



ИСТОРИЧЕСКАЯ
КНИГА

Hans Joas

Die Entstehung der Werte

Frankfurt am Main
SUHRKAMP
1999



Institut für die Wissenschaften vom Menschen
Institute for Human Sciences

Ханс Йоас

Возникновение ценностей

Перевод с немецкого
К. Г. Тимофеевой

Санкт-Петербург
АЛЕТЕЙЯ
2013

УДК 124.5
ББК 87
И 750

*Перевод осуществлен при поддержке
Института гуманитарных исследований (Вена)
в рамках программы для переводчиков им. Пауля Целана*

Йоас Х.

И750 Возникновение ценностей / пер. с нем. К. Г. Тимофеевой. –
СПб.: Алетейя, 2013. – 312 с.

ISBN 978-5-91419-796-1

И широкая общественная дискуссия об изменении и утрате ценностей, и научные дебаты о либерализме и коммунитаризме не могут обойти вниманием вопрос о том, как вообще возникает приверженность тем или иным ценностям и каким образом эту приверженность можно усилить.

Как ни странно, в современной социологии и философии на эти вопросы нет удовлетворительного ответа. Поэтому в разработке своей концепции немецкий социолог Ханс Йоас подробно анализирует более ранние решения, в частности, подходы Ницше, Джеймса, Дюркгейма, Зиммеля, Шелера, Дьюи, Тайлора и Хабермаса. Его собственное решение непосредственно связано с его теорией креативного действия.

**УДК 124.5
ББК 87**

ISBN 978-5-91419-796-1



© Х. Йоас, 2013
© К. Г. Тимофеева, перевод с немецкого, 2013
© Издательство «Алетейя» (СПб.), 2013

*Строго говоря, достоверности
не существует.*

*Существуют лишь люди,
уверенные в своей правоте.*

Шарль Ренувье



Предисловие

Честно говоря, я не планировал писать эту книгу. К ее созданию меня побудили вопросы, которые мне в последнее время постоянно задавали. Эти вопросы были двух типов. Вопросы первого типа были связаны с дебатами вокруг либерализма и коммунитаризма, а вопросы второго типа — с обсуждением моей книги о теории действии, вышедшей в свет в 1992 году.

В ходе дебатов о коммунитаризме очень скоро стало понятно, что любая попытка защитить или оживить находящиеся под угрозой ценности нуждается в предварительном прояснении вопроса о том, как вообще возникает приверженность ценностям. Однако на этот вопрос нет удовлетворительного ответа ни в философии морали, ни в политике, ни в социологических диагнозах современности. Получается, что нерешенным остается вопрос, имеющий принципиальное значение для передачи ценностей и воспитания приверженности им. Это тем более досадно ввиду того, что прояснение этого вопроса могло бы способствовать нахождению общего языка между конфликтующими сторонами — между либерализмом и коммунитаризмом.

С других позиций, но в том же направлении развивалась и дискуссия вокруг моей книги «Креативность действия»: снова и снова возникал вопрос о нормативном измерении предложенной мною теории действия. Этот вопрос отчасти принял форму ложного допущения о том, что в этой своей книге я объявляю высшей ценностью саму креативность действия. Кто-то хвалил меня за это, кто-то ругал, но обе эти реакции основывались на неправильном понимании, которого, на мой взгляд, можно было бы избежать, учитывая предельно ясные суждения по этому вопросу или хотя бы эпиграф к книге, затрагивающий тему критики и самокритики. Однако одно лишь указание на неверное понимание моих намерений не является удовлетворительным ответом на поставленный вопрос. Как справедливо отмечает один из моих рецензентов, теория креативности оказывается слишком узкой, если в ней рассматривается только разработка новых решений проблемы, а разработка новых критериев для оценки этих решений остается без внимания. В этой связи неизбежно возникает вопрос,

какие последствия будет иметь предложенный мной — вслед за прагматистами — поворот в понимании действия для трактовки норм и ценностей и в первую очередь для ответа на вопрос о том, как возникают эти самые нормы и ценности.

Стимулом для разработки моих размышлений на эту тему послужило предложение Амитая Этциони написать об этом книгу. В предисловии к ней я хочу выразить благодарность группе социологов и философов из Канады и США, чьи работы с моих студенческих лет неизменно были для меня образцом и стимулом и чье личное одобрение и поддержка также мне во многом помогли. Я хотел бы упомянуть — в алфавитном порядке — Роберта Беллу, Ричарда Бернстайна, Дональда Левайна, Филипа Селзника, Чарльза Тейлора, Эдварда Тириакияна и Амитая Этциони. Без них я бы никогда не написал свои книги.

Я благодарен также всем, кто взял на себя труд прочитать первый вариант всех или некоторых глав рукописи и дал ценные советы по их улучшению. Из своих друзей я хотел бы здесь упомянуть прежде всего Акселя Хоннета и Петера Вагнера. Важными рекомендациями по главе о Ницше я обязан Кристофу Менке, по главе о Зиммеле — Дональду Левайну, по главе о Дьюи — Гуннару Шмидту, по главе о Тейлоре — Хартмуту Розе. Дитер Рухт высказал ряд остроумных предложений относительно улучшения отдельных разделов книги. С учетом подробной критики, сформулированной Робертом Вестбруком, был полностью изменен первый вариант главы о Дьюи. Также я благодарен своим сотрудникам Йенсу Беккерту, Берит Бреттхауэр и Вольфгангу Кнёблю за их замечательные предложения и критику. Матиасу Шлоссбергеру я благодарен за помощь в составлении примечаний и указателей, а также за важные содержательные дополнения. Карин Гоиль я благодарен за неизменно четкое выполнение большого объема работ по набору текста и за то, что она при этом всегда сохраняла чувство юмора и хорошее настроение.

Мой редактор Фридрих Херборт, как всегда, внес большой вклад в подготовку книги, но на этот раз я хотел бы отдельно поблагодарить его также за то, что своей решительностью и добрым советом он вовремя остановил меня от добавления эмпирической части, которая была бы излишней в этой сугубо теоретической книге. Она еще будет представлена общественности в другой форме.

При написании этой книги моя жена Хайдрун оказывала мне особенно сильную поддержку, вдохновляя и подбадривая меня. Ей, воплощающей для меня столь многие ценности, я посвящаю эту книгу.



1. Постановка вопроса

В этой книге я четко ставлю перед собой конкретный вопрос, а именно, как возникают ценности и приверженность им, и даю на него четкий ответ: ценности возникают в процессе формирования самости и в опыте самотрансценденции.

Впрочем, возможно, точный смысл этого ответа, равно как и сам вопрос и его актуальность не так уж очевидны. Понятия, использованные в вопросе и ответе, не имеют четкого определения ни в философии, ни в социальных науках, ни в широкой общественной дискуссии. Они с трудом поддаются определению и нередко оказываются в центре научных споров. Например, можно было бы спросить, а что такое, собственно говоря, ценность, и как соотносятся между собой ценности и приверженность ценностям? Является ли вообще понятие ценности сегодня общепризнанным философским понятием, или же общественная дискуссия о ценностях безнадежно устарела и не соответствует состоянию современного философского сознания? Может ли понятие ценности оставаться одним из ключевых понятий социальных наук ввиду сложностей, связанных с его операционализацией для эмпирического исследования? Не лучше ли заменить его другими понятиями, соответствующими методам различных исследовательских направлений, например, понятиями «установка», «практика» или «культура»? Как соотносятся между собой «ценности» и «нормы» — категории, которые зачастую используются как взаимозаменяемые?

И если эти предположения свидетельствуют о том, что мой исходный вопрос основывается на разноплановых и, по всей видимости, проблематичных имплицитных допущениях и отнюдь не так актуален, как я думаю, то ситуация с ответом выглядит еще более устрашающе. Понятие «самость» /«само-» в моих рассуждениях о формировании самости и самотрансценденции, безусловно, входит в понятийный аппарат эмпирически ориентированных социальных наук: его внедрению в конце XIX века способствовали такие американские мыслители, как Уильям Джеймс, Чарльз Хортон Кули и Джордж Герберт Мид. Лично для меня, как будет ясно из этой книги, предложенная ими концепция человеческой личности и ее развития на самом

деле является одним из величайших открытий в истории социальных наук и безусловным прогрессом в теоретической работе. Но, несмотря на это, к сожалению, сегодня нельзя утверждать, что это понятие признано всеми и что все философские школы усвоили логические выводы или эмпирические последствия, вытекающие из этой концепции. И если проблема формирования самости действительно признается в качестве серьезной темы в социальной психологии и теории воспитания (в социологии эта область получила название «теория социализации»), то второе слово — «самотрансценденция» — как правило, вызывает недоверие у светских, просветительски настроенных мыслителей: оно кажется им религиозным, мистическим или даже эзотерическим, если только его значение не ограничивается простым альтруизмом или нравственной готовностью, по крайней мере, в отдельных случаях поступиться личными интересами ради коллективных или «высших» целей.

Такая ситуация в духовной жизни, когда смысл понятий, имеющих ключевое значение для культурного самовосприятия, является спорным или неустойчивым, заставляет нас предпринять, наряду с эмпирическими, также герменевтические усилия. И хотя наша цель заключается в формулировке четкого объяснения, мы не можем без достаточных оснований исходить из того, что используемые в объяснении понятия будут поняты всеми так, как их понимаем мы. Поэтому мы вынуждены перемещаться между конкурирующими понятийными системами, раскрывая каждую из них и делая их проницаемыми друг для друга. Мы будем разыскивать старые ответы, постараемся вспомнить те вопросы, на которые эти ответы в свое время были даны, и заново рассмотрим их в свете новых проблем. В своих последующих рассуждениях мы совершенно сознательно будем связывать между собой свои изыскания, направленные на прояснение тех или иных понятий, интерпретации философских и социологических текстов и попытки эмпирического описания культуры западных стран.

Вопрос о возникновении ценностей нуждается в объяснении как в рамках широкой общественной дискуссии, так и с позиций специализированных академических теорий. Во всех западных обществах сегодня широко обсуждается проблема изменения и утраты ценностей, новые возможности и опасности, связанные с этими процессами, а также необходимость возрождения старых ценностей или поиска новых. Эмпирические социологические исследования

не оставляют сомнений в том, что за последние десятилетия в высококоразвитых западных странах получили широкое распространение «постматериалистические» ценности. По крайней мере, среди молодого поколения все чаще можно наблюдать, как на смену менталитету «заработать, накопить, построить дом» приходят другие, неинструментальные ценностные ориентации, например, эстетическая креативность, личностная самореализация или защита природы от насилия со стороны человека. Результаты количественных эмпирических исследований и в первую очередь выводы Рональда Ингельгарта и его последователей¹ подтверждаются и качественными исследованиями. Например, стоит упомянуть об оригинальном исследовании детей тех респондентов, которые еще в 1950-х годах участвовали в классическом исследовании психологии работников крупных организаций (“Organization Man”)². Это исследование показало, что разница между двумя поколениями в рамках одной и той же семьи огромна. Если поколение отцов было сосредоточено на профессиональной деятельности, а все неинструментальные побуждения «изгоняло» в частную сферу, где жизнь, впрочем, тоже протекала в узких рамках социальной конформности с соседями, то поколение сыновей (и дочерей) старается найти свой индивидуальный стиль жизни, позволяющий избежать четкого разграничения рабочего времени и досуга. Они стремятся к такой профессиональной деятельности, которая бы позволяла креативно реализовывать свои индивидуальные способности в профессии или в связанном с ней образе жизни.

Разумеется, эти данные еще не объясняют причин изменения ценностей. Против объяснений, основанных на простой корреляции между экономическим благосостоянием и изменением ценностей, был выдвинут целый ряд серьезных возражений³. Так, совершенно не соответствует действительности утверждение о том, что во времена дефицита

¹Ср. Inglehart Ronald. The Silent Revolution. Changing Values and Political Styles among Western Publics. Princeton, 1977; Inglehart Ronald. Kultureller Umbruch. Wertewandel in der westlichen Welt. Frankfurt am Main, 1989.

²Leinberger Paul, Tucker Bruce. The New Individualists. The Generation after the Organizational Man. New York, 1991; Whyte William H. Jr. The Organization Man. New York, 1956.

³Ср., например: Thome Helmut. Wertewandel in der Politik? Eine Auseinandersetzung mit Ingleharts Thesen zum Postmaterialismus. Berlin, 1985; ср. также: Йоас Х. Креативность действия / Пер. с нем. Тимофеевой К. Г. СПб, 2005. С. 280 и далее.

материальных благ всегда и везде преобладали материалистические и инструментальные ценностные ориентации. С другой стороны, триумф постматериалистических ценностей не исключает вероятности того, что, когда удовлетворение материальных потребностей окажется под угрозой, произойдет стремительный возврат к материалистическим ценностям. Тезис о смене ценностей касается большого числа людей, но в каждом отдельном случае бывает сложно сказать, действительно ли тот или иной индивид отдает предпочтение постматериалистическим ценностям или же просто считает определенный уровень удовлетворения материальных потребностей достаточным и надежным. В любом случае такое изменение ценностей предполагает наличие стабильной экономической и правовой ситуации. Без стабильной работы или без возможности демократического участия в управлении человеку, безусловно, гораздо сложнее изменить свои ценностные ориентации в сторону постматериалистических.

Непроясненными остаются не только причины, но и последствия изменения ценностей. От позиции оценивающего лица зависит и оценка влияния постматериалистической ориентации, в частности, на поведение на рынке труда или в политике. Большой однозначностью оценки отличаются тогда, когда речь идет не об изменении, а об утрате ценностей. С тех пор как французский социолог Эмиль Дюркгейм в конце XIX века разработал свою концепцию аномии, в социальных науках проводится — безусловно, оправданное — различие между изменениями ценностей, с одной стороны, и ослаблением их связующей силы или их ничем не возмещенной утратой, с другой стороны. И если оценка изменения ценностей может быть самой разной, как оптимистичной, так и пессимистичной, то утрата ценностей всегда воспринимается как симптом некоего кризиса. Явления, для объяснения которых в общественной дискуссии был выдвинут тезис об утрате ценностей, всеми без исключения оцениваются негативно. К этим явлениям относится распад семейных связей, запустение или повреждение мест общественного пользования и в целом общественного пространства, разнообразные зависимости и, что особенно актуально, немотивированные на первый взгляд или выходящие за рамки инструментальной рациональности проявления насилия, в первую очередь среди подростков. Исследования в области социальных наук дают основания предполагать, что к разложению ценностей ведут определенные процессы в обществе.

Однако по вопросу о том, что это за процессы, опять-таки не существует единого мнения. Одни ученые обращают внимание на негативное влияние рыночной экономики и капитализма, в то время как другие видят причину в перmissive воспитании¹, отсутствии положительных примеров и боязни родителей требовать от детей дисциплины².

Социологические диагнозы современности зачастую оказывают огромное влияние на общественную дискуссию. Общественность — это благодатная почва, с жадностью впитывающая все, что могут предложить ей социальные науки в связи с проблемой изменения и утраты ценностей. Однако когда речь заходит о преодолении этой проблемы, общественность не получает от науки никакой поддержки. Если принцип свободы наук от ценностей означает, что науки могут лишь диагностировать болезни, но не могут заниматься их лечением, то разочарование неизбежно. С другой стороны, воздержание ученых (а зачастую даже философов) от ценностных высказываний оставляет пространство — или рыночную нишу — для поверхностных обобщений или даже для стратегического использования этой неудовлетворенной потребности общественности. По этой причине в западных странах большим успехом пользовались публицистические работы на тему ценностей, начиная с книги под названием «Честный — значит дурак» и заканчивая книгами «Ценности превыше всего» и «Маленький трактат о больших ценностях»³. В то же время в политике консерваторы требовали возврата к «семейным ценностям» (Дэн Куэйл), «духовно-нравственной перестройки» (Гельмут Коль) и «возвращения к основам» (Джон Мейджор). На сегодняшний день ценности играют немаловажную роль, по крайней мере, в политической риторике. Впрочем, эта роль нередко сводится к тому, чтобы оспорить моральные качества противника и подчеркнуть благонадежность собственного стиля руководства. И тогда вместо концептуальных политических споров, в том числе на тему ценностей, мы наблюдаем бесконечную

¹ Перmissive (от англ. permission — разрешение, позволение) воспитание в семье характеризуется отсутствием каких-либо жестких запретов детям со стороны родителей. — Прим. переводчика.

² См. об этом подробнее: Joas Hans. Handlungstheorie und Gewaltdynamik // Vogt W. (Hg.) Gewalt und Konfliktbearbeitung. Baden-Baden, 1997. S. 67–74.

³ Wickert Ulrich. Der Ehrliche ist der Dumme. Über den Verlust der Werte. Hamburg, 1994; Wattenberg Ben. Values Matter Most: How Republicans or Democrats or a Third Party Can Win and Renew the American Way of Life. New York, 1995; Comte-Sponville André. Petit Traité des Grandes Vertues. Paris, 1995.

череду инсценированных скандалов. Такая ситуация может породить циничное отношение избирателей ко всем политикам «как к классу», а недовольство политиками может вылиться в неудовлетворенность политикой в целом. В течение двух-трех десятилетий, прошедших после всплеска социальных движений в конце 1960-х, в политической дискуссии о ценностях, как могло показаться, доминировали консерваторы. В США ситуация кардинальным образом изменилась под влиянием так называемых дебатов о коммунитаризме¹. В ходе этих дебатов ведущие интеллектуалы США выступили с идеей о том, что необходимо возродить коллективные ценности и защитить их от наступающего индивидуализма во всех его формах (ориентации на собственную выгоду, фиксации на юридическом праве или эстетической самореализации) и что такие «коммунитарные» ценности могут служить основой в том числе для выдвижения политических целей, которые обычно считаются скорее «левыми» (как, например, сохранение или усиление государства всеобщего благосостояния). Таким образом, в ходе данной дискуссии была предпринята попытка если не отказаться от устаревшего разделения политической сферы на «правых» и «левых», то, по крайней мере, избежать этого противопоставления в целом ряде политических вопросов или хотя бы смягчить его. Наследие шестидесятых получило здесь неоднозначную оценку: с одной стороны, речь шла о явном сдвиге в процессе демократизации, а, с другой стороны, об усилении гедонистических и индивидуалистических тенденций. Влияние этой американской дискуссии на европейскую политику разнится от страны к стране и от лагеря к лагерю, но в отдельных случаях – например, в отношении британской лейбористской партии – оно, безусловно, очень значительное.

Впрочем, несмотря на растущее число тех, кто серьезно относится к политике усиления ценностей и одобряет ее, в общественной дискуссии по-прежнему без ответа остается вопрос о том, как же, собственно говоря, возникает сильная приверженность (старым и новым) ценностям. Большинство ученых единодушны в отношении того, как эта приверженность не возникает: ценности невозможно создать рациональным способом и распространить через механизм индоктринации. Ульрих Векерт уверен: «Ценности нельзя украсть, передать или кредитовать. Точно так же невозможно предписать кому-то тот или

¹ Honneth Axel (Hg.) *Kommunitarismus*. Frankfurt am Main, 1993.

