основы моральной философии»⁴.

Но не слишком ли революционную программу выдвигает автор? Не призывает ли он разрушить некие *объективные* и потому «священные» границы между спекулятивным и практическим, между теоретической дескрипцией и этической прескрипцией, между «сущим» и «должным», между логическим значением и экзистенциальной значимостью? И по праву ли он привлекает Аристотеля к этому спору в качестве своего союзника? Ведь многие соглашались с тем, что сам Стагирит жестко, дисциплинарным образом разделил ме-

² Санженак А.А. Метафизика Аристотеля как основа его этики // Наст. изд. С. 67.

³ Там же.

⁴ Там же. С. 67–68.

тафизические и моральные суждения, отнеся первые к «теоретическому» знанию, а вторые – к «практическому». Однако важно понимать, каким критерием руководствовался Аристотель, предлагая эту свою классификацию «наук», точнее, *видов знания* (ἐπιστήμη), относимую к числу его основных *теоретических* заслуг. На этот критерий прямо указывает такая важнейшая характеристика его классификации, как *иерархичность*.

Теоретическая философия, согласно Аристотелю, есть высшая (наиболее *ценная*) деятельность, потому что она имеет дело с высшим (наиболее *важным*) знанием (*Met.* I 983 а 3–12). Поэтому созерцательная жизнь выше всякой прочей жизни и ее должно предпочитать всему остальному – всему тому, что иерархически *ниже* созерцания «божественных» вещей: «теоретические науки заслуживают наибольшего предпочтения по сравнению со всеми остальными, а наша наука – среди теоретических наук» (*Met.* VI 1026 а 20–25); она, *первая философия*, движимая высшей мудростью, является «словно бы заглавной наукой о том, что всего ценнее» (*EN* 1141 а 20). **Подобные высказывания обнаруживаются у Стагирита в огромном числе.** Здесь теоретическая квалификация знания неотделима от его аксиологической квалификации; и если формально метафизика и этика (аксиология) разделены и разведены на разные уровни знания и деятельности, то все же разделены и разведены они на основании *фундаментальной аксиологической позиции*, то есть с точки зрения ценности. Именно аксиологическое суждение является тем основанием, на которое опирается различие метафизики и этики (аксиологии). И, **следовательно, оказывается, что обосновать превосходство метафизики над аксиологией можно только аксиологически.** Так замыкается круг, в котором теоретический разум обосновывает свое преимущество над практическим разумом только путем уступки последнему исключительного права на такое обоснование.

В свете вышеизложенного вовсе не кажутся абсурдными такие, например, заключения: «Аристотель поставил науку (разум) выше нравственности (совести), сделав тем самым *нравственным идеалом* созерцательную жизнь»⁵. Добавим, что Стагирит при этом настойчиво апеллирует к природе самого человека, к его *иерархическому* «устройству». Ум человека – наивысшая часть его души, он «начальствует и ведет», он имеет понятие о «прекрасных и божественных» предметах. Деятельность этой «божественной» части человеческой души, то есть *теоретическое* познание, является «высшей <деятельностью>, так как и ум – высшее в нас, а из предметов познания высшие те, с которыми имеет дело ум». Наконец, такая организация общей человеческой деятельности, которая строго ориентирована на главенство ума, и есть «деятельность, *сообразная добродетели*», то есть «счастье» (*EN* 1177 а 13–21). Поэтому Аристотель и утверждает, что «дело человека – деятельность души, согласованная с суждением или не без участия суждения» (*EN* 1098 а 7–8). Дело человека – не просто энергия и не один только логос, но *логически организованная энергия* или *энергично выявленный логос*.

А. Санженakov реконструирует это логико-энергичное единство у Аристотеля как прямое следствие структуры его мышления, в котором *метафизика выступает «базой для этики»*, не принимая во внимание две другие версии объяснения этого единства. Автор отмечает, что на основании названной

⁵ Кессиди Ф.Х. Этические сочинения Аристотеля // *Аристотель. Этика*. М., 2002. С. 36.