иной смысл жизни или чувство ответственности перед обществом»¹. Очевидно, что приверженность определенным ценностям не возникает благодаря осознанному намерению, но, несмотря на это, сильную приверженность («Я не могу иначе») мы воспринимаем не как ограничение, а как высшее проявление свободы воли². Не стремясь к тому, чтобы снабдить политиков или педагогов простыми и надежными рекомендациями, я надеюсь, что своей книгой внесу вклад в выяснение этого принципиального вопроса: из какого опыта возникает, казалось бы, парадоксальное чувство недоступной сознательному выбору, но все же добровольной приверженности ценностям?

Обычно, когда этот вопрос выносится на обсуждение, можно услышать возражения трех видов. Не имея возможности подробно ответить на них сейчас, в самом начале нашей аргументации, мы все же кратко их рассмотрим, чтобы более четко сформулировать наш исходный вопрос. Во-первых, существует точка зрения, согласно которой споры о ценностях и возникновении приверженности ценностям не имеют смысла потому, что человеческое действие в целом и ценностные ориентации в частности имеют лишь незначительное влияние на ход общественно-исторических процессов. Этой точки зрения придерживаются представители радикально материалистических подходов, а также радикально функционалистских теорий. Впрочем, насколько мне известно, на сегодняшний день у радикально материалистических подходов практически не осталось сторонников. Даже в интеллектуальных кругах, испытавших сильное влияние марксизма, велика готовность признать, по крайней мере, ограниченную автономность культурно-детерминированной формы человеческих действий и институтов. С социологической точки зрения, мне легко объяснить тот факт, что дискурс о ценностях становится тем интенсивнее, чем менее очевидно, что политические установки или социальные движения предопределены материальными интересами или ресурсами. Конечно, если мы посмотрим на экологические движения или на периоды религиозного возрождения, мы увидим, что они разворачиваются в пространстве, не свободном от влияния

¹Wickert Ulrich. *Der Ehrliche ist der Dumme. Über den Verlust der Werte*. Hamburg, 1994. S. 40.

²Об этом прекрасно написано в статье: Frankfurt Harry. *The Importance of What We Care About* // Synthese. 1982. Nr. 53. P. 257–272.

интересов и ресурсов. Однако это отнюдь не означает, что мы можем приписывать им характер ценностной ориентации лишь в том случае, если, пройдя множество ступеней эскалации, движения могут создать принципиально иную, альтернативную ценностную ориентацию. Радикальная смена ценностной ориентации может изначально составлять основу этих движений. И такая основополагающая смена ценностной ориентации, разумеется, тоже происходит не случайно. Нередко для ее возникновения или, по крайней мере, распространения существуют социально-структурные условия, побудившие к переосмыслению принципов, которые призваны оправдывать существующую статусную иерархию. Но вопрос о наличии альтернативных ценностей, о влиянии определенных систем верований на социально-структурные изменения и об условиях «идеологической» инновации возвращает нас к особому, не сводимому ни к чему другому характеру культурной сферы даже в таких диагнозах, которые проникнуты духом материализма¹.

Другой вариант анализа, сознательно игнорирующего ценностные ориентации или сводящего их к чему-то другому, можно встретить в радикальной версии функционализма, представленной прежде всего в работах Никласа Лумана. Хотя в рамках этого подхода говорится о культурных «кодах» и культурных «подсистемах», имеются в виду лишь совершенно особые принципы функционирования в области права, науки, искусства, воспитания, религии, политики или экономики. Лелеемое ранними функционалистами представление о том, что именно культурные ценности позволяют смотреть на принципы функционирования отдельных подсистем не изнутри, а со стороны и, соответственно, представляют общество в целом, Луман отбросил со снисходительной улыбкой. Он так решительно объявляет функциональную дифференциацию основным принципом организации общества и исторического развития, что любая аргументация, признающая за этим принципом лишь ограниченную сферу действия, кажется проявлением ностальгии по старой социологии. Здесь мы не можем дать более обстоятельное опровержение подобного безоговорочного принятия новых тенденций в значении функциональной дифференциации. Достаточно указать на то, что основополагающее допущение

¹Наиболее развернуто эта тема изложена в: Lockwood David. *Solidarity and Schism. The Problem of Disorder in Durkheimian and Marxist Sociology*. Oxford, 1992.

о функциональной дифференциации и системном характере всех сфер общества совершенно не подтверждено эмпирическими доказательствами и даже не претендует на открытость эмпирической реальности, а преподносится как некая априорная установка. Против этой установки и против функционалистской логики аргументации и объяснения в целом можно выдвинуть целый ряд серьезных возражений¹.

Второй тип скептических возражений против дискуссии о ценностях выдвигается с совершенно других позиций. Некоторые критики из числа либералов и постмодернистов убеждены, что любой дискурс о ценностях представляет собой попытку навязать ценности другим. Но в современном, высоко дифференцированном, плюралистическом и мультикультурном обществе попытка сгладить различия при помощи дискурса о ценностях не просто обречена на провал: такая попытка опасна. Усилия, направленные на то, чтобы сделать определенную систему ценностей обязательной для всех, вызывают скорее обратную реакцию, чем достигают своей цели. Если различные социальные среды и субкультуры будут настаивать на своих ценностях, то это может привести даже к насильственной «балканизации» внутриполитической полемики. В этой связи предпочтительнее ориентация всех граждан на свободные от ценностей процедуры мирного сотрудничества и общения (либералы) или этика уважительного отношения к различиям и всеобъемлющая толерантность (постмодернисты). Однако уже упоминавшиеся дебаты о коммунитаризме, а также дискуссии об этических влияниях «постмодерна»² показали, что поляризация между участниками и противниками ценностного дискурса не адекватна рассматриваемой проблеме. Либералы в любом случае должны ответить на вопрос, как обстоят дела с не зависящими от ценностей процедурами, которым они отдают предпочтение: разве это не ценность, разделяемая многими людьми, и разве не должна она усваиваться именно как ценность? Постмодернисты, в свою очередь, тоже неизбежно представляют толерантность и уважительное отношение к Другому как безусловную ценность. Это не означает, что высказанные либералами и постмодернистами сомнения в смысле ценностного дискурса можно, недолго думая, отбросить. Но пока мы остановимся

¹ Подробнее об этом см.: Йоас Х. Креативность действия / Пер. с нем. Тимофеевой К. Г. СПб, 2005. С. 232 и далее.

² Cp. Squires J. (Ed.) *Principled Positions. Postmodernism and the Rediscovery of Values*. London, 1933.

на том, что их скепсиса недостаточно для прекращения дискуссии по нашему вопросу. В заключительной главе данной книги я предложу альтернативный путь, позволяющий объединить концепции блага и справедливости.

Теперь же обратимся к третьему возражению, которое нам тоже придется отклонить. В этом возражении оспаривается значение дискуссии о ценностях в эпоху полнейшей неопределенности в отношении этих самых ценностей. Для допущения о том, что мы сегодня живем именно в такую эпоху, определяющее значение также имеет постмодернистский тезис о конце великих метанарративов в философии истории¹. Здесь в первую очередь следует упомянуть Зигмунта Баумана, который предпринял серьезную – и, на первый взгляд, парадоксальную – попытку создать новую этику в эпоху полной неопределенности². Его «постмодерная этика» предназначена для такого периода истории, когда осознание неопределенности относительно основ ценностей становится неизбежным. Эти поиски приводят Баумана к Эммануэлю Левинасу и его философии Другого в значении «бесосновательной основы» нравственных побуждений. Отходя от концепции общества в значении «фабрики морали», Бауман подводит нас к «досоциальным источникам нравственности». При всем уважении к этой попытке я все же хочу выразить сомнение в том, что первичный диагноз поставлен верно, а предложенное решение может быть реализовано на практике. В тезисе о конце метанарратива справедливо отмечается факт истощения телеологической и эволюционистской философии истории, равно как ее недостоверность ввиду исторических реалий XX века. Но он сам является метанарративом, обозначающим некий необратимый эпохальный перелом. Если мы совершим эту рефлексивную «мертвую петлю», мы увидим, что отказ от телеологических и эволюционистских интерпретаций истории не ограждает нас от рефлексирующего, историчного восприятия наших идеалов и их воплощения. И тогда вполне может обнаружиться некая ограниченная сфера, где допустимы даже телеологические и эволюционистские способы мышления. Тогда у нас уже не будет уверенности в том, что мы вступили в век полнейшей неопределенности, и новая определенность никогда

¹ Лиотар Ж.-Ф. Состояние постмодерна / Пер. с фр. Шматко Н. А. М.: Алетейя, 1998.

² Bauman Zygmunt. Postmoderne Ethik. Hamburg, 1996.

не наступит. Тогда и изречение Ницше о том, что «бог умер», уже нельзя будет воспринимать как позитивную истину.

Также было бы ошибкой трактовать баумановский диагноз конца определенности как эмпирический тезис о распространении сомнений в ценностях среди населения западных стран. Даже самый рьяный сторонник тезиса о неопределенности не станет спорить с тем, что многие люди по-прежнему уверены в своих частных ценностях и возмущены до глубины души, если кто-то эти ценности оскорбляет. А для социолога, согласно Эмилю Дюркгейму, именно это служит самым надежным индикатором фактической значимости ценностей. Что касается концепции конца всякой определенности, которая по сути является философией истории, но сама этого не признает, то в ней эмпирический факт уверенности в ценностях трактуется таким образом, как будто весть о конце определенности просто еще не успела дойти до всех и каждого. Но имеем ли мы право интерпретировать уверенность в субъективных ценностях как признак необразованности или исторически неадекватного сознания? Не будет ли это проявлением элитаризма в худшем его варианте, когда интеллектуалы претендуют на особое, привилегированное понимание логики исторического процесса?

Но есть и другое объяснение разрыва между широко распространенной уверенностью в собственных ценностях и характерной для современного общества неопределенностью относительно обоснования ценностей. В одной из самых интересных американских работ в жанре диагноза современности периода 1980-х годов ее авторы рассказывают о своем опыте проведения интервью, в которых они просили респондентов обосновать ценности, казавшиеся тем очевидными. Зачастую респонденты были не в состоянии этого сделать и только раздражались. Так, один из опрошенных, в ответ на попытки интервьюера добиться от него объяснения, почему честность – это хорошо, а вранье – плохо, ответил: «Я не знаю. Просто это так. Это просто принцип. Я не хочу ломать себе голову и ставить его под сомнение. Это часть меня. Я не знаю, откуда это идет, но это очень важно»¹. Исследовательская группа под руководством Роберта Беллы интерпретирует этот ответ респондента, уверенного в своих ценностях, но затруднившегося их обосновать, как следствие утраты общего

¹ Bellah Robert u.a. *Gewohnheiten des Herzens. Individualismus und Gemeinsinn in der amerikanischen Gesellschaft*. Köln, 1987. S. 27.

языка, облегчающего обоснование ценностей. Респондент, очевидно, не мог сослаться на десять заповедей еврейско-христианской традиции и исходить из того, что он и его собеседник единодушно признают значимость этих заповедей. Так же, как богооткровенные заповеди, ему недоступна и светская лексика рационального обоснования морали (например, философия морали Канта), с помощью которой он мог бы отстоять ценность честности. Но при отсутствии негласных общих допущений в разговоре любое требование обоснования приводит к еще большим разногласиям или заставляет создавать сложные, нередко непосильные для индивида мыслительные конструкции. Таким образом, мы можем констатировать не отсутствие уверенности в собственных ценностях, а отсутствие общих самоочевидностей.

Но, возможно, и это еще не совсем верное описание. Ведь сами интервьюеры, по всей видимости, тоже не сомневаются в ценности честности, и они не пытаются исподволь внушить респондентам, будто для этой ценности нельзя найти обоснования. Возможно, сегодня в своих ценностях полностью уверены не только отдельные индивиды; возможно, сторонники тезиса о конце всякой определенности недооценивают масштабы ценностного консенсуса в наших обществах. Индивидуальные свободы, представления о справедливости, неприятие физического насилия — все эти положения могут рассчитывать на широкое одобрение. Конечно, существуют и фундаментальные ценностные конфликты (например, в отношении права женщины на аборт), однако они не являются свидетельством утраты общей лексики¹. Если это так, то даже коллективная уверенность контрастирует с картиной предполагаемой общей неопределенности. В таком случае нам предстоит не только выяснить, почему индивидам так сложно четко выразить и обосновать свои ценности, но и понять современные общества в целом. И тогда их неадекватное самописание, выведенное группой исследователей под руководством Беллы из предполагаемого факта господства индивидуалистических «языков»,

¹ Вопреки допущениям Аласдера Макинтайера (ср. его книгу: Макинтайр А. После добродетели: Исследования теории морали // Пер. с англ. Целищева В. В. М.: Академический Проект; Екатеринбург: Деловая книга, 2000) и согласно допущениям Чарльза Тейлора (ср. Taylor Charles. Quellen des Selbst. Frankfurt am Main, 1994). Ср. также замечания Джерома Шнеевинда в его рецензии на книгу Тейлора: Schneewind Jerome. Rez. zu Charles Taylor, Sources of the Self // Journal of Philosophy. 1991. Nr. 88. P. 422–426, особенно стр. 424 и далее.

должно быть исправлено не за счет того, что всем без исключения будет донесена весть о всеобщей неопределенности, а за счет переориентации философской рефлексии на проблему основ нашего переживания ценностей.

Именно в этом и заключается основная цель данной книги. В мои задачи не входит пропаганда конкретных ценностей или призыв к их усилению — хотя я готов признать, что к написанию этой книги меня сподвигли в том числе мои личные ценностные ориентации и опасения. Я, скорее, вижу свою задачу в том, чтобы выявить те контексты действия и типы опыта, в которых берет начало субъективное ощущение того, что нечто является ценностью. И я буду стараться найти правильные теоретические средства для описания такого рода опыта. Я исхожу из того, что всем нам знакомо чувство, когда мы от всей души и ни минуты не сомневаясь можем назвать что-то хорошим, а что-то — плохим. Конечно, нередко мы понимаем лишь разумом, что нечто является ценностью, не испытывая при этом сильных чувств. Однако это не означает, что в принципе нет таких ценностей, которые бы не были глубоко укоренены в нашей эмоциональной жизни. Конечно, мы можем считать, что мы должны уметь обосновывать наши ценностные ориентации, и это обоснование и обсуждение могут сами по себе представлять для нас ценность. Однако это не означает, что наши ценности мы действительно почерпнули из обоснований или дискуссий и откажемся от них в том случае, если нам будет трудно их обосновать. Рассуждения, изложенные в этой книге, должны приблизить нас к тому ядру человеческого опыта, в котором возникают ценности.

Эти рассуждения необходимы, так как ни современная философия, ни социология не предлагают убедительного решения данного вопроса. В этом отношении более ранний период был более плодотворным. Я утверждаю, что в период с конца XIX до 30-х годов XX века многие видные мыслители размышляли над этим вопросом, и хотя их ответы сегодня могут показаться односторонними или ошибочными, они все равно заслуживают рассмотрения. Поэтому значительную часть этой книги занимает анализ более ранних концепций. Он начинается с краткого экскурса в философию мыслителя, который первым поставил вопрос о возникновении ценностей в том смысле слова, в котором его используем мы. Речь идет о Фридрихе

Ницше. Нам предстоит выяснить, почему этот вопрос никто не задавал или не мог задать до него. Но, отдавая должное смелости Ницше как мыслителя, первым решившегося на этот шаг, мы в то же время подвергнем критике его ответ, который отнюдь не раскрывает сути проблемы. Этот сбивающий с толку, более того, ошибочный ответ, изложенный главным образом в «Генеалогии морали», имел, тем не менее, огромное значение для немецкой и европейской философии.

При этом почти незамеченным остался тот факт, что современник Ницше по ту сторону Атлантики был не менее решительным в постановке данного вопроса, но в то же время дал на него гораздо более плодотворный ответ. Поэтому я намереваюсь очень подробно рассмотреть философию этого мыслителя – речь идет об американском прагматисте Уильяме Джеймсе – и особое внимание уделить его работе «Многообразие религиозного опыта». Джеймс строго разделяет «религию» и «нравственность». Для него религия не является чем-то вроде сверхнравственности, интенсифицированным самоконтролем. В его понимании религия основана на опыте самоотречения. Однако он анализирует этот опыт исключительно применительно к отдельным индивидам «в их одиночестве». Ответ Джеймса в его эмпирическом аспекте и с точки зрения теоретических средств будет служить фоновой основой для последующих интерпретаций. По моему мнению, этот ответ, несмотря на его основополагающее значение для дальнейшего развития в данной области, не лишен теоретических недостатков и односторонен в эмпирических доказательствах. Поэтому после главы, посвященной Джеймсу, следует анализ работ по теории религии Эмиля Дюркгейма, Георга Зиммеля, Макса Шелера и Джона Дьюи. И хотя в этих работах и, соответственно, в последующих интерпретациях речь идет главным образом о религии, данные мыслители претендовали на объяснение проблемы приверженности ценностям в целом, не ограничиваясь вопросом о религиозных ценностях. Дюркгейм в своих исследованиях первобытной религиозности противопоставляет индивидуализму Джеймса столь же радикальный коллективизм и выводит возникновение ценностей из экстатических состояний коллективов. Для интерпретации опыта и анализа формирования индивидуальной, отрывающейся от коллектива идентичности ему не хватает его понятийного аппарата. Георг Зиммель в своих поздних метафизических произведениях пытается описать само-трансценденцию жизни на языке философии жизни и таким образом

объяснить возникновение ценностей. Макс Шелер в своих работах связывает крайне интересную феноменологию переживания ценностей с честолюбивым и проблематичным стремлением разработать новую, материальную этику ценностей. Джон Дьюи анализирует интересубъективный опыт раскрытия границ идентичности по отношению к другим, самому себе, природе и богу. Из размышлений всех этих философов можно почерпнуть важные эмпирические указания, позволяющие выстроить богатую феноменологию опыта переживания ценностей, а также теоретические средства, необходимые для ее понимания. По моему убеждению, сильнее всего перспектива теоретической интеграции и, следовательно, непротиворечивого ответа на вопрос о возникновении ценностей выражена в работах Джона Дьюи, который так же, как и Джеймс, был представителем американского прагматизма. Впрочем, и у него это достижение искажено характерной для его эпохи и, по всей видимости, несостоятельной идеей сакрализации демократии. И хотя этот ретроспективный обзор не может претендовать на полноту, он поможет нам сформулировать ответ на поставленный вопрос.