«унитарной» позиции современные комментаторы Аристотеля «по большей части склоняются к *эссенциальному подходу*», в рамках которого «понятию “сущность” отводится главенствующая роль в определении метафизических оснований аристотелевской этики». А. Санженаков усматривает в таком подходе определенную слабость, не позволяющую в полной мере ввести в исследовательское поле *конкретные* мотивы и предпочтения, обуславливающие конкретные же способы выявления человеческой сущности. Поэтому автор предлагает сделать акцент на *энергии* как способе актуализации сущности, не отвергая само понятие сущности, но рассматривая ее в качестве потенции, чье оформление всегда остается вариативным. Такой «*энергичный* подход» позволяет увидеть, что в философии Аристотеля «обладание способностью – не самое главное, важнее – ее применение и реализация, поскольку и добродетели обретаются через это»⁶. Следовательно, условием подлинного счастья оказывается не обладание сущностью, а *деятельность*, связанная с ее конкретной реализацией. Указанный акцент, позволяющий, в частности, различить деятельность и простое изменение (движение), действительно дает возможность понять, каким образом теоретический разум у Аристотеля является в то же время и практическим.

Позволю себе заметить, что тема *правильной* актуализации потенции ясно звучит и у Платона. «Правильное применение» человеческих качеств делает их полезными, неправильное – вредными (*Мен.* 88 а). Это касается даже ума: «любое умение в отрыве от справедливости и других добродетелей оказывается хитростью, но не мудростью» (*Менех.* 247 а). Есть ли у души, интересуется Сократ, «какое-либо назначение, которое нельзя выполнить решительно ничем другим из существующего»? Выясняется, что к назначению души относятся такие способности, как «заботиться», «управлять», «советоваться», а также поддерживать жизнь. «Стало быть, – заключает Сократ, – мы признаем, что у души есть какое-то присущее ей достоинство»; лишившись этого «присущего ей достоинства», душа *не может* «хорошо выполнять свое назначение» (*Государство* 353 d–e). Что же касается не человека, а вещи мира, то в этой области Платон просто не знает устали, развенчивая заблуждение о благе и зле, якобы присущих вещам «по природе», и многократно утверждает, что указанные «этические» характеристики связаны не с их сущностью, а с их *употреблением*. А это означает только то, что всякая вещь, вовлеченная в человеческий опыт, является не безразличным объектом с нулевой ценностью, но аксиологически маркированным предметом отношения. «Дискурс Аристотеля, – отмечает С.С. Хоружий, – не так подчеркнуто иерархичен, как дискурс Платона, но также и в нем прочно присутствует аксиология; к вещам и явлениям прилагаются понятия высшего и низшего, благородного и низменного, более или менее достойного»⁷. И эта позиция, общая для Платона и Аристотеля, уходит корнями в досократическую философию, к нормативной онтологии Анаксимандра из Милета.

Форма известного высказывания Анаксимандра по меньшей мере *не включает* осмысления природных процессов в социально-этических категориях, а также и перевода социально-этических проблем на язык природных

⁶ Санженаков А.А. Метафизика Аристотеля как основа его этики. С. 72.

⁷ Хоружий С.С. Вещь в работе // Человек.RU. 2006. № 2. С. 178.

процессов⁸. «Нравственное» или «правовое» в то время, которому принадлежит Анаксимандр, не мыслятся в границах специальных дисциплин («этики» или «юриспруденции»); и физика с космологией вовсе не лишены аксиологического измерения. При этом надо понимать, что отсутствие четкой грани между естествознанием и этико-правовой (нормативной) сферой не означает отрицания наличия права и этики как таковых: можно мыслить и правовое, и этическое, и физическое, зная в то же время, что непроходимой границы между ними нет – как в мысли, так и в реальности. Там, где отсутствуют границы указанных «специальностей», нет никакой возможности для преступающих границ, для противозаконного распространения положений права и этики на область онтологии или естествознания. Незнание или непризнание подобных границ проясняет ту позицию, с которой эти границы видятся относительными и необязательными; именно с этой позиции «может приходиться к речи свободный от всякого отраслевого упрощения собственный остов чисто мыслимого предмета»⁹, которому не навязаны никакие искусственные дисциплинарные разделения. В таком мышлении, свободном от аналитической фрагментации реальности, описание наличного порядка естественным образом включает в себя и «правило действия», которое не «следует» из этого порядка, а является его неустранимым элементом. Лишь принудительное разделение онтологии и этики (сущего и должного) порождает искусственную проблему их соотношения и заставляет воздвигать Юмову гильотину.