Чтобы еще точнее очертить его контуры, далее я рассмотрю одного из философов современности, который если не единственный, то, по крайней мере, наиболее последовательный из тех, кто сегодня занимается вопросом возникновения ценностей. Речь идет о Чарльзе Тейлоре. Я утверждаю, что данный вопрос за последние тридцать лет был оттеснен на задний план и практически забыт. О достоинствах и границах подхода Тейлора необходимо рассказать прежде, чем я смогу должным образом сформулировать свой ответ, суть которого заключается в том, что ценности и приверженность ценностям возникают в процессе формирования самости и в опыте самотрансценденции. Кроме того, в отдельной главе, посвященной прежде всего работам Ричарда Рорти, необходимо выяснить, пригодно ли вообще для этих целей понятие самости (или «Я»-идентичности, как его часто переводят), учитывая те вызовы, которые ему бросает эпоха постмодерна. Если мне удастся доказать его пригодность, в завершение своей аргументации я покажу, как возможно объединение этого тезиса о возникновении ценностей с другими рассуждениями об универсалистской морали, имеющими совершенно иные обоснования. В заключение я сопоставляю свою концепцию, на создание которой меня вдохновили в первую очередь идеи прагматистов, с дискурсной этикой Юргена

Хабермаса. Это сопоставление открывает перспективы посредничества между либерализмом и коммунитаризмом.

Теоретическая составляющая книги, разумеется, перекликается с различными – в том числе, моими собственными – эмпирическими попытками выяснить, какие ценности в настоящее время укоренены в живых традициях разных стран и каковы перспективы ценностно-ориентированных движений выйти за пределы разного рода индивидуализма (ориентированного на выгоду, право или самореализацию) и четко сформулировать современный смысл идеалов коллективизма, солидарности, братства и любви к ближнему. Однако данная книга не является социологическим диагнозом современности в собственном смысле слова и также не относится к исторической социологии ценностей. Задача этой книги – прояснить постановку вопроса, который, как правило, отдается на откуп философской антропологии и игнорируется в эмпирических исследованиях.

Хотя я уже неоднократно утверждал, что после второй мировой войны вопрос о возникновении ценностей отошел на задний план, я пока не привел никаких доказательств или объяснений этой ситуации. И если здесь вообще можно говорить о доказательствах, то, как мне кажется, возникновение подобной ситуации связано с верой в прогресс, господствующей в век «мимолетного сна о вечном процветании» (Буркарт Лутц). Если сама история мыслится как в значительной степени автоматический процесс модернизации (как считают представители социальных наук) или как закономерное развитие в направлении социализма (как утверждают марксисты), то ценности оказываются так глубоко погружены в предполагаемые исторические тенденции, что становится невозможным представить себе отделение их от истории, их зависимость от точки зрения наблюдателя и отсутствие гарантий их реализации. В послевоенный период можно четко проследить¹, как из теоретических стимулов, тесно связанных с ценностной проблематикой, возникают важные философские и социологические школы, но именно по этой причине они стараются отделиться от своих ценностных истоков и выглядеть как непрерывно прогрессирующее профессиональное решение сугубо научных проблем. Так, из насыщенных этическим содержанием идей Людвига

¹См. об этом: Alexander Jeffrey. *Theorizing the Good Society: Ethical, Normative and Empirical Discourses*. Ms., Los Angeles, 1996.

Витгенштейна возникают исследования повседневного употребления языка в рамках «философии обыденного языка» (“ordinary language philosophy”), а из сформулированной Талкоттом Парсонсом критики утилитаризма в социологии и политологии возникает механистическая системная теория с квазибихевиористскими допущениями о человеческих действиях. При этом социальная наука, стремящаяся элиминировать ценностный аспект, пожалуй, вызывает даже меньшее удивление, нежели философия, уделяющая проблеме ценностей минимум внимания и даже в рассмотрении этических вопросов стремящаяся занять нейтральную метапозицию.

Я не хочу здесь приводить другие доказательства того, что философия второй половины XX века пренебрегала вопросом о ценностях. Кое-что об этом будет сказано в главе, посвященной важному исключению из этого правила, а именно философии Чарльза Тейлора. Но о недостаточном вкладе конкурирующих социологических теорий в решение нашего вопроса я хочу поговорить более подробно. Возможно, не искушенному в социологии читателю в какие-то моменты придется приложить некоторые усилия, чтобы уследить за ходом моей мысли, но это отнюдь не напрасный труд, так как этот критический разбор преследует еще одну цель, а именно более четко очертить понятие ценностей в окружающем его семантическом поле, прежде чем мы перейдем, собственно, к конструктивному изложению.

На протяжении ста лет, т. е. с момента возникновения социологии как академической дисциплины в этой науке всегда имело место расхождение между теми, кто находился под влиянием экономики и трактовал человеческое действие как преследование собственной выгоды, четких интересов или, по крайней мере, стабильных и в целом не зависящих от контекста предпочтений, и теми, кто подчеркивал несводимый характер нормативного измерения человеческого действия. Спор между «утилитаристами» и «нормативистами» красной линией проходит через всю историю теоретического развития социологии, хотя при этом нельзя утверждать, что на протяжении этой истории не было попыток объединить эти враждующие направления или найти третий путь. Я утверждаю, что по обе стороны линии фронта между утилитаризмом и нормативизмом существовали очень серьезные сложности в связи с анализом возникновения ценностей (и норм). Разбор этих сложностей полезен для понимания рассматриваемой здесь проблемы. Кроме того, этот разбор поможет понять,

почему в данной книге я не примыкаю ни к одному из двух направлений, а опираюсь на те старые и новые концепции, в которых преодолевается это противопоставление.

Долгое время в подходах, объединенных под общим названием «утилитаризм», вообще не было *никаких* попыток объяснить происхождение ценностей и норм. Ценности либо принимались как нечто само собой разумеющееся (например, в том смысле, что любое действие можно трактовать как стремление к частным и инструментальным благам), либо рассматривались как нечто экзогенное, расположенное за пределами сферы исследования, так что экономическая теория и – хотя и с меньшими на то основаниями – социология и психология могли просто абстрагироваться от вопроса об их происхождении или считать их естественно обусловленными или случайными. На сегодняшний момент этот период, безусловно, закончился, и призывы учитывать особенности ценностных или нормативных систем и их возникновения звучат со всех сторон, причем не только со стороны критиков утилитаристских подходов, но и со стороны их представителей. Но, как будет показано ниже, все эти попытки страдают от рестриктивного характера исходных допущений. Сторонники утилитаризма уже не отстаивают тезис об иллюзорности плюрализма ценностей на фоне суровой реальности всеобщей ориентации на полезность или рациональность и не считают вопрос о возникновении ценностей абсолютно неважным. Однако они вынуждены объяснять возникновение ценностей при помощи теории, ядро которой составляют рестриктивные допущения о роли ценностей в человеческом действии. Как может теория, делающая акцент на индивидуальной (или коллективной) оптимизации расчета полезности, объяснить не только поведение людей в контексте существующих правил, но и возникновение этих правил и выходящих за их рамки ценностей?

Рассмотрим, к примеру, двух авторитетных и амбициозных представителей «утилитаристских» подходов, а именно Джеймса Коулмена, попытавшегося объяснить «эмергенцию норм»¹, и Майкла Хехтера, обобщившего различные объяснения происхождения ценностей².

¹Coleman James S. Grundlagen der Sozialtheorie. 3 Bde. München, 1991. Последующие цитаты на С. 321, 324 и 353 (с грамматическими исправлениями перевода).

²Hechter Michael. The Role of Values in Rational-Choice Theory // Rationality and Society. 1994. Nr. 6. P. 318–333; Hechter Michael. Values Research in the Social

Коулмен делает умный ход и сначала разделяет проблему на две части. С одной стороны, он собирается объяснить возникновение потребности в нормах, а, с другой стороны, удовлетворение этой потребности путем реализации эффективных норм. В своих рассуждениях о потребности в нормах он показывает, что «действие с внешними результатами [...] вызывает интерес у акторов, испытывающими на себе эти результаты» и что эти внешние результаты зачастую «не могут быть преодолены посредством простых транзакций, вследствие которых контроль над действием передается тем, кто подвержен влиянию этих результатов». Многие предшественники Коулмена в большей или меньшей степени ограничивались тем, что из ситуации, нуждавшейся в нормативном регулировании, делали выводы о возникновении норм из этой ситуации¹. Но, это, разумеется, неприемлемое решение, так как отнюдь не везде, где есть потребность в нормативном регулировании, эта потребность фактически удовлетворяется, и наоборот, нормы существуют отнюдь не только там, где есть потребность в нормативном регулировании. Коулмену удастся избежать этой ошибки.

Он идет дальше и конкретизирует условия, при которых потребность в нормах действительно удовлетворяется. Говоря языком его теории, это происходит тогда, когда «рационально действующие пользователи нормы либо могут равномерно распределить затраты, связанные с санкционированием целевых акторов, либо могут для множества пользователей создать санкции второго порядка, достаточные для того, чтобы побудить одного или нескольких пользователей к эффективным санкциям по отношению к целевым акторам». На мой взгляд, мы имеем здесь достойную восхищения, предельно ясную демонстрацию того, что при условии исключительно рациональных действий тоже *могут* возникать нормы. Поскольку это

and Behavioral Sciences // Hechter M., Nadel L., Michod R. E. (Eds.) The Origin of Values. New York, 1993. P. 1–28. Представители другой версии неопутилитаристского мышления – так называемой «теории обмена» – также осознали существование этой исследовательской проблемы. Cp. Cook Karen S. u.a. Exchange Theory: A Blueprint for Structure and Process // Ritzer G. (Ed.) Frontiers of Social Theory. The New Syntheses. New York, 1990. P. 158–184. Здесь P. 169 и далее.

¹Классический пример подобной аргументации – книга Эдны Уллман-Маргалит: Ullmann-Margalit Edna. The Emergence of Norms. Oxford, 1977. Cp. также критику подобных подходов в превосходной работе Йенса Беккерта: Beckert Jens. Grenzen des Marktes. Die sozialen Grundlagen wirtschaftlicher Effizienz. Frankfurt am Main, 1997. S. 45 и далее.

положение оспаривалось критиками из числа нормативных утилитаристов, такая демонстрация является важным достижением. Однако из аргументации Коулмена не очевидно, что такое объяснение есть самое убедительное объяснение возникновения норм в целом. Тот факт, что даже в рамках данной модели действия, которая изначально стремится отгородиться от нормативной сферы, можно объяснить потребность в нормативном регулировании и удовлетворение этой потребности, заставляет предположить, что в модели действия, изначально учитывающей нормативное измерение, будут выдвинуты гораздо более убедительные и эмпирически верные гипотезы о возникновении норм.

Но есть еще одна сложность. Дело в том, что Коулмен ограничивается тематикой возникновения «норм» и ничего не говорит о возникновении «ценностей». Это не было бы проблемой, если бы мы могли использовать эти два понятия как взаимозаменяемые или если бы объяснение одного понятия вело к пониманию другого. Но это отнюдь не очевидно, в чем можно убедиться на примере другого представителя утилитаристского подхода.

Майкл Хехтер обращается непосредственно к проблеме ценностей. Он определяет ценности как «относительно общие и долговечные критерии оценки» и отделяет их от предпочтений, которые, по его мнению, «скорее изменчивые, чем долговечные, и скорее частные, чем общие». Нормы он отличает и от ценностей, и от предпочтений, поскольку они являются внешними по отношению к действующему субъекту и нуждаются в механизме санкционирования для того, чтобы быть эффективными. Хехтер перечисляет множество способов, которыми, по его мнению, могут возникать ценности, упоминая в том числе биологические условия, процессы институционализации и личный опыт. В итоге он приходит к выводу, что в возникновении ценностей каким-то образом участвуют все эти факторы: «В общем и целом в отношении каждого индивида можно утверждать, что одни ценности возникают в результате биологического отбора [...], другие являются побочным продуктом физической и институциональной окружающей среды, а остальные – побочный продукт личной истории»¹. Такое объяснение не очень-то убеждает.

¹Hechter Michael. Values Research in the Social and Behavioral Sciences // Hechter M., Nadel L., Michod R. E. (Eds.) The Origin of Values. New York, 1993. P. 3, 13, 15. Перевод мой – прим. автора.

Но для нас сейчас интереснее другой момент. Когда Хехтер приводит в качестве одного из источников ценностей естественный отбор и использует понятие ценностей в том числе применительно к животным, становится ясно, что он употребляет это понятие в определенном, не совсем очевидном значении. Хотя ценности в его понимании являются более долговечными и общими, чем предпочтения, нельзя сказать, что они находятся на совершенно ином логическом уровне.

Здесь можно было бы сразу спросить, зачем нам два отдельных обозначения, если различие между ценностями и предпочтениями является скорее количественным, чем качественным. Но важнее даже то, что, на мой взгляд, подобное употребление понятий смешивается с обыденным языком. Нам всем известно различие между «ценностями» и «предпочтениями» не только в значении разницы между краткосрочными и долгосрочными целями, но и в более глубоком смысле, поскольку некоторые свои желания мы не считаем хорошими, и наоборот, нам не всегда удастся в действительности превратить в жгучее желание то, что мы считаем хорошим. Таким образом, «ценности» оценивают и наши «предпочтения». В ценностном измерении мы занимаем определенную позицию и по отношению к самим себе. Безусловно, Хехтер прав в том, что приписывает животным, как и людям, долгосрочные и стабильные ориентации, но мы вряд ли согласимся с тем, что животные – как и люди – способны занимать рефлексивно-оценивающую позицию по отношению к своим предпочтениям. Во всяком случае, подобное утверждение нуждается в более тщательном обосновании, чем то, что предлагает Хехтер. Но если в этом заключается фундаментальное антропологическое отличие человека от животного, то тогда тем более важно четко отделить вопрос о возникновении ценностей от вопроса о возникновении желаний и предпочтений. И тогда необходимо понять, как, собственно говоря, могут возникнуть рефлексивные стандарты, необходимые для оценки тех оценок, которые воплощены в наших желаниях.

Итак, промежуточный результат этих рассуждений заключается в том, что необходимо строго разграничивать вопрос о возникновении ценностей, вопрос о возникновении норм и вопрос о возникновении предпочтений или желаний. Однако в концепциях ведущих теоретиков утилитаризма эти вопросы так или иначе смешиваются. Поэтому независимо от того, насколько убедительны их объяснения

возникновения норм или желаний, они не дают удовлетворительного ответа на вопрос о возникновении ценностей.

Если бы я прямо сейчас предложил свое альтернативное определение, это бы не соответствовало выбранному мной способу аргументации. Не следует решать теоретические проблемы через волюнтаристский акт определения. Понятия должны определяться не в начале, а в конце рассуждений. Пока нам важно обратить внимание на те аспекты, в которых могут проводиться значимые разграничения.

Но, может быть, эти проблемы разрешатся сами собой, если мы обратимся к «нормативистской» альтернативе утилитаризму? Самым значимым ее представителем в социологии последних десятилетий, безусловно, был Талкотт Парсонс. И в его критике утилитаризма, и в работах, в которых излагается его собственная концепция, понятие «ценность» всегда было одним из ключевых, если не центральным. Я не хочу здесь подробно доказывать этот тезис¹. Парсонс и его ученики хорошо понимали, что ценности не выражают желания, а, наоборот, показывают, чего именно следует желать, — и это различие соотносится с общепринятым пониманием истории идей. «Ценностью является не любое предпочтение, а только такое, которое, по ощущениям или по мнению индивида, нуждается в обосновании»². Парсонс также четко разделяет ценности и нормы. Но если Хехтер понимает под нормами нечто внешнее по отношению к действующему субъекту, то Парсонс, под влиянием Эмиля Дюркгейма, Зигмунда Фрейда и Джорджа Герберта Мида, интересуется в первую очередь их интериоризацией, т. е. процессами, в ходе которых поначалу внешние поведенческие

¹ Понятие ценности имеет определяющее значение уже для ранних работ Парсонса: Parsons Talcott. *The Place of Ultimate Values in Sociological Theory* // *International Journal of Ethics*. 1935. № 45. Разумеется, наиболее важным в этом отношении является его главное произведение: Парсонс Т. *О структуре социального действия*. М.: Академпроект, 2000. Из поздних работ я хотел бы назвать лишь статью «О концепции приверженности ценностям» в: Parsons Talcott. *Politics and Social Structure*. New York, 1969. P. 439–472. Не так давно вышло замечательное исследование, посвященное развитию теории Парсонса: Wenzel H. *Die Ordnung des Handelns. Talcott Parsons' Theorie des allgemeinen Handlungssystems*. Frankfurt am Main, 1991.

² Ключевая работа на эту тему: Kluckhohn Clyde u.a. *Values and Value-Orientations in the Theory of Action. An Exploration in Definition and Classification* // Parsons T., Shils E. (Eds.) *Toward a General Theory of Action*. New York, 1951. P. 388–433. Цитата на стр. 396.

ожидания становятся частью внутренней жизни человека. По этой причине Парсонс в принципе не может проводить различие между нормами и ценностями как различие между внешними и внутренними ориентирами. В его понимании нормы – это конкретизации общих культурных ценностей с учетом частных ситуаций действия. Ориентации действующих субъектов в конкретных действиях вытекают из усвоенных ими ценностей.

Однако, несмотря на это четкое разграничение ценностей, норм и желаний, возникает ощущение, что эти три уровня связаны между собой, как ступени одной иерархии. Согласно этой теории, общая система культурных ценностей формирует – через процессы институционализации – моральные и правовые нормы; через процессы интериоризации она также формирует структуры личности, превращая размытые и подвижные биологические предрасположенности в объектно-ориентированные структуры влечений. И хотя такая концепция предусматривает вероятность того, что вышеназванные процессы не увенчаются успехом, складывается впечатление, что принципиальные конфликты между уровнями исключены. Этот момент подвергся критике со стороны различных теоретических школ. Ученики Парсонса вскоре обратили внимание на то, что его теория, несмотря на то, что в ней неизменно подчеркивается принципиальное значение ценностей для человеческого действия, никак не проясняет вопрос о том, как, собственно говоря, ценности «применяются» в конкретных ситуациях действия. Вопрос заключался в том, действительно ли акторы являются всего лишь марионетками, управляемыми культурными ценностями¹, или же в динамичных ситуациях повседневности размытые ценности всегда сначала переводятся самим действующим субъектом в конкретные ориентации, соотносятся с другими мотивами и, возможно, пересматриваются по результатам действия. Другое возражение в рамках социологии было сформулировано под влиянием культурной антропологии

¹ Или, как выразился ученик и критик Парсонса Гарольд Гарфинкель, «культурными болванами» (“cultural dopes”). Ср. его работу: Гарфинкель Г. Исследования по этнометодологии / Пер. с англ. Замчук З., Макарова Н., Трифонова Е. СПб.: Питер, 2007. С. 79. Эта критика легла в основу нового, долгое время очень плодотворного исследовательского направления – этнометодологии. С ней соглашаются и другие критики, например, Энн Свидлер: Swidler Ann. Culture in Action // American Sociological Review. 1986. Nr. 51. P. 273–286.

и истории культуры¹ и касается того, что Парсонс в своих работах не выявляет ценности путем глубокого, герменевтического проникновения в культуры и не раскрывает их содержание в «плотном описании» (Клиффорд Гиртц). В его теории ценности – это результат абстракции. Это аналитические конструкции, которые были вычленены из культуры как некоего целого и затем объявлены ответственными за конкретные действия. Данное возражение подразумевает необходимость эмпирической работы с применением более адекватных методов, чем методы Парсонса, что на самом деле позволило бы выявить ценности в значении подлинных ориентиров действия и таким образом преодолеть скептическое отношение, вызванное тем, что ключевое, с точки зрения теории, понятие «ценность» сложно операционализировать для эмпирической работы. В теоретическом плане здесь оспаривается скрытое допущение о том, что ценности существуют в некоем сепаратном режиме, совершенно изолированно от других способов нашей связи с миром, в частности, от когнитивного отношения к объектам или от саморефлексии. Уже само понятие «ценность» непроизвольно подталкивает к выхолащиванию символических образцов и к отделению ценностей от практик, в которых они проявляются².

И, наконец, третье возражение гласит³, что Парсонс вообще никогда всерьез не занимался проблемой возникновения ценностей. Говоря

¹ Внутри парсонсовской традиции проблему закрытости данной теории пытается преодолеть прежде всего Джеффри Александер. Ср., например: Alexander Jeffrey, Smith Philip. The discourse of American civil society: A new proposal for cultural studies // *Theory and Society*. 1993. Nr. 22. P. 151–208.

² По этой причине Роберт Белла говорит не о «ценностях» и не о «культуре», а о «традициях» и «практиках». Ср.: Bellah Robert. The Idea of Practices in “Habits”. A Response // Reynolds Ch.H., Norman R.V. (Eds.) *Community in America. The Challenge of “Habits of the Heart”*. Berkeley, 1988. P. 269–288.

³ Впервые это возражение было выдвинуто Аленом Туреном. Сначала оно было напрямую связано с одной из версий первого возражения, ставшего под сомнение ситуативное применение ценностей. В своей критике Турен отталкивался от своего опыта проведения исследований по социологии промышленности и организаций. Он, в частности, обнаружил, что решения, как правило, нельзя интерпретировать как простое применение общих принципов к определенным ситуациям. Вместо этого их следует рассматривать как результат переговоров между акторами с их неоднородными интересами и разными властными потенциалами. Ср.: Tourain Alain. *Production de la Société*. Paris, 1964, прежде всего P. 92 и далее. Если сначала существовала опасность того, что Турен будет трактовать культуру

о всемирной истории, он, конечно, затрагивает тему фундаментальных ценностных инноваций, в частности, в период Реформации; кроме того, генерализация ценностей относится к важным аспектам тех социальных изменений в эпоху модерна, которые признает Парсонс. Однако генерализация ценностей — это, безусловно, не инновация, а исследованные Парсонсом инновации в его теории являются этапами эволюционистского исторического процесса, в отношении которого нельзя говорить о принципиальной открытости.

Итак, по завершении этого краткого экскурса в нормативистский подход мы снова получили больше вопросов, чем ответов. Способные к самокритике представители этой школы и эмпирические исследователи в рамках социологии культуры стараются устранить выявленные недостатки, но пока эти усилия не привели к желаемому синтезу, равно как и исследования тех ученых, которых нельзя однозначно отнести ни к утилитаристскому, ни к нормативистскому направлению¹. В предшествующей аргументации я не дал исчерпывающих

лишь как один из ресурсов в борьбе за власть, то в своих поздних работах он избавляется от такого понимания и видит в культуре также внутренние конфликты и ситуации напряженности. Понятие «ценность» представляется ему не очень важным для его концепции культуры. Но даже если мы заменим его другими понятиями (например, «культурными ориентациями»), проблема возникновения все равно останется. — Среди последователей Парсонса проблемой возникновения ценностей больше всего занимался Шмуэль Айзенштадт. Его знакомство с философией креативности Мартина Бубера открыло для него новую точку зрения, с которой он мог увидеть недостатки парсонсовской теории. Ср. очень четкую критику в: Eisenstadt Shmuel. *Social Structure, Culture, Agency, and Change* // Eisenstadt S. *Power, Trust, and Meaning. Essays in Sociological Theory and Analysis*. Chicago, 1985. P. 1–40. — Интересную точку зрения представляет Амитай Этциони в своей книге «Активное общество»: Etzioni Amitai. *Die aktive Gesellschaft*. Opladen, 1975. Этциони не только разрабатывает более широкое понятие культуры, чем понятие культуры у Парсонса, уделяя при этом больше внимания аспекту общественного знания; он также интересуется проблемами реализации демократических ценностей и тем, как социальные системы воплощают в себе эти ценности. Но и он оставляет открытым вопрос о возникновении ценностей, не давая на него однозначного ответа. Ср. об этом: Joas Hans. *Economic Action, Social Action, and the Genesis of Values. An Essay on Amitai Etzioni's Contribution to Social Theory* // Sciulli D. (Ed.) *Macro Socio-Economics. From Theory to Activism*. London/Armonk, NY, 1996. P. 35–50. Lehman Edward. *The Cultural Dimension of "The Active Society"*. New York University, 1995 (неопубликованная рукопись).

¹Попытку такого синтеза см. в: Йоас Х. Креативность действия // Пер. с нем. Тимофеевой К. Г. СПб, 2005.

доказательств, но, надеюсь, все же сумел убедительно показать, что ответ на вопрос о возникновении ценностей связан с изменением нашего понимания человеческого действия. Я убежден, что преодолеть недостатки утилитаристских и нормативистских моделей и объяснить возникновение ценностей можно только с помощью концепции креативности действия. Различение ценностей, норм и желаний, прояснение их роли в динамике человеческого действия, выяснение взаимосвязи между ценностным отношением к миру и другими модулями нашего понимания мира и самих себя — вот те задачи, которые предстоит решить на этом пути. И последующие размышления помогут нам на несколько шагов продвинуться к поставленной цели. Первым шагом станет возвращение к тому моменту в истории философской и социальной мысли, в которой впервые был решительно поставлен вопрос о возникновении ценностей.



2. Возникновение ценностей в значении генеалогии морали (Фридрих Ницше)

Впервые вопрос о возникновении ценностей был поставлен в конце XIX века. С этого же времени понятие «ценность» начинают использовать вне экономического (и в определенных случаях математического) контекста. Таким образом, в своем современном международном значении это понятие пришло в общественную дискуссию не из разговорного языка, а, скорее, из немецкой философии XIX века. Осознание этого факта может помочь обнаружить скрытые исторические предпосылки нашего вопроса.

Исследователи¹ единодушны в том, что понятие «ценность» проделало путь из экономической сферы через экономическую науку XVIII века в философию XIX века, а уже оттуда в XX веке пришло в социальные науки, культурологические исследования и язык публичного общения. Ключевую роль в этой истории развития сыграл философ Герман Лотце, в работах и учении которого берут начало различные течения, в частности, теории ценностей в духе неокантианства, феноменологии и философии жизни. Впрочем, для философии жизни и особенно для общественной дискуссии еще большее значение имело необычное употребление понятия «ценность» в работах

¹Я опираюсь в первую очередь на: Gebhardt Jürgen. Die Werte. Zum Ursprung eines Schlüsselbegriffs der politisch-sozialen Sprache der Gegenwart in der deutschen Philosophie des späten 19. Jahrhunderts // Hofmann R., Jantzen J., Ottmann H. (Hg.) Anodos. Festschrift für Helmut Kuhn. Weinheim. 1989. S. 35–54; Kuhn Helmut. Werte – eine Urgegebenheit // Gadamer H.-G., Vogler P. (Hg.) Neue Anthropologie. Bd. 7. Stuttgart, 1975. S. 343–373. См. также превосходный философско-исторический обзор Герберта Шнэдельбаха, с выводами и прогнозами которого я, впрочем, не согласен: Schnädelbach Herbert. Philosophie in Deutschland 1833–1933. Frankfurt am Main, 1983. S. 197–231. Об истории понятия «ценность» в США см.: Edel Abraham. The Concept of Value and Its Travels in Twentieth-Century America // Murphey M. G., Berg I. (Hg.) Values and Value Theory in Twentieth-Century America. Essays in Honor of Elizabeth Flower. Philadelphia, 1988. P. 12–36.

Фридриха Ницше. Исходной точкой и своеобразным ориентиром для всех этих направлений развития служила философия Иммануила Канта. Сам Кант, в частности, в связи с критикой современного ему утилитаризма говорил об «абсолютной ценности» разумных существ, т. е. о том, что их существование и есть их самоцель, не поддающаяся оценке с точки зрения полезности для тех или иных целей¹. Однако философское использование понятия ценности сложилось независимо от кантовской манеры аргументации: к ней вернулись уже позднее, когда уже утвердилось новое значение этого слова. Его возникновение было связано с тем, что в течение XIX века доверие к основным положениям послекантовской немецкой философии было утрачено, но в то же время не пользовались уважением и границы, проведенные Кантом. «Утверждение царства ценностей направлено против Канта, отрицавшего эмпиричность мира морали и реальность феноменального мира, и против Гегеля, подчинившего мир морали логическому диктату исторического процесса»². В такой культурной среде, как немецкие университеты XIX века с их сильно выраженным историческим сознанием и расцветом гуманитарных и социальных исторических наук, сугубо логический постулат Канта о нравственной свободе уже не мог считаться достаточным. С другой стороны, и спекулятивная философия истории Гегеля, а тем более классического позитивизма казалась совершенно неубедительной, поскольку внимательное изучение исторического и культурного разнообразия, а также ощущение собственной эпохи к тому времени уже подорвали восторженную веру в смысл истории и в исторический прогресс. Философия ценностей возникает именно там, где исчезает вера в историзирующие философские учения, в которых отождествляются истина и благо.

На самом деле возникновение понятия ценности — это отнюдь не безобидная понятийная инновация, что отчетливо ощутили прежде всего те, кто продолжал верить в возможность сохранить метафизическое

¹ На подобное употребление понятия ценности обращает внимание Гадамер: Gadamer H.-G. *Das ontologische Problem des Wertes* // Gadamer H.-G. *Kleine Schriften* IV. Tübingen, 1977. S. 205–217, здесь стр. 207.

² Gebhardt Jürgen. *Die Werte. Zum Ursprung eines Schlüsselbegriffs der politisch-sozialen Sprache der Gegenwart in der deutschen Philosophie des späten 19. Jahrhunderts* // Hofmann R., Jantzen J., Ottmann H. (Hg.) *Anodos. Festschrift für Helmut Kuhn*. Weinheim. 1989. S. 48.

единство истины и блага¹. Понятие «ценность» занимает то место, которое в философской традиции занимало понятие «блага» (*das Gute*). Но если в отношении блага в этой традиции признавалась возможность обнаружить и раскрыть его через рациональное изучение вселенной или благодаря божественному откровению, т. е. за благом признавался бытийный статус, причем его бытие было даже выше остального сущего, то понятие ценности несло на себе неизгладимый отпечаток сопряженности с субъектом оценивания. Таким образом, вместо метафизического единства истины и блага в философии ценностей возник дуализм «фактичности» и «значимости». Поддающиеся констатации факты стали противопоставляться другому, особому модусу бытия, в котором даны ценности и оценки. Философия ценностей не устанавливает этот дуализм, а, наоборот, разными способами старается его преодолеть. Поэтому для нее так важен путь от простого субъективного ощущения ценности к ценностным суждениям, претендующим на объективность, а также отношение между ощущениями ценности и ценностными суждениями, с одной стороны, и фактическими утверждениями, с другой. Однако возвращение к прежнему единству, существовавшему до соотнесения оценок с субъектом оценивания, всеми представителями философии ценностей воспринимается как откат к старой, дурной метафизике или как недопустимое смешение науки и «кафедрального пророчества» (Макс Вебер).

До тех пор пока благо мыслилось в значении высшего бытия, вопрос о его возникновении мог восприниматься только как бессмысленный. Вопрос о возникновении мог касаться отдельных сущностей, но не того бытия, к которому стремится все сущее и которое должен познать человек. Поэтому условием для постановки вопроса о возникновении ценностей является *поворот к субъективности*, который и произошел в философии ценностей. Это необходимое, но недостаточное условие. Сам по себе этот поворот мог привести также к изменению трактовки ценностной объективности. Конечно, сами ценности уже не могли восприниматься как не зависящие от субъекта, но в таком случае можно было бы в неизбежно субъективном оценивании найти условия его универсальности. Этот путь, указанный еще

¹Как, например, Кун, аргументирующий с позиций скептического недоверия к модерну под явным влиянием католицизма: Kuhn Helmut. Werte – eine Urgegebenheit // Gadamer H.-G., Vogler P. (Hg.) Neue Anthropologie. Bd. 7. Stuttgart, 1975. S. 354.

Кантом, избрала неокантианская философия ценностей. Для такого подхода главным стал вопрос о бытийном модусе значимости ценностей и о соотношении между их объективной значимостью и субъективным познанием ценностей или приверженностью им. Это направление в равной мере отделилось как от докритической, т. е. докантианской метафизики, так и от телеологической или эволюционистской философии истории. Однако за этим не последовал второй, более решительный шаг, а именно осознание *исторической контингентности самих ценностей*. Наоборот, можно сказать, что вся философия ценностей была направлена на то, чтобы средствами академической философии защититься от угрозы этого осознания и связанных с ним опасностей в отношении культуры. Философы-неокантианцы, в частности Вильгельм Виндельбанд и Генрих Риккерт, были исполнены мессианской уверенности в том, что только их философия ценностей и в целом только та философия, которая задумана как теория оценивания, в состоянии предотвратить низвержение в бездонную пропасть ценностного релятивизма. В их понимании идеальное царство действительных ценностей не могло *возникнуть* из действий и опыта людей. Оно принадлежит к другому модусу бытия, и поэтому субъекты могут лишь воплощать и обнаруживать ценности, но не могут их создавать. С точки зрения нашего вопроса, нас интересует не этот вариант философии ценностей, а только те направления, которые готовы помыслить субъективность и контингентность оценивания. Только в них вопрос о возникновении ценностей не ограничен аспектом участия контингентных субъектов в сфере идеальной значимости, но распространяется также на возникновение идеальной значимости из контингентной субъективности.

Первым этот шаг сделал Ницше. Он очень хорошо осознавал новаторство и смелость своего начинания, и то, что он хотел сказать, он говорил тоном человека, который долгое время странствовал по «обширной и опасной стране»¹ и знает, что лишь немногие могут сравниться с ним в смелости, тогда как люди жалкие и несвободные духом предпочтут заткнуть уши, чтобы не слышать принесенную им весть. Ницше, по его собственным словам, с самого нежного возраста занимала «проблема происхождения зла»², которая по мере

¹ Ницше Ф. К генеалогии морали / Пер. с нем. Свасьяна К. А. // Ницше Ф. Сочинения в 2-х томах. Том 2. Москва: «Мысль», 1990. С. 409.

² Там же.

его духовного развития и в первую очередь исторического и филологического образования превратилась в вопрос о том, «при каких условиях изобрел человек себе эти суждения ценности — добро и зло? и какую ценность имеют сами они»¹. В качестве своих предшественников в изучении этого вопроса Ницше готов признать только английских психологов-утилитаристов и эволюционистов, занимавшихся историей возникновения морали, а также их немецких эпигонов. Однако при знакомстве с его собственным подходом становится ясно, что его ответ не имеет ничего общего с ответом английских психологов, а использует он их только для того, чтобы — как он сам впоследствии признается в «Ессе homo»² — ввести в заблуждение читателя и создать впечатление сухой научной работы. Однако если Ницше и хочет дать какое-то объяснение возникновения ценностей, то уж точно не научное. По его замыслу, прояснение вопроса о возникновении должно освободить наш разум для того, чтобы поставить под сомнение сами ценности. Отталкиваясь от ненавистной этики сострадания, от «буддизма европейцев»³ своего бывшего кумира Шопенгауэра, Ницше задается вопросом о «ценностях и морали сострадания», а от него переходит к программе «критики моральных ценностей»⁴. Эта критика не знает страха перед существующими еврейско-христианскими традициями морали. Ницше как раз привлекает мысль о том, что, возможно, «доброе» для человека не полезнее «злого», «так что именно мораль была бы виновна в том, окажись навеки недостижимой возможная сама по себе *высочайшая могущественность и роскошность* типа человека? Так что именно мораль была бы опасностью из всех опасностей?»⁵ Ницше сам очень хорошо понимал, сколь зловеща такая постановка вопроса, и ее зловещий характер сохраняется по сей день. Но для него самого и для его читателей важнее был освободительный эффект его беспощадных высказываний и надежда на освобождение от невыносимого морального гнета.

¹ Там же. С. 410.

² Я тоже *не* считаю представителей утилитаристских и эволюционистских направлений предшественниками концепции возникновения ценностей и поэтому не рассматриваю их здесь более подробно.

³ Ницше Ф. К генеалогии морали / Пер. с нем. Свасьяна К. А. // Ницше Ф. Сочинения в 2-х томах. Том 2. Москва: «Мысль», 1990. С. 412.

⁴ Там же.

⁵ Там же. С. 413.

Мы, разумеется, не сможем в своем обзоре охватить все наследие Ницше во всей его противоречивости, многозначности и спорности. Для наших целей достаточно рассмотреть ту его работу, в которой он, пожалуй, наиболее четко излагает свое решение проблемы возникновения ценностей. Это «полемическое сочинение» 1887 года под названием «К генеалогии морали» и в нем прежде всего «Рассмотрение первое». Таким образом, я не стану рассматривать ни то, как формировалась концепция Ницше и какой путь привел ее к тому виду, в котором она представлена в афоризмах «Человеческое, слишком человеческое» и в отдельных пассажах «По ту сторону добра и зла», ни то, каким образом он развивал достигнутое им понимание после «Генеалогии морали», перенося свои выводы с моральных ценностей на все ценности в целом. Я не могу оставить без внимания лишь ужесточение его критики ценностей вплоть до «переоценки всех ценностей», как гласит заключительная фраза его «Антихриста»¹ – произведения на грани безумия, в котором Ницше проклинает христианство.

Как уже упоминалось выше, отправной точкой для рассуждений Ницше служит английская позитивистско-утилитаристская психология морали. Поэтому свою аргументацию он начинает с тезиса против отождествления добра и полезности, которое мы находим в работах Герберта Спенсера, а, главное, против объяснения, согласно которому первоначально неэгоистичные поступки назывались добрыми со стороны тех, кому они приносили пользу, а впоследствии, когда такое словоупотребление стало привычным, связь между полезностью и добротой забылась, и теперь доброе считается добрым само по себе, а не из-за своей полезности. Историческая несостоятельность и психологическая неубедительность подобных объяснений вызывают у Ницше лишь презрение и насмешки, но при этом его собственное объяснение – это всего-навсего замена критикуемых утверждений на диаметрально противоположные. Не приписывание полезности со стороны других, а одобрение собственных поступков высшими людьми – вот где очаг возникновения понятий «добрый» и «благой»: «То были, скорее, сами „добрые“, т. е. знатные, могущественные, высокопоставленные и возвышенно настроенные, кто воспринимал и оценивал себя и свои деяния как хорошие, как нечто первосортное, в противоположность всему низкому, низменно настроенному, пошлому

¹ Ницше Ф. Антихрист / Пер. с нем. Флёровой В. А. // Ницше Ф. Сочинения в 2-х томах. Том 2. Москва: «Мысль», 1990.