Если Аристотель стоит на подобной позиции, то у нас вообще нет необходимости решать проблему соотношения метафизики и этики в философии Стагирита, поскольку ясно, что то и другое суть неотрывные друг от друга аспекты единой картины мира. А этот мир, в свою очередь, является как физическим, так одновременно и «нравственным» конструктом. И **само начало этого мира неизбежно** понимается Аристотелем в известном смысле *аксиологически*. «Аристотелевское “начало”, – пишет А.Ф. Лосев, – есть высшее благо и высшая красота, и, наоборот, благо и красота есть высшее начало в смысле цели, являющейся *причиной* всякого развития... Это значит, что все исходит из самодовлеющей структурной и органической завершенности и что все к ней же возвращается»¹⁰. Посмотрим же, как Аристотель рассуждает о первом («божественном») начале. Здесь мы увидим и отличие энергии от кинесиса, и строгую обращенность деятельности совершенного разума на самого себя, и различие способности и акта, и связь актуального бытия разума с его достоинством (ценностью).

«А что касается <верховного> разума, то в отношении его встают некоторые вопросы: он представляется наиболее божественным из всего, что мы усматриваем, но как при этом обстоит с ним дело, здесь есть некоторые трудности. Если он ничего не мыслит, тогда – в чем его достоинство? Он <в таком случае> подобен спящему. **А может быть, он мыслит, но эта деятельность мысли** зависит от <чего-то> другого (ибо то, что составляет его сущность, это – не мысль, но способность <к мысли>). Тогда мы не имеем в нем наилучшей сущности: ценность он получает из-за мышления» (*Met.* XII 1074 b 15–20).

⁸ Гусейнов А.А., Иррилиц Г. Краткая история этики. М., 1987. С. 29.

⁹ Хайдеггер М. Изречение Анаксимандра // Хайдеггер М. Разговор на проселочной дороге. М., 1991. С. 36.

¹⁰ Лосев А.Ф. История античной эстетики. Аристотель и поздняя классика. М., 2000. С. 258.

«Далее, независимо от того, будет ли составлять его сущность разум (как способность мыслить. – С.А.) или (само. – С.А.) мышление, что именно мыслит он? Либо – сам себя, либо – что-нибудь другое; и если что-нибудь другое, то или всегда одно и то же, или – разное. Так вот, есть ли здесь разница, или это – все равно, мыслить ли то, что прекрасно, или – любую случайную вещь? Но, пожалуй, даже неуместно думать о некоторых вещах. Поэтому очевидно, что (высший. – С.А.) разум мыслит самое божественное и самое ценное и не подвергается изменению: ибо изменение – к худшему, и это уже некоторое движение¹¹» (*Met.* XII 1074 b 20–26).

«Прежде всего <надо сказать, что> если разум не есть мысль, но способность <к мысли>, тогда непрерывность мышления, естественно, должна быть ему в тягость¹². Затем очевидно, что <в этом случае> (то есть в случае непрерывности мышления. – С.А.) существовало бы нечто другое, более ценное, нежели разум, – именно, предмет разума¹³. Ибо и мышление, и мысль мы будем иметь и тогда, если мыслить наихудшее. А если подобных вещей надо избегать (лучше и не видеть иные вещи, нежели видеть), значит – мысль не могла бы быть тем, что всего лучше. Следовательно, разум мыслит сам себя, раз мы в нем имеем наилучшее, и мысль <его> есть мышление о мышлении» (*Met.* XII 1074 b 27–33).

Как видим, в процессе обоснования характера и статуса высшего разума (а по аналогии с высшим разумом – и разума как такового) Стагирит апеллирует прежде всего к *аксиологическим* аргументам: к понятиям о *наилучшем* и *совершенном* как неизменном, не подверженном внешним определениям. Эпистемологический дискурс Аристотеля, таким образом, изначально выстраивается в рамках такой метафизической парадигмы, которая предполагает нормативность в качестве неустранимого элемента релевантного суждения о реальном положении дел.

Список литературы

- Аристотель.* Метафизика / Пер. А.В. Кубицкого. Ростов-н/Д.: Феникс, 1999. 602 с.
Аристотель. Этика / Пер. Н.В. Брагинской, Т.А. Миллер. М.: АСТ, 2002. 494 с.
Гусейнов А.А., Иррилиц Г. Краткая история этики. М.: Мысль, 1987. 592 с.
Кессиди Ф.Х. Этические сочинения Аристотеля // *Аристотель.* Этика. М.: АСТ, 2002. С. 5–37.
Лосев А.Ф. История античной эстетики. Аристотель и поздняя классика. М.: АСТ, 2000. 880 с.
Хайдеггер М. Изречение Анаксимандра // *Хайдеггер М.* Разговор на проселочной дороге. М.: Высш. шк., 1991. С. 28–68.
Хоружий С.С. Вещь в работе: Два фрагмента // Человек.RU. 2006. № 2. С. 175–184.
Liddell H.G., Scott R., Jones H.S., McKenzie R. A Greek-English Lexicon: Revised Supplement. Oxford: Clarendon Press, 1996. 320 p.