и плебейскому. Из этого *пафоса дистанции* они впервые заняли себе право творить ценности, выбивать наименования ценностей: что им было за дело до пользы!»¹ Сложность понимания и утверждения этого очевидного факта объясняется тем тормозящим влиянием, «которое демократический предрассудок оказывает в современном мире на все вопросы, касающиеся происхождения»². Но, собственно, суть этого тезиса Ницше раскрывает лишь тогда, когда он переводит взгляд с высших людей на низших. Последние, будучи от природы более слабыми, не могут утвердиться перед лицом более сильных людей. Их ненависть и жажда мести направлены на высших людей, но они никак не могут проявить эти свои чувства именно в силу своего подчиненного положения и находят выход в мести воображаемой. Эта воображаемая месть вырождается в ресентимент — злой и завистливый взгляд на все то, что отличает высших людей, и сомнение во всем, в чем проявляется их привилегированное положение. Это так бы и осталось отравляющим, но в конечном итоге бессильным ресентиментом, если бы не нашлись те, кто четко сформулировал это чувство, создав на его основе систему ценностей, в которой все сильное и благородное принижалось, а все слабое и беспомощное превозносилось. Первыми носителями такой идеологии, принижающей рыцарско-аристократические ценности, Ницше считает жреческие касты древних высокоразвитых культур, в которых ценности силы уже противопоставлялась конкурирующая ценность чистоты. Жреческая форма существования, которую Ницше называет «принципиально опасной»³, поскольку она нарушает нерушимое и благородное принятие человеком самого себя и создает почву для процветания всего болезненного, предлагая в то же время целебные средства, является условием рождения идеалов из ресентимента. Возникновению аскетических идеалов из жреческой формы существования посвящено третье рассмотрение «Генеалогии морали». Впрочем, по мнению Ницше, гораздо большее значение для истории, чем каста жрецов, имел один народ, который в то же время стал величайшим примером влияния ресентимента на ход истории, а именно «евреи, этот жреческий народ, умевший в конце концов брать реванш над своими врагами

¹ Ницше Ф. Генеалогии морали / Пер. с нем. Свасьяна К. А. // Ницше Ф. Сочинения в 2-х томах. Том 2. Москва: «Мысль», 1990. С. 416.

² Там же. С. 418.

³ Там же. С. 421.

и победителями лишь путем радикальной переоценки их ценностей, стало быть, путем акта *духовной мести*¹. С евреев, согласно знаменитому тезису, сформулированному Ницше еще в «По ту сторону добра и зла», начинается «восстание рабов в морали». В Иисусе Христе и его евангелии любви Ницше видит воплощение еврейских ценностей и идеалов. Смерть Христа на кресте — это крючок, на который попались противники Израиля, ставшие в результате жертвами восстания рабов. А когда это обесценивание благородных идеалов уже произошло, невинное наслаждение сильных от самих себя стало невозможным. Они начали испытывать угрызения совести и чувство вины. Господа заразились этой болезнью от рабов. Иудея одерживала победу над Римом, и вся последующая история западного мира неоднократно подтверждала эту победу и еще больше усиливала господство рожденных из ressentiment идеалов. В эпоху Возрождения огонь «благородной оценки всех вещей» снова ненадолго вспыхнул, но был тут же погашен «благодаря тому основательно плебейскому (немецкому и английскому) ressentimentному движению, которое называют Реформацией»². Еще ярче победа «Иудеи» проявилась во Французской революции, а более поздние демократические и социалистические движения XIX века для Ницше — настоящее проклятие, предвещающее начало века посредственности и массовости в культуре.

Несмотря на культ, которым были окружены личность и произведения Ницше в конце XIX века, критика не оставила камня на камне от этой его авантюрной конструкции. Еще Фердинанд Тённис, один из классиков зарождающейся немецкой социологии, в 1897 году указывал на «глубочайшее социологическое невежество» Ницше³. Макс Шелер, с одной стороны, очень серьезно воспринял и развил ницшеанскую психологию ressentiment. Тезис Ницше о том, что источник нравственных ценностей суждений — это ressentiment, Шелер называет «самым глубоким [...] среди тех весьма скромных открытий, которые были сделаны за последнее время в сфере изучения происхождения нравственных суждений [...], несмотря на то, что его более частное утверждение о том, что христианская мораль и особенно христианская любовь — это самый изящный цветок ressentiment, оказалось

¹ Там же. С. 422.

² Там же. С. 436–437.

³ Tönnis Ferdinand. Der Nietzsche-Kultus. Eine Kritik. Leipzig, 1897. S. 102.

ошибочным»¹. С другой стороны, именно на доказательство ошибочности этого тезиса и, соответственно, на опровержение ницшеанской критики еврейско-христианской традиции направлена работа Шелера «Ресентимент в структуре моралей». Своей высшей точки аргументация Шелера достигает тогда, когда он описывает христианскую идею любви, противопоставляя ее духовному миру древней Греции. Для христианства характерно то, что Шелер называет «изменением направленности любви». «Здесь мы видим дерзкую пощечину греческой аксиоме любви, согласно которой любовь есть стремление низшего к высшему. Как раз наоборот, любовь проявляется в том, что благородный склоняется и спускается к неблагородному, здоровый к больному, богатый к бедному, красивый к уродливому, добрый и святой к подлому и злому, мессия к мытарям и грешникам — и делается это без античного страха что-то потерять или самому стать неблагородным, а в своеобразной благочестивой убежденности, что в акте этого „склонения“, в этом соскальзывании вниз, в этой „утрате самого себя“ ты обретаешь наивысшее — становишься равным богу»². Идея такой любви является основополагающей для христианства, и из нее возникает другая идея бога, отличная от представления классической античности. Бог становится любящим богом, и уже нельзя помыслить такое благо, которое могло бы быть выше божественной любви. Применительно к человеческому действию также можно утверждать, что «больше нет никаких рациональных принципов, никакого закона и никакой „справедливости“, которые бы, независимо от любви, предшествуя ей и возвышаясь над ней, могли бы направлять ее силу и распределять ее среди существ в зависимости от их ценности»³. Ницше же, по мнению Шелера, совершенно не понял сути христианской идеи любви⁴.

Однако Шелер оспаривает взаимосвязь между ресентиментом и христианской моралью любви не только с точки зрения истории

¹ Scheler Max. *Das Ressentiment im Aufbau der Moralen* (1915) // Scheler M. *Vom Umsturz der Werte. Abhandlungen und Aufsätze. Werke*, Bd. 3. Bern, 1955. S. 33–147. Здесь S. 37.

² Ebd., S. 72.

³ Ebd., S. 74.

⁴ Морис Мерло-Понти в одном из ранних сочинений, опираясь на концепцию Шелера, обратил аргумент о ресентименте против самого Ницше, видя в его ресентименте причину его неприятия христианства. Cp. Merleau-Ponty Maurice. *Christianisme et ressentiment* // *La vie intellectuelle*. 1935. Nr. 36. P. 278–306, прежде всего стр. 292.

идей, но и с точки зрения психологии. В этой связи он выделяет два типа проявления внимания к слабому со стороны сильного. Это внимание, с одной стороны, может быть основано на изначальной ненависти к самому себе и, в значении бегства от самого себя, отражать не столько внимание к другому, сколько уход от себя. И в этом случае, вероятно, верно представление Ницше о том, что высшее сословие заразилось resentimentом от рабов. Но, с другой стороны, это внимание может проистекать от переизбытка способности любить. С этой точки зрения, силой обладает как раз тот, кто щедр на любовь, а эгоист, наоборот, стеснен в своих творческих жизненных силах и бережет их для сохранения самого себя и защиты себя от других. Любовь и помощь ближнему вплоть до самоотречения, к чему призывает христианская этика, есть проявление личностной силы, а не resentimentа от бессилия. Шелер опровергает ницшеанский тезис, согласно которому обещание спасения, данное Иисусом Христом бедным, больным и отверженным, сводится к простой инверсии ценностей. На самом деле через идею любви Христос создал особый ценностный ориентир, возвышающийся над всеми существующими классификациями и в конечном итоге отрицающий их значение. «В мире, в котором людей, разделенных по сословию, богатству, силе, здоровью и власти, было принято считать также мерилom предельных нравственных личностных ценностей, открытие совершенно новой, высшей сферы бытия и жизни, открытие „царства божьего“, устройство которого не зависит от устройства земного, физического мира, не могло привести ни к какому другому выводу, кроме твердой убежденности в абсолютной ничтожности положительных ценностей этого мира перед лицом мира высшего»¹. Таким образом, нельзя сказать, что христианская этика любви возникает из простой инверсии якобы естественной этики благородства. Точно так же и переливающуюся через край любовь нельзя рассматривать как следствие resentimentа.

Решительно опровергая основной тезис Ницше, Шелер соглашается с ним в том, что существуют исторические искажения христианской этики, а, кроме того, идея любви часто используется как удобное прикрытие для resentimentа и показных проявлений любви. Но если освободить христианскую идею любви от этих вводящих в заблуждение образов, то различие между нею и возникшим из resentimentа

¹ Ebd., S. 84.

социальным движением низших слоев общества будет очевидным. Ницше, как и некоторые сторонники столь ненавистных ему демократических и социалистических идей, совершил ошибку обратной исторической проекции и из-за этого не увидел, собственно, религиозного ядра христианства.

Шелер подверг тщательно обоснованной критике психологические и идейно-исторические аспекты ницшеанской трактовки, но при этом практически не затронул социологическое измерение. В этом отношении решающий вклад в критику и релятивизацию ницшеанского тезиса внес Макс Вебер. Более или менее эксплицитно этому вопросу посвящен большой пассаж во введении к сравнительным исследованиям по социологии религии под общим названием «Хозяйственная этика мировых религий». Пожалуй, этот пассаж имел определяющее значение и для многих важных вопросов самого этого исследования¹. Вебер говорит о тезисе Ницше как об одной из попыток редукционистского объяснения взаимосвязи между религиозными этиками и миром, т. е. такого объяснения, когда, собственно, определяющим для этики объявляется уровень общественных интересов. В этом отношении Вебер проводит параллель между «блестящим эссе» Ницше и критикой религии в историческом материализме. Решительно отвергая последнюю, Вебер также советует быть осторожным в отношении Ницше. «Если бы этическое просветление сострадания и братства было этическим „восстанием рабов“, обделенных природой или судьбой, а этика „долга“, соответственно, — продуктом вытеснения бессильной жажды мести, направленной против праздных господ и испытываемой теми, кто вынужден трудиться, чтобы обеспечить себе существование, тогда важнейшие проблемы типологии религиозной этики получили бы очень простое решение»². Но привести социальные и хозяйственные этики мировых религий к одному общему знаменателю не так просто, как думал Ницше. В руках Вебера гениальное обобщение Ницше превращается в программу эмпирического историко-социологического исследования³, в котором ставится вопрос о мере влияния интересов и ressentiment на возникновение

¹ Вебер М. Хозяйственная этика мировых религий: введение / Пер. с нем. Левиной М. И. М.: Юрист, 1994. С. 43–78.

² Там же. С. 46.

³ Эту программу интенсивно разрабатывал также: Schluchter Wolfgang. Religion und Lebensführung. 2 Bde., Frankfurt am Main, 1988.

и трансформацию религиозных этик. Результаты этого колоссального исследования, проведенного самим Вебером, во многом опровергают ницшеанский тезис. Помимо еврейско-христианской традиции, Вебер решительно отклоняет предложенное Ницше объяснение в отношении еще одной мировой религии, превозносящей ценность сострадания, а именно в отношении буддизма. Ведь еще индуистское учение о переселении душ видело причину индивидуальных страданий в прегрешениях индивида в прошлой жизни, а в отношении буддизма не вызывает сомнений тот факт, что он зародился в привилегированных слоях общества и, значит, максимально далек от этики, порожденной завистью и обидой¹. Для столь важного для его теории момента, как религиозно обусловленная «рационализация» образа жизни, Вебер приводит совершенно иные причины, «не имеющие ничего общего с ресентиментом»². Только говоря о том, как менялась оценка страдания в религиозной этике, Вебер готов признать относительную правоту Ницше. Но и здесь Вебер, на мой взгляд, исходит из совершенно иных предпосылок, нежели Ницше. Если Ницше считает абсолютно естественным то, что сильные мира сего наслаждаются жизнью и всегда довольны собой, то Вебер исходит из глубоко укорененной психологической («фарисейской») потребности человека в объяснении и оправдании в том числе факта собственного счастья. «Счастливый человек редко довольствуется самым фактом обладания счастьем. Он хочет, помимо этого, иметь также *право* на это счастье, хочет быть убежден в том, что он его „заслуживает“, прежде всего по сравнению с другими [...] Счастье стремится быть „законным“»³. Поэтому религия, по мнению Вебера, с самого начала была призвана служить «теодицеей счастья». При поверхностном рассмотрении может показаться, что такая аргументация близка к аргументации Ницше. Однако мне здесь видится одно существенное отличие. Согласно Ницше, ценности до момента их инверсии вследствие ресентимента в каком-то смысле лежали вне сферы того, что нуждалось в оправдании. Они были непреложным выражением самоощущения представителей высших слоев, которое рухнуло под натиском ресентимента, настаивавшего на оправдании. Ницше считает «аристократические»

¹ Вебер М. Хозяйственная этика мировых религий: введение / Пер. с нем. Левиной М. И. М.: Юрист, 1994. С. 64.

² Там же. С. 46.

³ Там же. С. 47.

ценности не выражением потребности оправдаться, а самовыражением сильных до того момента, когда их заставляют оправдываться. Вебер же, напротив, с самого начала исходит из того, что каждый опыт нуждается в объяснении и что самовосприятие сильных тоже не может происходить вне осознания различий в том, как люди наделены или обделены счастьем. Независимо от того, насколько для самого Вебера очевидно отличие его собственной позиции по этому вопросу от позиции Ницше, тезис о теодицее счастья кажется более убедительным с психологической и исторической точки зрения, чем тезис о первичности аристократических ценностей.

Впрочем, собственно ницшеанская тема появляется не здесь, а там, где ценности счастья, как бы они ни трактовались, приводят к религиозному преображению страдания. И здесь Вебер тоже выбирает иную тактику, нежели Ницше. Для Ницше единственной причиной, запустившей процесс возникновения ценностей из ресентимента, был опыт обделенности счастьем. Для Вебера же, наоборот, объяснение страдания с самого начала вплетено в представление совершенно иного рода, а именно, в идею о том, «что определенные виды страдания и вызванные истязаниями ненормальные состояния ведут к обладанию сверхчеловеческой, магической силой». Таким образом, Вебер допускает то, что Ницше полностью исключает: что страдания и лишения могут представлять собой некую позитивную силу не только в результате основанной на ресентименте переоценки, но и ввиду тех «экстатических, визионерских, истерических [...] состояний», которые они вызывают¹. Соблюдение табу и воздержание от нечистого, по мнению Вебера, также изначально неразрывно связаны с архаической верой в демонов и действуют в том же направлении. Принципиально новая ступень развития начинается тогда, когда из магических практик, существующих наряду с исконными культами общины, возникают культы спасения, которые обещают избавление от индивидуальных страданий и для этого берутся объяснить, кто виноват в этом страдании. Но есть ли кто-то, кто никогда не страдал? Сильные и знатные люди, о которых говорит Ницше, тоже иногда болеют и неизбежно стареют или теряют любимых. Поэтому потребность в спасении привлекла множество людей к этим культам спасения, которые сами, в свою очередь, стали благодатной почвой

¹ Там же. Впрочем, Ницше тоже положительно оценивает страдание, если оно происходит из готовности пойти на риск и облагораживает страждущего.

для возникновения мифов о спасителе, для народной веры в того, кто несет избавление от страданий. Этот спаситель, как правило, имел «индивидуальный и универсальный характер одновременно». Он нес «спасение отдельному человеку, каждому отдельному человеку, который к нему обратится»¹. Особенность еврейского народа Вебер видит в том, что в нем «и с такой последовательностью только в нем при очень специфических условиях предметом религиозных социологических надежд [стало] страдание национальной общности, а не отдельного индивида»². Более подробно характер этих условий Вебер рассматривает в своем исследовании, посвященном древнему иудаизму³. Веберу не просто чуждо характерное для Ницше враждебное отношение к евреям⁴; он совершенно иначе объясняет выдающуюся роль еврейской религиозной истории в развитии «теодицеи страдания».

Развивая в дальнейшем тезис о том, что возмещаемые пророками религии спасения повсюду находили сторонников прежде всего в низших социальных слоях и что в таких религиях страдание, как правило, объяснялось нарушением провозглашенных пророком заповедей, Вебер, пожалуй, ближе всего подходит к ницшеанскому тезису, хотя и аргументирует с других исходных позиций. «Теодицея страдания» и в самом деле нередко подразумевает положительную оценку страдания. И она действительно очень часто сопряжена с обесцениванием счастья из чувства зависти и обиды. Однако вскоре становится ясно, что веберовская трактовка только подчеркивает ограниченность ницшеанского тезиса. Уже тезис Ницше о том, что у «господ» распределение жизненных благ не вызывало никаких сомнений и казалось им совершенно естественным, Веберу представляется неубедительным. Ведь и у представителей высших социальных слоев, в рамках их собственных критериев оценки, так или иначе возникал вопрос, всегда ли успех сопутствует действительно лучшим и всегда ли

¹ Там же. С. 49.

² Там же.

³ Ср. Weber Max. *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*. Bd. 3. Tübingen, 1920.

⁴ Я имею в виду именно враждебное отношение к евреям, а не антисемитизм, поскольку Ницше, совершенно очевидно, не был расистским антисемитом. Его враждебность по отношению к религиозной истории евреев вызвана его ненавистью к христианству. Впрочем, в целом в произведениях Ницше нередко слышны отзвуки расистской идеологии.

заслуженна неудача. Истоки таких великих философских систем, как учение о переселении душ или о божественной предопределенности, Вебер видит в метафизической потребности человека понять смысл всего происходящего, а проблему справедливости считает неотъемлемым измерением, определяющим место человека в мире, а не установкой, подпитываемой исключительно жадой мести и разделяемой только угнетенными слоями населения. Поэтому, несмотря на то, что и идея воздаяния за страдания в этом мире, и идеал справедливости могут нести на себе отпечаток ресентимента, их истоки лежат в совершенно иной области. Вебер, правда, не анализирует ни сами эти истоки, ни то, как менялось их толкование с течением времени. Его интересует в первую очередь то, как под влиянием интересов и институциональных ограничений менялась форма религиозных картин мира и этик, возникших из этих истоков. Но при этом Вебер четко дает понять, что он не сводит идеи к интересам, как это, по его мнению, делает Ницше в «Генеалогии морали».

В «Генеалогии морали» Ницше действительно отстаивает позицию, которая роднит его с просветительской (и историко-материалистической) критикой религии и согласно которой анализ религии освобождает человека от веры, поскольку показывает более глубокий уровень процессов и словно позволяет заглянуть в мастерскую и увидеть собственными глазами, «как на земле *фабрикуются идеалы*»¹. Более того, в отличие от Фейербаха и Маркса, Ницше впадает в характерную для XVIII века просветительскую критику религии и создает яркие образы умышленного обмана для описания процесса возникновения идеалов. Ложь и коварство, фальшивомонетки и чернокнижники — вот атрибуты, кажущиеся ему подходящими для описания этого процесса, причем речь идет не о стилистических приемах преувеличения, а о выражении сути. Уже говоря о возникновении рыцарско-аристократических идеалов из самовосприятия высшего господствующего рода, Ницше полагает, что имеет смысл «рассматривать само начало языка как проявление власти господствующих натур»². Но Ницше сильно преувеличивает тот терапевтический эффект, который может иметь подобное выявление властного измерения в наших классификациях. Идея о происхождении языка из односторонних актов

¹ Ницше Ф. К генеалогии морали / Пер. с нем. Свасьяна К. А. // Ницше Ф. Сочинения в 2-х томах. Том 2. Москва: «Мысль», 1990. С. 432.

² Там же. С. 417.

обозначения, а социальности — из феномена господства тоже свидетельствует об откате к концепциям XVIII века и о пренебрежении критикой данных концепций в теории языка Гердера¹. И хотя здесь прозвучали лишь некоторые критические замечания в адрес Ницше, они уже в значительной мере подрывают убедительность ницшеанского объяснения возникновения ценностей.

Какие же последствия имела ницшеанская критика морали, собственно, для сферы морали? История ее влияния в целом отражает двойственность аргументации Ницше. Каков был ее итог — неприятие всякой морали, поскольку любая мораль отрицает жизнь и враждебна ей, или же надежда на достижение некой высшей морали путем соединения морали и «жизненных инстинктов»? Видел ли Ницше истоки всех ценностей в ресентименте, или он как раз открыл перспективу независимого самоутверждения ценностей и, соответственно, указал на второй, альтернативный вариант их происхождения? Если взглянуть на творческое наследие Ницше в целом, не задерживаясь на отдельных высказываниях, отравленных непримиримой ненавистью ко всему, что имеет отношение к христианству, то не остается ни малейших сомнений в том, что его критика морали возникла из сильного этического импульса. По этой причине многие интерпретаторы² Ницше пытаются

¹ Gerder Johann Gottfried. Abhandlung über den Ursprung der Sprache // Herder J. G. Werke. Bd. 2. Berlin / Weimar, 1982. S. 89–200; ср. также мое изложение гердеровской концепции в: Йоас Х. Креативность действия / Пер. с нем. Тимофеевой К. Г. СПб, 2005. С. 87 и далее.

² Однозначно положительную оценку см. в: Nehamas Alexander. Nietzsche. Leben als Literatur. Göttingen, 1991, а также: Kaufmann Walter. Nietzsche. Philosoph – Psychologe – Antichrist. Darmstadt, 1982. Более комплексную и взвешенную оценку см. в: Yack Bernard. The Longing for Total Revolution. Philosophic Sources of Social Discontent from Rousseau to Marx and Nietzsche. Princeton, N.J., 1986. P. 310–364. Краткую и четкую критику см. в: Seel Martin. Versuch über die Form des Glücks. Studien zur Ethik. Frankfurt am Main, 1995. S. 27–33; Wischke Mirko. Der „Kampf der Moral mit den Grundinstinkten des Lebens“. Über die Ambivalenz im Perspektivismus Friedrich Nietzsches // Synthesis Philosophica. 1996. Nr. 21. S. 39–48; Antonio Robert J. Nietzsche's Antisociology: Subjectified Culture and the End of the History // American Journal of Sociology. 1995. Nr. 101. P. 1–43. Большое значение в данном контексте имеют работы Фолькера Герхардта: Gerhardt Volker. Die Moral des Immoralismus. Nietzsche's Beitrag zu einer Grundlegung der Ethik // Abel G., Salaquarda J. (Hg.) Krisis der Metaphysik. Berlin / New York, 1989. S. 411–447; Gerhardt Volker. Selbstbegründung. Nietzsche's Moral der Individualität // Nietzsche-Studien.

дать благожелательную трактовку его концепции, стараясь разрешить парадокс духовно-нравственного послания самого непримиримого критика всякой морали. В этом случае пламенное выступление Ницше в защиту дионисийского принятия мира может трактоваться как призыв к развитию в себе готовности признавать свои собственные желания, независимо от их моральной ценности. Такая готовность делает человека более спонтанным и жизнерадостным, освобождая его от боязни принятия решений. Человек меньше беспокоится о том, что о нем подумают другие, об оценке собственных действий и их последствиях. Это делает человека более многомерным и позволяет ему воспринимать мораль как одну из инстанций собственной личности, а не как ее тотальность. Это освобождает человека от необходимости лицемерить и притворяться. В таком прочтении ницшеанская критика морали не устраняет мораль, а кардинальным образом меняет модус ее укорененности в личности человека. Таким образом, отвергается не только общепринятая, но и любая универсалистская мораль, которая безраздельно властвует над человеческой психикой в ущерб собственным желаниям и склонностям человека. Можно даже говорить о том (что Ницше и делает неоднократно), что только критика морали, более того, отрицание бога (как его понимает Ницше) и делает возможным освобождение человека и его развитие в направлении истинной нравственности. Критика морали превращает мораль *«в добродетель самоличного установления законов для самого себя, в этику независимой уникальности»*¹. И когда Ницше говорит об аристократических ценностях, он — согласно данной трактовке — имеет в виду не своеволие и гедонизм, а достоинство и благородство индивида. Таким образом, критика ressentiment — это в то же время призыв к освобождению индивида и возвращению его к самому себе.

Менее благожелательные критики, напротив, указывают на то, что, безусловно, существующий этический импульс ницшеанской концепции с самого начала пресекается представлением о неизбежности

1992. Nr. 21. S. 28–49; Gerhardt Volker. Die Tugend des freien Geistes. Nietzsche auf dem Weg zum individuellen Gesetz der Moral // Dietz S. u.a. (Hg.) Sich im Denken orientieren. Für Herbert Schädelbach. Frankfurt am Main, 1996. S. 198–213. Еще до него с похожей аргументацией выступил Георг Зиммель: Simmel Georg. Nietzsche und Schopenhauer. Berlin, 1907.

¹ Gerhardt Volker. Die Tugend des freien Geistes. Nietzsche auf dem Weg zum individuellen Gesetz der Moral // Dietz S. u.a. (Hg.) Sich im Denken orientieren. Für Herbert Schädelbach. Frankfurt am Main, 1996. S. 203.

господства в силу природных различий. Соответственно, большинство людей могут обрести достоинство лишь в служении формированию и поддержке великих индивидов. Если же оценка и даже языковой акт наименования суть не что иное, как некое установление власти со стороны высших и сильнейших, то сразу возникает вопрос, как удастся утвердить одно установление вопреки всем остальным. То, что применительно к отдельному творящему индивиду еще носило характер игры, как только речь заходит о взаимосвязи индивидов, сразу же приобретает характер самоволия и произвола вплоть до насилия. Уже сам Ницше провозгласил императив послушания существующим властям и предсказал всем, за исключением выдающихся индивидов, способных к независимому установлению ценностей или к добровольному подчинению тем, кто эти ценности устанавливает, неизбежные войны и социальные перевороты, которые принесут избавление от нигилизма. Немецкие идеологи войны времен первой мировой, равно как создатели новых мифов в рамках фашистской идеологии легко могли опереться на эти мотивы в произведениях Ницше¹. Именно в Германии под влиянием Ницше метафизические потребности неизменно ассоциировались с антидемократическими настроениями². Демократия и материальное благополучие для всех могли восприниматься как «воплощенный в действии нигилизм» (Готфрид Бенн), в отношении которого война или националистическое движение означали установление новых этических реальностей. Выявление этого аспекта в ницшеанской критике морали с учетом ее дальнейшего влияния еще не означает, что Ницше несет ответственность за то политическое и духовное развитие, которое имело место десятилетия спустя после его смерти. Насколько очевиден негативный заряд его критики в целом, настолько противоречивы его попытки запечатлеть преодоление морали в едином образе: здесь аргументация Ницше мечется между «невинной аморальностью» детей и «сверхчеловеческим» самоотрицанием моральных импульсов в аморальных действиях Цезаря. Их объединяет лишь равная удаленность от идеального образа нравственного индивида, навлекшего на себя ярость

¹ Joas Hans. Kriegsideologien. Der erste Weltkrieg im Spiegel der zeitgenössischen Sozialwissenschaften // Leviathan. 1995. Nr. 23. S. 336–350.

² По необъяснимым причинам такая ситуация сохраняется до сих пор. Ср.: Strauss Botho. Anschwellender Bockgesang // Schwilk H., Schacht U. (Hg.) Die selbstbewußte Nation. Berlin, 1994. S. 19–40.

Ницше. Ярость Ницше столь сильна, что ему кажется привлекательной любая альтернатива этому идеальному образу. В результате он сам не может освободиться от положений критикуемой им морали и моральной философии. Он лишь пытается заменить их на диаметрально противоположные, но не в состоянии преодолеть их в кардинально новом типе мышления.

Как уже неоднократно подчеркивалось, ницшеанская критика морали не выходит за рамки дихотомий моральной философии Канта¹. Кант противопоставляет долг наклонностям и при этом относит мораль к сфере долга, так что в контексте морали о счастье, которое к ней не относится, можно говорить только как о нравственной благодати, о благодати, основанной на нравственности. Ницше выдвигает диаметрально противоположный тезис: он хочет искоренить «наследственный грех разума» за счет того, что признает право «удачливого человека»² действовать инстинктивно, подразумевая, что тождественность добродетели и наклонностей исключает конфликт между наклонностями и долгом. Но и в перевернутом виде этот тезис так же односторонен. Уже Макс Шелер указывал на то, что Ницше с самого начала исказил образ христианства, поскольку понимал его «исключительно как „мораль“ с религиозным „обоснованием“, а не как в первую очередь религию»³. В этом искажении также, безусловно, проявилось влияние Канта.

Если образ морали у Ницше формируется в результате простой инверсии кантовской дихотомии, то представление об ее противоположности возникает из инверсии шопенгауэровской концепции⁴.

¹ См. список литературы в сноске 38 и в первую очередь: Yack Bernard. The Longing for Total Revolution. Philosophic Sources of Social Discontent from Rousseau to Marx and Nietzsche. Princeton, N.J., 1986. P. 310–364; Seel Martin. Versuch über die Form des Glücks. Studien zur Ethik. Frankfurt am Main, 1995. S. 27–33; Wischke Mirko. Der „Kampf der Moral mit den Grundinstinkten des Lebens“. Über die Ambivalenz im Perspektivismus Friedrich Nietzsches // Synthesis Philosophica. 1996. Nr. 21. S. 39–48.

² Ницше Ф. Сумерки идолов, или Как философствовать молотом / Пер. с нем. Полилова Н. // Ницше Ф. Сочинения в 2-х томах. Том 2. Москва: «Мысль», 1990. С. 579.

³ Scheler Max. Das Ressentiment im Aufbau der Moralen (1915) // Scheler M. Vom Umsturz der Werte. Abhandlungen und Aufsätze. Werke, Bd. 3. Bern, 1955. S. 971 и далее.

⁴ См. об этом: Йоас Х. Креативность действия / Пер. с нем. Тимофеевой К. Г. СПб, 2005. С. 133 и далее.

Шопенгауэр, утратив веру в абсолютные ценности, мог представить себе жизнь только как проявление космологической воли, вечно и бессмысленно стремящейся к недостижимому удовлетворению. Ницше, в свою очередь, утверждает существование «воли к власти», которой служит любая деятельность сознания и которая позволяет «свободным умам» возвыситься над всеми существующими установлениями. Соответственно, если у Шопенгауэра освобождение возможно только путем отказа от собственной воли, то Ницше видит спасение в максимальном усилении «воли к власти». И хотя эта «воля к власти» мыслится не как воля конкретных субъектов, а как надсубъективный процесс, в этом представлении об интенсификации жизни (*Lebenssteigerung*) как об источнике ценностей можно увидеть развитие все той же метафизики субъективности¹. Все новые и новые подходы к одной и той же проблеме, а также очевидные противоречия между разными произведениями Ницше заставляют предположить, что сам Ницше, несмотря на громогласность его саморепрезентации, вполне осознавал апорический характер своих ответов.

Перед лицом необыкновенной смелости Ницше, который впервые поставил вопрос о возникновении ценностей и своим ответом положил начало переоценке ценностей, мы оказываемся совершенно беспомощными. Объяснение, предложенное самим Ницше, неубедительно и едва ли не абсурдно. Его переоценка ценностей крайне противоречива. Поэтому если постановка интересующего нас вопроса требовала смелости, то ответ на него требует скорее осторожности.

¹ Хайдеггер М. Слова Ницше «Бог умер» // Вопросы философии. 1990. № 7. С. 143–176.

3. Многообразие религиозного опыта (Уильям Джеймс)



Философия Фридриха Ницше с характерной для нее радикальной постановкой вопросов и деструктивностью ответов имела множество последователей на европейском континенте и особенно в Германии. В эпоху кризиса культуры, предшествующую первой мировой войне, но также во время войны и после нее представители молодого поколения находили в произведениях Ницше гениальные предвосхищения своих собственных идей и настроений. Даже вердикт неокантианской академической философии об иррационализме философии Ницше не смог помешать распространению ее влияния. Даже противники Ницше уважали его за смелость в поисках истины и свободный от иллюзий взгляд на вещи.

Совершенно иначе сложилась судьба философского течения, которое возникло по другую сторону Атлантики и по степени радикальности поднимаемых вопросов вполне могло соперничать с философией Ницше. Речь идет об американском прагматизме, вызвавшем настоящую бурю протеста в Германии. Большинство немецких философов, за немногими исключениями, настолько предубежденно отнеслись к прагматизму и так исказили его суть, что говорить о серьезном понимании и обоснованном неприятии в данном случае не приходится. Я считаю этот момент поворотным для интеллектуальной жизни Германии прошлого столетия. Именно тогда был упущен шанс демократическим (или совместимым с демократией) образом сформулировать критику современных обществ, и это упущение имело серьезные последствия. Новая расстановка акцентов произошла лишь после второй мировой войны, под впечатлением от крушения «третьего рейха» и совершенных им преступлений, а также под влиянием нового политического устройства в Западной Германии, утверждению которого в решающей степени способствовали Соединенные Штаты¹.

¹ Я подробно рассказываю об этом в главе под названием «Американский прагматизм и немецкая философия: история одного недоразумения» в своей книге о прагматизме: Joas Hans. Pragmatismus und Gesellschaftstheorie. Frankfurt

Адекватному пониманию прагматизма в Европе, но отчасти также и в США до первой мировой войны мешали прежде всего два культурных стереотипа. Для одних любые философские системы, возникшие в Америке, были в первую очередь выражением американского духа, а это значит, духа торгашества и ничем не сдерживаемого утилитаризма. Другим казалось невероятным, что «бескультурная» Америка может внести хоть какой-то вклад в развитие философской мысли, и поэтому от американцев ждали только упрощенных и искаженных версий глубокомысленных идей европейских философов. Оба эти стереотипа можно без труда найти в оценках прагматизма как типично американской философии. Если прагматизм трактовался как вулгарный утилитаризм, то в качестве подтверждения указывалось на то, что его представители просто-напросто заменили идеал истины идеей практической полезности, а такой образ мысли в любом случае не заслуживал того, чтобы называться философией¹. При таких исходных предпосылках в прагматизме в принципе не могло быть места для философии ценностей, этики или философии религии. Если же прагматизм понимался как эпигонская копия европейских оригиналов, то в качестве последних обычно приводились такие концепции, как эмпириокритицизм Эрнста Маха, фикционализм Ганса Файхингера и философия жизни Фридриха Ницше. Георгу Зиммелю приписывают высокомерное и вводящее в заблуждение высказывание о прагматизме, что прагматизм-де — это «то, что американцы поняли из Ницше»². Эта формулировка вводит в заблуждение постольку, поскольку Зиммель здесь объясняет предполагаемые совпадения между философией Ницше и прагматизмом заимствованиями со стороны американцев, но при этом не приводит никаких доказательств того, что Ницше имел столь принципиальное значение

am Main, 1992. S. 114–145. Основную часть приведенных там доказательств я не повторяю в данной книге.

¹ См., например: Bloch Werner. Der Pragmatismus von Schiller und James // Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik. 1913. Nr. 152. S. 1–41, 145–214.

² Это высказывание Зиммеля передает Рудольф Панвиц в: Gassen K., Landmann M. (Hg.) Buch des Dankes an Georg Simmel. Berlin, 1958. S. 240. На тему того, как соотносятся между собой прагматизм и философия Ницше, из литературы того времени стоит упомянуть также: Müller-Freienfels Richard. Nietzsche und Pragmatismus // Archiv für Geschichte der Philosophie. 1913. Nr. 26. S. 339–358, а также: Eggenschwyler Werner. War Nietzsche Pragmatist? // Archiv für Geschichte der Philosophie. 1913. Nr. 26. S. 37–47.

для данного философского направления. Кроме того, это высказывание свидетельствует о высокомерном отношении Зиммеля к прагматизму, поскольку существующее и замеченное им — наряду с совпадениями — различие он объясняет недостаточным пониманием Ницше в Америке. Если рассуждать таким образом, то позиция Ницше предстает как глубоко продуманное оспаривание всех идеалов, а прагматизм, наоборот, как их бездумное принятие.

Чтобы понять новаторство прагматизма и продуктивность предложенных им решений, необходимо сначала разрушить стену непонимания и искажений¹. Разумеется, рассматриваемый здесь вопрос о возникновении ценностей отражает лишь одну сторону гораздо более сложной конструкции. Для нас важно то, что работы Джеймса в целом и в первую очередь его теория религиозного опыта содержат ключ к пониманию вопроса, значение которого выходит далеко за рамки узкой религиозной сферы. По отношению к религиозным штудиям Джеймса у европейцев не было тех предубеждений, которые

¹ Справедливости ради необходимо отметить, что и Уильям Джеймс, и другие американские мыслители того времени тоже не были свободны от искажающего влияния культурных стереотипов, в частности, по отношению к немецкой философии. Тот же Джеймс нередко позволял себе пренебрежительные высказывания в адрес ключевых фигур истории немецкой мысли — высказывания, основанные на национальных стереотипах. Кроме того, полное отсутствие интереса к ключевым фигурам современной философии религии (начиная с Фейербаха и заканчивая Кьеркегором) соответствует пренебрежительному отношению европейцев ко многим направлениям американской мысли. Замечание Джеймса о Шопенгауэре хотя и поверхностно, но при этом может быть названо остроумным («Что касается личности самого Шопенгауэра, то его горластый пессимизм — что лай собаки, которая лучше будет считать мир в десять раз хуже, чем он есть на самом деле, чем лишится возможности лаять на него, и которую ничто не расстроило бы так сильно, как перспектива удалиться от источника своего недовольства». Ср.: Perry Ralph Barton. *The Thought and Character of William James*. Bd. 1. Boston, 1935. P. 724). Что касается высказываний Джеймса о Ницше, то они по большей части выдают его некомпетентность. В одном из разделов «Многообразия религиозного опыта» Джеймс напрямую ссылается на «Генеалогию морали» Ницше, впрочем, не анализируя ее более подробно. Его собственная позиция неоднозначна. С одной стороны, он полагает, что «антипатия бедного Ницше» к слабым и больным сама является болезненной. Но, с другой стороны, Джеймс объясняет взаимосвязь между этой антипатией и характером Ницше следующим образом: «„Сильный человек“, каннибал, самец с кровавыми инстинктами неспособен увидеть в святых с их мягкостью к другим и суровостью к себе ничего, кроме болезни и нравственного гниения». Ср. Джеймс У. *Многообразие религиозного опыта*. Москва: Наука, 1993. С. 292.