¹¹ То есть нечто незавершенное и потому несовершенное.

¹² Иначе говоря, если природа разума – не мышление, а способность мышления, то наиболее естественным для него будет не постоянно мыслить, а то мыслить, то не мыслить.

¹³ Другими словами, если природа разума – мышление, а не способность к мышлению, тогда более ценным, чем сам разум, является его условие, а именно – то, на что направлено мышление, то внешнее, благодаря чему оно может совершаться.

The Axiological Aspect of Aristotle's Metaphysics

Sergey S. Avanesov

Tomsk State Pedagogical University. 60 Kievskaya Str., Tomsk, 634061, Russian Federation; e-mail: iskiteam@yandex.ru

The article deals with the relationship between metaphysical discourse and the ethical (axiological) context in Aristotle's philosophy. The author discusses this issue in connection with the problem of the "deaxiologization" of theoretical knowledge in modern philosophy, articulated in the report of Alexander Sanzhenakov. The question is raised about the correlation of speculative and axiological aspects in the construction of the theory of knowledge in Aristotle's philosophy. The author argues the thesis according to which the division of knowledge into theoretical and practical, and the affirmation of the higher status of the theoretical episteme in comparison with the practical episteme are strictly axiologically grounded in the philosophy of Aristotle. He also claims that human activity is described by Aristotle as an energetically revealed logos, and the authenticity of this external revelation (realization) is normatively conditioned. The author points to examples of such a normative paradigm in Plato, who emphasized that the value of a physical thing in the context of human experience is not related to its "nature", but to its "use". The author sees the source of this view in the philosophy of the pre-Socratics (first of all, in Anaximander): the mutual combination of ontological and moral dimensions within the unity of reality. In the thought of the Miletus School, devoid of analytic fragmentation of reality, the description of the existing order naturally includes the "rule of action", which does not "follow" from this order, but is its necessary element. Only violent separation of ontology and ethics (is and ought, description and prescription) in the philosophy of Enlightenment gives rise to a false problem of their correlation and makes it necessary to build the Hume guillotine. It is shown that the epistemological discourse of Aristotle is built within the framework of metaphysical paradigm, which assumes normativity as an ineradicable element of the relevant judgment about the real state of affairs.

Keywords: Aristotle, metaphysics, epistemology, ethics, axiology, Plato, ancient philosophy, real and proper

References

- Aristotle. *Etika* [Ethics], transl. by N. Braginskaya, T. Miller. Moscow: AST Publ., 2002. 494 pp. (In Russian)
- Aristotle. *Metafizika* [Metaphysics], transl. by A. Kubicki. Rostov-na-Donu: Feniks Publ., 1999. 602 pp. (In Russian)
- Guseynov, A.A., Irrlitz, G. *Kratkaya istoriya etiki* [A Brief History of Ethics]. Moscow: Mysl' Publ., 1987. 592 pp. (In Russian)
- Kessidi, F.Kh. "Eticheskiye sochineniya Aristotelya" [Ethical writings of Aristotle], in: Aristotel. *Etika* [Ethics]. Moscow: AST Publ., 2002, pp. 5–37. (In Russian)
- Liddell, H.G., Scott, R., Jones, H.S., McKenzie, R. *A Greek-English Lexicon: Revised Supplement*. Oxford: Clarendon Press, 1996. 320 pp.
- Losev, A.F. *Istoriya antichnoy estetiki. Aristotel i pozdnyaya klassika* [The History of Ancient Aesthetics. Aristotle and the Late Classics]. Moscow: AST Publ., 2000. 880 pp. (In Russian)
- Heidegger, M. "Izrecheniye Anaksimandra" [The Utterance of Anaximander], in: M. Heidegger. *Razgovor na prosyolochnoy doroge* [Conversation on a Country Road]. Moscow: Vysshaya shkola Publ., 1991, pp. 28–68. (In Russian)
- Horujy, S.S. "Veshch v rabote: Dva fragmenta" [Thing in the work: The two fragments], *Chelovek.RU*, 2006, Vol. 2, pp. 175–184. (In Russian)