мешали (правильному) пониманию его теории истины, изложенной в лекциях по прагматизму¹. Теория религии Джеймса – это зрелый плод долгого интеллектуального развития, начавшегося с глубокого личностного кризиса. По своему содержанию этот личностный кризис носил надличностный характер. Разобравшись в нем, мы увидим, что интерес Джеймса к религии возник не из наивной, непоколебимой религиозной веры, а из понимания контингентности мира, которое в каком-то смысле роднит Джеймса с Ницше.

Автобиографические заметки Джеймса и биографическая литература о нем² не оставляют сомнений в том, что тяжелая, угрожающая психическому здоровью депрессия, в которой Уильям Джеймс находился с 1867 по 1872 год, носила явно выраженный философский характер. Джеймс, пожалуй, сильнее всех своих современников ощущал несоответствие между детерминистской картиной мира, якобы

¹ Более того, эта книга Джеймса оказала влияние на целый ряд немецких мыслителей начала XX века, и история этого влияния заслуживает отдельного исследования. Для европейской рецепции Джеймса большое значение имеет в первую очередь фигура Эрнста Трёльча. См. его рецензию в: *Deutsche Literaturzeitung*. 1904. Nr. 25. Sp. 3021–3027. Его более поздняя работа: Troeltsch Ernst. *Empirismus und Platonismus in der Religionsphilosophie. Zur Erinnerung an William James* // Troeltsch E. *Gesammelte Schriften*. Bd. 2. Tübingen, 1913. S. 364–385. Возможно, через него с этим произведением познакомился и Макс Вебер. Ср. об этом: Hennis Wilhelm. Die “spiritualistische” Grundlegung der “verstehenden Soziologie”: Ernst Troeltsch, Weber und William James’ “Varieties of religious experience” // Hennis W. *Max Webers Wissenschaft vom Menschen. Neu Studien zur Biographie des Werks*. Tübingen, 1996. S. 50–71. В данной книге я не анализирую то значение, которое имело знакомство с теорией Джеймса для Хайдеггера, Витгенштейна, Шелера и Зиммеля.

² Существует огромное количество биографической литературы об Уильяме Джеймсе. Я хотел бы выделить блестящую работу Джорджа Коткина: Cotkin George. *William James, Public Philosopher*. Urbana, Ill., 1994. По-прежнему непревзойденной и обязательной к прочтению остается интерпретация теории религии и история ее возникновения в: Levinson Henry Samuel. *The Religious Investigations of William James*. Chapel Hill, N.C., 1981. Ср. также более позднее исследование: Ramsey Bennett. *Submitting to Freedom*. New York, 1993, и, наконец: Suckiel Ellen Kappy. *Heaven’s Champion. William James’s Philosophy of Religion*. Notre Dame, Ind., 1996. Актуальность Джеймса четко осознает и Мартин Марти: Marty Martin. *Modern American Religion*. Bd. I: *The Irony of It All (1893–1919)*. Chicago, 1986. P. 63 и далее. Подборку важных текстов по теории религии Джеймса и подробную библиографию с комментариями можно найти в: Capps Donald, Jacobs Janet (Eds.) *The Struggle for Life. A Companion to William James’ “The varieties of Religious Experience”* (Society for the Scientific Study of Religion, Monograph Series, Number 9), 1995.

подтвержденной современными естественными науками, и ценностями христианской концепции человека. В отличие от Германии, где в конце XVIII века между религией и наукой вклинился спекулятивный идеализм, в американской культуре, за исключением отдельных философских систем, в частности, эмерсоновского трансцендентализма, сохранилась вера в возможность мирного сосуществования религии и науки. Однако Джеймс очень рано понял, что основа этого мирного сосуществования подорвана. Если все детерминировано, то какое значение тогда имеет свобода воли и принятия решений? Быть может, это лишь иллюзия действующих субъектов? С другой стороны, если принимаемые нами решения — это не просто иллюзия и самобман, то на чем тогда держится естественнонаучная картина мира?

В этой совершенно обычной для философии антиномии молодому Джеймсу впервые открылась проблема, парализовавшая его волю и лишившая мир смысла в значении мотивации к действию. Первую мысль, осветившую этот беспросветный, угнетающий мрак, Джеймс почерпнул из работ французского неокантианца Шарля Бернара Ренувье¹. Для доказательства возможности существования свободной воли Ренувье указывает на то, что человек в состоянии усилием воли сосредоточиться на одной мысли вопреки наплыву других. Таким образом, мысленная концентрация и сознательное управление вниманием стали для Джеймса первым примером возможности свободных волевых решений. И Джеймс сразу же дает этому аргументу Ренувье более радикальную, волюнтаристскую трактовку: «Моим первым актом свободной воли будет вера в свободу воли»². Таким образом, Джеймс имеет в виду не любую концентрацию мысли, а субстанциальную идею свободы воли. Джеймс заявляет о своем волевом решении верить в возможность волевых решений. И это намерение может восприниматься как спасительное, поскольку прежде единственно возможным волевым актом считалось самоубийство: «До тех пор,

¹ См. его итоговое произведение: Renouvier Charles Bernard. *Essais de critique générale*. Paris, 1875. Отсюда взят эпиграф и к данной книге. См. парижское издание 1912 года, эссе двенадцатое, том I, стр. 366: “A proprement parler, il n’y a pas de certitude; il y a seulement des hommes certains”. Джеймс цитирует его, признавая его правоту, в: James William. *Bain and Renouvier* // James W. *Essays, Comments, and Reviews*. Cambridge, Mass., 1987. P. 321–324, здесь стр. 325.

² Запись, сделанная Уильямом Джеймсом в дневнике в 1870 году, цит. по: James Henry (Ed.) *The Letters of William James*. Bd. 1. Boston, 1920. P. 147.

пока я не почувствовал, что взял инициативу в свои руки и свободен в своих решениях, пока не осмелился действовать по своему разумению, не ожидая в осторожном созерцании, когда внешний мир определяет все за меня, самоубийство казалось мне единственной формой, позволяющей проявить собственную инициативу. Теперь же я намерен пойти еще дальше и не просто действовать по своей воле, но и верить в нее, верить в реальность и творческую силу своей индивидуальности. Конечно, моя вера не может быть оптимистической, но я подчиню свою жизнь (реальную и благополучную) тому, чтобы собственными усилиями утвердить свое „Я“ вопреки миру. Моя жизнь будет [...] действием, страданием, творчеством»¹.

Несостоятельность представления о наивном американце Джеймсе, чей исторический оптимизм оказался незатронутым тем глубоким культурным кризисом, что разразился в Европе, и поэтому так и остался поверхностным, очевидна уже из предыдущей цитаты. Однако теперь может сложиться впечатление, что Джеймс был в определенном смысле предшественником экзистенциалистов и принял необоснованное решение в пользу свободы. Некоторое сходство здесь действительно есть, и идея Джеймса укладывается в дискурс всей его жизни, проникнутый духом героизма и ответственности. Но при более внимательном рассмотрении становится ясно, что Джеймс не хотел оставлять свое решение безосновательным, а как раз стремился дать ему обоснование. Однако это стремление реализовывалось им не в смысле восстановления прежнего метафизического фундамента, а через достижение нового понимания как науки, так и религии. Джеймс не пытается подвести под идею свободы воли некую непреложную основу, из которой бы данная идея следовала с логической необходимостью, независимо от собственного решения субъекта. Его, наоборот, интересуют условия, делающие возможным подобное решение.

Важным шагом в его аргументации является попытка показать, что сами по себе естественные науки не дают повода для формирования детерминистской картины мира. В этом контексте становятся понятны многие темы, занимающие Джеймса. Джеймс предельно четко осознавал различие между научной революцией Дарвина и популярным эволюционизмом Герберта Спенсера. По мнению Джеймса, Дарвин как раз призывал к пониманию того, что возникновение и развитие

¹ Ebd., P. 148.

видов происходит во вселенной, для которой характерны случайности, изменения и историческая открытость. Спенсер же из этих прозрений Дарвина создал новую, самонадеянную теорию истории, в которой утверждается неизбежность определенной траектории прогресса¹.

Джеймс, в отличие от Спенсера, опирается непосредственно на идеи Дарвина и пытается понять всякую психическую деятельность, исходя из ее функционального значения для обустройства организма в окружающей среде. Именно свобода воли помогает человеку выжить в окружающем мире и, следовательно, никак не противоречит положениям дарвинской теории. Результаты своих изысканий в этом направлении Джеймс резюмировал в работе 1890-го года под названием «Психология». Такой подход позволяет и саму науку трактовать как активную попытку выживания в окружающей среде. Одновременно становится понятно, что сциентистские идеологии не раскрывают фактического способа функционирования науки. Разумеется (и Джеймс это признает), наука тоже не дает абсолютно достоверного знания, однако она обеспечивает успех наших действий за счет того, что производит обоснованные и убедительные объяснения. В свою очередь, прагматистская теория познания и философия науки формируют адекватное самосознание самой науки, которая хотя и не создает непоколебимых в своей достоверности основ, но, тем не менее, позволяет нам успешно действовать в условиях неопределенности. Наконец, в своих поздних произведениях Джеймс развивает идею «плюралистической вселенной», понимаемой не в детерминистском ключе, а как поле возможностей, в котором что-то новое может возникать в том числе в результате человеческой активности².

Однако вопрос о том, как возможна наука и истинное знание в условиях неопределенности, — это лишь одно из направлений в теоретических изысканиях Джеймса. Другое направление, которое, на мой

¹ Значение недетерминистской философии науки для творчества Джеймса рассматривается в: Croce Paul Jerome. *Science and Religion in the Era of William James. Eclipse of Certainty, 1820–1880*. Chapel Hill, N.C., 1995.

² Ср. Джеймс У. *Научные основы психологии*. Москва, 2003; Джеймс У. *Вселенная с плюралистической точки зрения*. Москва, 1911. На мою интерпретацию Джеймса сильное влияние оказал Эдуард Баумгартен: Baumgarten Eduard. *Die geistigen Grundlagen des amerikanischen Gemeinwesens*. Bd. 2. Frankfurt am Main, 1938. S. 99–211. О том, какое место Джеймс занимает в прагматизме, см. также: Йоас Х. *Креативность действия* / Пер. с нем. Тимофеевой К. Г. СПб, 2005. С. 146 и далее.

взгляд, занимало его гораздо больше, касалось вопроса о возможности религиозной веры в условиях неопределенности, т. е. в эпоху, когда ни один социальный институт уже не дает догматической уверенности, о состоятельном философском доказательстве бога тоже уже никто не мечтает, а основное когнитивное содержание христианской традиции, в частности, учение о творении мира можно считать однозначно опровергнутым наукой и в частности Дарвином. Здесь, в отношении к религии в целом и особенно к христианству, становятся очевидными различия между Джеймсом и Ницше, ввиду которых возникает опасность недооценить новаторство Уильяма Джеймса. В то время как Джеймс воспринимает решение верить в свободу собственной воли как избавление от безысходности детерминистской вселенной, для Ницше «заблуждение свободной воли» становится поводом для новой диатрибы против христианства. Для Ницше понятие «свободной воли» – «самый сомнительный фокус теологов, какой только есть, с целью сделать человечество „ответственным“ в их смысле, т. е. сделать зависимым от них самих...»¹. В «свободной воле» Ницше видится желание судить и наказывать, стремление «заразить невинность становления» понятием „нравственного миропорядка“, „наказанием“ и „виною“. Христианство есть метафизика палача...»². Ницше же всем своим сердцем стремится к «невиновности становления», освобожденной от категорий ответственности и вины, и в этом своем стремлении он понимает ошибочность представления о том, что действиям предшествуют сознательно принятые решения. Однако Ницше, в отличие от более последовательного Джеймса, не пытается прояснить, как на самом деле воля связана с действием, а вместо этого вытесняет волю из динамики действия, что приводит к допущению о том, что за «невиновностью становления» стоит гипостазированная «воля к власти»³.

Различие между Джеймсом и Ницше становится еще разительнее, когда речь заходит о том, не ведет ли дестабилизация догматов веры к отказу от христианских ценностей, т. е. не означает ли «смерть бога» конец христианской морали. Для Ницше ответ на этот вопрос очевиден.

¹ Ницше Ф. Сумерки идиологов, или Как философствовать молотом / Пер. с нем. Полилова Н. // Ницше Ф. Сочинения в 2-х томах. Том 2. Москва: «Мысль», 1990. С. 583.

² Там же.

³ Для сравнения см.: James William. The Will / James W. Talks to Teachers on Psychology and to Students of Life's Ideals. New York, 1899. P. 169–196.

Он обрушивает шквал насмешек на «английских тупиц» и «моральных самок à la [Джордж] Элиот», которые полагают, что им удастся удержать мораль и без религиозных гарантий. Ницше самонадеянно заявляет о тщетности подобных попыток: «Отрекаясь от христианской веры, выдергиваешь этим у себя из-под ног право на христианскую мораль. Последняя отнюдь не понятна сама по себе [...] Христианство есть система, сообразованное и *цельное* воззрение на вещи. Если из него выломаешь главное понятие, веру в Бога, то разрушаешь этим также и целое: в руках не остаётся более ничего необходимого. Христианство предполагает, что человек не знает, не *может* знать, что для него добро и что зло: он верит в Бога, который один знает это. Христианская мораль есть повеление; её источник трансцендентен; она находится по ту сторону всякой критики, всякого права на критику; она истинна лишь в том случае, если Бог есть истина, — она держится и падает вместе с верой в Бога»¹. У Джеймса многое из того, что здесь утверждается как нечто несомненное и однозначное, вызывает сомнения и неоднозначную трактовку. Ницше и здесь гораздо больше зависит от своего противника — догматического христианства и морали в значении повеления, чем он сам готов это признать. Если мы сравним между собой мировые религии и различные христианские конфессии, то какие, собственно говоря, аргументы свидетельствуют в пользу понимания христианства как настолько замкнутой системы, что его ценности могут иметь оправдание только в одном-единственном контексте? Почему мы должны с самого начала исключать любые другие обоснования морали, кроме религиозных? И, наконец, почему вообще мораль нужно понимать как повеление трансцендентного характера?

У любого человека, если только он не движим неукротимым желанием поскорее избавиться от христианских ценностей, возникнут подобные вопросы, и в поисках ответа он будет более сдержанным, чем Ницше. Различие между Ницше и Джеймсом заключается не в степени радикальности вопроса, а в готовности признать возможность разных ответов. У Джеймса нет изначальной убежденности ни в том, что если бога нет, то все дозволено, ни в том, что «бог умер». Он подходит к религии не с позиций апологета и не с позитивистской или ницшеанской убежденностью в том, что религия безнадежно устарела,

¹ Ницше Ф. Сумерки идолов, или Как философствовать молотом / Пер. с нем. Полилова Н. // Ницше Ф. Сочинения в 2-х томах. Том 2. Москва: «Мысль», 1990. С. 596.

а с намерением выяснить, возможна ли религиозная вера в постметафизическую эпоху с характерным для нее доминированием науки.

Первым важным свидетельством его подхода к этому вопросу является статья «Воля к вере»¹, которая уже по причине своего названия дала немало поводов для неверных толкований. Слишком велик был соблазн увидеть в оправдании воли к вере преувеличенно волюнтаристский призыв к самообману через самовнушение² или даже циничное одобрение обмана других людей или сознательного мифотворчества с целью захвата или удержания власти³. И хотя сам Джеймс впоследствии из-за многочисленных недоразумений сожалел о том, что выбрал такое название для своей статьи, полагая, что следовало бы говорить не о воле, а о праве верить⁴, все же он выбрал его не случайно. «Воля к вере» – это продолжение той идеи, которая помогла

¹ Джеймс У. Воля к вере. М.: Республика, 1997.

² Эта ошибочная трактовка особенно прочно, едва ли не неискоренимо утвердилась в Германии. Ее снова можно встретить в предисловии Петер Слотердийка к новому немецкому изданию «Многообразия религиозного опыта» Джеймса: Sloterdijk Peter. Chancen im Ungeheueren. Notiz zum Gestaltwandel des Religiösen in der modernen Welt im Anschluß an einige Motive bei William James (Einleitung) // James W. Die Vielfalt religiöser Erfahrung. Frankfurt am Main, 1997. S. 11–34. В своем предисловии Слотердийк приписывает прагматизму «более или менее неприкрытую метафизику жизненного успеха» (S. 30) и утверждает, скатываясь к самым старым клише: «Это и есть американизм в религиозной сфере – соединение менталитета нефтискателя и благочестия успеха» (S. 33).

³ Эта ошибочная трактовка сыграла важную роль в восприятии Джеймса представителями фашистской идеологии и в последующей дискуссии. Отправной точкой здесь послужило интервью с Бенито Муссолини в лондонской (воскресной) «Таймс» от 11-го апреля 1926 года, в котором на вопрос о своих интеллектуальных наставниках Муссолини называет Джеймса наряду с Ницше и Сорелем («Прагматизм Уильяма Джеймса очень пригодился мне в моей политической карьере. Джеймс научил меня, что действие нужно оценивать по его результатам, а не по его доктринальной основе. У Джеймса я научился той вере в действие, той горячей воле к жизни и борьбе, которой фашизм во многом обязан своим успехом», цит. по: Perry Ralph Barton. The Thought and Character of William James. Bd. 2. Boston, 1935. P. 575. Из литературы по этой теме см. прежде всего: Diggins John Patrick. Mussolini and Fascism. The View from America. Princeton, N.J., 1972. P. 56 и 221).

⁴ Ср. его письмо Ф. Г. Бредли от 16.06.1904 (цит. по: Perry Ralph Barton. The Thought and Character of William James. Bd. 2. Boston, 1935. P. 488), где он пишет: «[...] моя „Воля к вере“ – неудачное название, которое следовало бы заменить на „Право на веру“».

Джеймсу выйти из депрессии. В этой статье изложены предварительные выводы, сделанные Джеймсом в поисках ответа на вопрос о возникновении ценностей.

В самом начале статьи Джеймс ясно дает понять, что он не собирается призывать нас верить в то, чему противится наш разум или что мы уже не можем считать истинным. Более того, он предвосхищает те недоразумения, жертвой которых он позднее все равно стал, признавая, что идея добровольной веры неизбежно будет казаться глупостью или иррациональной низостью. Однако Джеймс имеет в виду нечто другое. Он хочет, чтобы мы не боялись верить, если мы чувствуем склонность к вере, и если нет причин, не позволяющих нам верить. По мнению Джеймса, верить можно только в то, что дает нам реальную, живую возможность. А живая возможность – это то, к чему склонна наша воля. В этой склонности нашей воли уже содержится вера или готовность верить. Поэтому интерпретировать волю к вере таким образом, будто разум выбирает содержание веры совершенно независимо от практического контекста, означало бы исказить понятие воли, предлагаемое Джеймсом. Джеймс имеет в виду уже существующие, дорефлексивные склонности нашей воли и ставит вопрос о том, как мы в своих сознательных рассуждениях обращаемся или должны обращаться с этими склонностями. Поэтому его идея в корне отличается от идеи, изложенной в знаменитом «паре Паскаля»¹. Паскаль для решения вопроса религиозной веры предлагает совершить рациональный расчет. Если божьего суда не существует, то вера в него останется без каких-либо последствий, но если судный день действительно когда-нибудь настанет, то вера в него смягчит наказание, поскольку при жизни будет удерживать человека от дурных поступков. Очевидно, что рациональнее верить в страшный суд, чем не верить. Однако Джеймс показывает, что вера, требующая напряжения наших душевных сил, не может возникнуть в результате подобного расчета. И, имея в виду лично Паскаля, он с улыбкой добавляет: «Будь мы на месте Божества, нам, вероятно, доставляло бы особенное удовольствие лишать подобных верующих вечной награды»². Бог вряд ли попадется на эту удочку.

Но что мешает нам разумом принять то, к чему уже существует дорефлексивная готовность? По мнению Джеймса, это этос научного метода, который позволяет нам верить лишь в то, что получило

¹ Паскаль Б. Мысли. Москва: Фолио, 2003. С. 170.

² Джеймс У. Воля к вере. М.: Республика, 1997. С. 12.

признание разума. Впрочем, Джеймс совершенно не собирается нападать на научный этос. Более того, он нисколько не сомневается в его оправданности для решения наших когнитивных проблем. Однако здесь — как и в остальных своих произведениях — он ставит вопрос о том, верно ли наше понимание научного метода как накопления подтвержденных знаний. Такое представление кардинальным образом меняется, если мы — в духе фаллибилизма — допускаем возможность пересмотра всех накопленных знаний и имеем смелость искать истину, признавая в то же время недостижимость окончательной достоверности. Верь в истину и избегай заблуждений — для Джеймса это не две формулировки одной и той же заповеди, а два отдельных закона, и нам решать, какому закону мы отдадим предпочтение. Нельзя однозначно сказать, что всегда лучше стараться избегать ошибок, так как это стремление может ограничивать наш доступ к истине или даже удерживать нас от поиска ответов на вопросы. В этом случае предпочтение второй максимы обедняет наше познание. Если же мы отдаем предпочтение первой максиме, то это приводит к готовности искать ответы даже там, где (пока) нет надежд на достижение полной достоверности.

Джеймс признает, что в научных вопросах бывает полезнее придерживаться второй максимы, но с одной важной оговоркой: это касается только оценки знаний, но не творческих процессов открытия, поскольку в последних непременно задействована интуиция исследователей и их страстное желание получить подтверждение своих верований. Это тем более относится к вопросам морали: здесь действующие субъекты не могут надеяться на исчерпывающие доказательства, а вынуждены действовать без шансов на достижение в принципе возможной достоверности. И здесь возникает следующая дилемма: решение воздержаться от действия и ждать подтверждения в контексте нравственной ситуации никогда не бывает морально нейтральным. Еще более отчетливо это противоречие между двумя максимами действия проявляется там, где существует доверие или необходимость в нем. Джеймс приводит в качестве примера влюбленность. Тот, кто хладнокровно ожидает от другого очевидных знаков любви, как правило, их не дожидается. Чтобы вступить в процесс создания взаимно доверительных отношений, я должен дать другому аванс доверия и в то же время быть уверенным в том, что я сам в принципе достоин любви другого. Чтобы могла возникнуть любовь, я должен считать себя «достойным любви», а другого — «способным

на любовь». Любовь не может возникнуть без этой не подтвержденной веры в возможность любви. «Итак, бывают такие случаи, когда факт не может возникнуть, если нет предварительной веры в его существование. А [...] вера в факт может способствовать возникновению последнего...»¹. В данном случае предпочтение максимы ожидания имело бы деструктивные последствия. Противоположное решение не только легитимное, но и единственно конструктивное: «Итак, вера, основанная на желании, является законным, а быть может, и неизбежным средством для достижения истины, поскольку это достижение зависит от нашего личного участия»².

То, что верно применительно к сфере доверия между людьми, верно и в отношении религиозной сферы. Если готовность верить является необходимым условием для существования религии, то любое правило, навсегда лишаящее нас единственного случая «познакомиться с богами»³, иррационально. Ограничение, вынуждающее нас верить только в то, что определяет наш повседневный опыт, закрывает нам доступ к неповседневному опыту. Но почему мы должны лишать себя этого доступа? Почему мы должны предпочесть страх, а не надежду? Если наше отношение к миру влияет на то, как он раскрывается перед нами, то нет никакой убедительной причины, которая бы заставляла нас вести себя недоверчиво по отношению к миру. Разумеется, это еще не означает, что каждый обязан занять религиозную – или, более того, определенную конфессиональную – позицию. Джеймс призывает лишь к уважительному отношению к позиции другого и к толерантности между верующими и неверующими. Однако сам он считает, что право верить остается у человека даже в эпоху господства науки и отсутствия метафизической достоверности. И Джеймс старается сохранить, по крайней мере, возможность веры под натиском сциентизма. На вопрос, возможна ли вообще мораль без религии, в своей работе 1891-го года «Этическая философия и моральная жизнь»⁴ Джеймс дает взвешенный и отнюдь не догматический ответ. Он очень широко понимает мораль: ее значение простирается от поддержания от плохих поступков до амбициозных стремлений изменить

¹ Там же. С. 23.

² Там же.

³ Там же. С. 25.

⁴ Джеймс У. Прагматизм. Этическая философия и моральная жизнь // Джеймс У. Воля к вере. М., 1997.

мир. При этом Джеймс вовсе не отрицает возможность существования нравственности без религиозности и этики без веры в высший разум, помимо человеческого. Однако если говорить о более сложных и более страстных системах морали, то до сих пор в истории человечества возникновение таких систем всегда было связано с религией. Религиозная вера повышает вероятность того, что индивид сумеет выйти за пределы морали благоразумия и проявит силу и выдержку в своем стремлении изменить мир. Джеймс утверждает это как психолог и защитник религиозной веры, но при этом не претендует на достоверность своего вывода, а лишь ссылается на собственный опыт и наблюдения.

До сих пор все эти отсылки к религии совершались из оборонительной позиции, куда религию загнали науки и дух современной эпохи. В своем главном произведении «Многообразие религиозного опыта» Джеймс переходит в наступление. Он уже не просто отстаивает возможность религиозной веры в современном мире, но также задается вопросом о том, а что, собственно говоря, скрывается за тем, что мы, недолго думая, как будто всем все и так понятно, называем религией. То, как он формулирует этот вопрос и как он на него отвечает, можно считать революционным прорывом в истории изучения религии. Основополагающая методологическая идея Джеймса заключалась в том, чтобы отправной точкой теории религии сделать *религиозный опыт*. В наш век популяризированной психологии уже сложно понять, насколько радикальным был совершенный Джеймсом разрыв с прежней традицией. Книга Джеймса — это не просто классический текст периода становления психологии религии и не только непревзойденный образец феноменологии религиозного опыта¹. Эта книга открывает перспективу новой, если можно так сказать, «пост-метафизической религиозности»². Именно она положила начало конструктивным поискам ответа на вопрос о возникновении ценностей.

¹ Ср. оценку Джеймса в: Edie M. William James and Phenomenology. Bloomington, 1987. P. 49 и далее. Эди обращает внимание на то, что ведущие феноменологи не сильно способствовали развитию феноменологии религиозного опыта и что так называемая феноменология религии, несмотря на свое название, как правило, не так последовательна в реализации метода интерпретации опыта, как Уильям Джеймс.

² Я считаю, что у нас есть основания связывать это новаторство с концепцией Уильяма Джеймса, а не с открытием «религиозного опыта» в конце XVIII века, которому способствовал в первую очередь Фридрих Шлейермахер. Во-первых,

Чтобы стало понятно, в чем состоит особенность джеймсовского анализа религии, имеет смысл сначала указать на то, какие аспекты данный анализ *не* затрагивает. Так, Джеймса не интересуют ни богословские учения, ни церковные институты. Четко отмежевываясь от традиционного религиоведения, Джеймс предлагает «совсем оставить в стороне тот вид религии, который воплощается в определенных внешних формах, [...] не [...] говорить о церкви и [...] обращаться возможно меньше к теоретическому богословию и идеям о самом Божестве». Вместо этого он намерен «всецело сосредоточиться на личной религии»¹. Личная религия кажется Джеймсу «первичной», и поэтому совершенно логично, что в основу своих исследований он кладет следующее определение религии: «Итак, условимся под религией подразумевать *совокупность чувств, действий и опыта* отдельной личности, поскольку их содержанием устанавливается отношение ее к тому, что она почитает Божеством»². Таким образом, сущность религии составляет любое отношение отдельного индивида к божеству, как бы оно ни понималось. Вначале Джеймс весьма неопределенно высказывается по поводу того, что же собой представляет это «божество»: оно должно означать «такую первичную сущность, к которой нельзя относиться иначе, чем торжественно, без возможности проклятий или насмешек»³. То есть это совершенно не обязательно только

мы можем утверждать, что Джеймс в религиоведении – новой науке, формировавшейся как раз во второй половине XIX века – должен был совершить тот же переворот, что и Шлейермахер в протестантской теологии за сто лет до него (см. об этом также: Krech Volkhard, Tyrell Hartmann. Religionssoziologie um die Jahrhundertwende // Krech V., Tyrell H. (Hg.) Religionssoziologie um 1900. Würzburg, 1995. S. 11–78, здесь стр. 35 и далее). Во-вторых, Шлейермахер – какой бы грандиозной ни была его попытка с помощью философии Канта отказаться от метафизических оправданий религии, но в то же время, вопреки Канту, избежать отождествления религии и нравственности – в конечном счете вернулся к «внеисторичному схематизму» в классификации религиозных систем, в то время как Джеймс, как будет показано ниже, более последовательно выстраивал свою аргументацию в герменевтическом ключе. О параллелях между Шлейермахером и Джеймсом и критические комментарии к этому вопросу см. в написанном уже в 1911 году очерке «Проблема религии» Вильгельма Дильтея: Dilthey Wilhelm. Das Problem der Religion // Gesammelte Schriften. Bd. VI. Leipzig/Berlin, 1924. S. 288–305, прежде всего стр. 293 и стр. 300.

¹ Джеймс У. Многообразие религиозного опыта. Москва: Наука, 1993. С. 33.

² Там же. С. 34.

³ Там же. С. 39–40.

личное божество. Из этого зародыша индивидуального опыта переживания божественного естественным образом вырастают богословские системы и институты, но при этом они всегда остаются вторичными по отношению к первичному феномену индивидуального религиозного опыта. Предвосхищая напрашивающиеся возражения против подобного радикального индивидуализма, Джеймс добавляет: «По крайней мере, в одном отношении личная религия оказывается несомненно первичнее, чем богословие и церковь: всякая церковь, однажды учрежденная, живет после этого, опираясь на традицию; но *основатели* каждой церкви всегда черпали свою силу из непосредственного личного общения с божеством»¹. Поэтому Джеймс старается освоить материал, в котором выражается именно такой непосредственный опыт общения с божеством.

Далее, исследование подобного опыта Джеймс четко отделяет от всех так называемых объяснений «не-более-чем»², т. е. от любых попыток трактовать религиозную сферу как извращенное выражение других потребностей. В XX веке в общественном сознании доминировали марксистские и психоаналитические интерпретации, а в них религиозность объяснялась либо тем утешением, которое давали надежды на торжество справедливости и изобилие в загробном мире, либо проекцией образа отца и желания эротического слияния на воображаемые образы. Во времена Джеймса решительный протест в его душе вызывал не столько подобный образ мышления, сколько вульгарный медицинский материализм и антропология, для которой религия была пережитком первобытной эпохи. Самым важным аргументом Джеймса против двух этих подходов была типичная прагматистская максима, согласно которой о вере, как и о науке, следует судить не по ее происхождению, а по ее результатам. Невозможно себе представить, чтобы в сфере естественных наук и техники та или иная гипотеза была бы дискредитирована только потому, что ее автор страдает неврозами. Но то же самое верно и в отношении «религиозных воззрений». Джеймс, открыто ссылаясь на современную ему немецкую философию ценностей, различает «экзистенциальные» и «ценностные суждения» и отвергает представление о том, что один тип суждений может быть выведен из другого. Джеймс хочет создать открытое пространство для изучения религии, в котором можно будет учесть

¹ Там же. С. 34.

² Там же. С. 24.

все эмпирическое многообразие религиозных феноменов, не сводя их к отклонениям от единственно правильной веры или к пустым фантазиям непросвещенных слоев населения. Сначала необходимо создать условия для непредвзятого восприятия того, чем являются «религиозный опыт» и «вера», чтобы происхождение этого опыта и этой веры не воспринималось как догматическое притязание на истинность или, наоборот, как непреложное доказательство их лживости. Впрочем, это также не означает, что вопрос о происхождении можно оставить без внимания — как раз наоборот! Несмотря на то, что ответ на него не влияет на оценку ценности веры, саму эту веру мы сможем понять только тогда, когда увидим, каким образом она укоренена в опыте. Поэтому Джеймс в своем исследовании собирается не оценивать, а описывать религиозный опыт, но в этом описании его интересуют не рационализированные формы проявления опыта, а непосредственно он сам (хотя для познания опыт доступен только через внешние формы проявления).

С помощью этой теоретической программы Джеймс также проводит четкую границу между своим вопросом о происхождении и возникновении веры и историческим или эволюционистским редукционизмом во всех его вариантах. Джеймс категорически не согласен с мнением о том, что религиозные представления — это лишь пережиток прошлого, как будто те вопросы, которые волнуют людей, задумывающихся о своей судьбе, следовало бы решать научными методами или вообще запретить, коль скоро наука на них ответить не может¹. Религиозный опыт всякий раз заново приобретает живыми индивидами. Нет необходимости соотносить его с прошлыми эпохами, и вероятность того, что исторически более ранние формы смогут больше поведать нам о сути интересующего нас предмета, чем более развитые формы, по мнению Джеймса, ничтожно мала². Более развитыми Джеймс считает не более поздние, а более законченные и полно выраженные феномены. В «гипертрофированных и извращенных формах» он надеется выявить структуры, лежащие в основе не столь очевидных случаев. Свойства этих структур он намерен определить индуктивным эмпирическим путем. Отчасти поэтому он дает довольно размытое определение ключевого понятия «религиозный опыт»: Джеймс опасается, что любое более четкое ограничение предмета исследования

¹ Там же. С. 251.

² Там же. С. 14 и далее.

будет только мешать его восприятию во всем многообразии его проявлений. Поэтому он не считает исходной точкой любого религиозного опыта некую сущность, общую для всех религий, или какую-то особую религиозную потребность, религиозное чувство или орган. Для Джеймса «религия» – это скорее собирательное понятие для обозначения некого феномена человеческой жизни, с трудом поддающегося определению. Если мы согласимся с таким пониманием, мы увидим, что все религиозные чувства – это не что иное, как наши обычные чувства, направленные на религиозные объекты¹. Возможно, и вовсе нет такого элемента, который бы объединял все религиозные объекты и действия, что, впрочем, не означает, что религиозного опыта нет вовсе, а указывает лишь на то, что этот опыт нельзя отделить от нашей жизни в целом. Поэтому исследование религиозного опыта – это исследование человеческого опыта в его наиболее интенсивных и универсальных проявлениях.

С ненасытным любопытством и нескрываемым личным интересом Джеймс приводит множество примеров религиозного опыта, реализуя таким образом заявленную им программу. Привлекаемый им материал можно в самом общем виде разделить на два типа. Это, во-первых, сочинения, дневники и автобиографии религиозных виртуозов: святых, основателей сект и других гениев веры из самых разных исторических эпох и мировых религий. Во-вторых, Джеймс использует автобиографические свидетельства людей о том, как они обратились в ту или иную веру. Эти свидетельства были собраны еще до Джеймса американскими учеными на этапе становления психологии религии. Книга Джеймса содержит большое количество цитат из источников обоих типов, что, наряду с блестящим авторским стилем самого Джеймса, безусловно, делает ее еще более увлекательной и волнующей для многих читателей.

В контексте нашего изложения у нас нет ни возможности, ни необходимости излагать содержание данного исследования во всей его полноте. Из описаний и анализа различных религиозных явлений, таких как обращение, молитва, мистический опыт и «второе рождение», я выделю те элементы, которые имеют значение для вопроса о возникновении ценностей. И, если я правильно понимаю, речь идет главным образом о трех таких элементах.

¹ Там же. С. 32 и далее.

В первую очередь необходимо отметить, что Джеймс с самого начала четко отличает вопрос о религиозном опыте от вопроса о моральном опыте. В викторианскую эпоху религия, по знаменитому выражению Мэтью Арнольда, была не более чем эмоционально окрашенной нравственностью. Сущность морали казалось очевидной, равно как и тот факт, что любая религия содержит в себе мораль; в то же время люди той эпохи все меньше понимали, что еще заключает в себе религия, помимо морали и, как правило, проблематичных «ненаучных» допущений. Джеймс уже здесь совершенно иначе расставляет акценты в определении своего предмета. Для него религия – это не просто орнаментальное украшение морали, а феномен иного порядка. «Нравственность как таковая приемлет закон мира (который, по ее мнению, царит в нем) для того только, чтобы признать его и повиноваться; она повинуетя с тяжестью и холодом в сердце и никогда не может освободиться от чувства, что этот закон – тяжелое иго. Наоборот, для религии в ее высших проявлениях покорность Всевышнему никогда не может показаться рабством. Слепое подчинение не находит в ней места; его заменяет благостное чувство во всех градациях его, начиная с состояния безмятежного покоя и кончая высшим пределом энтузиазма»¹. Религия и мораль, несмотря на то, что фактически они часто тесно связаны между собой, действуют, по мнению Джеймса, в противоположных направлениях. В то время как мораль ограничивает свободу действий, предписывая нам определенные цели и запрещая определенные средства, религия расширяет возможности наших действий. Если человека, руководствующегося в своих действиях принципами морали, можно сравнить с атлетом, который должен полностью сосредоточиться на своем намерении всегда поступать нравственно, то жизнь религиозного человека, по мнению Джеймса, направляется страстью и восторженным настроением, теми «повышенными эмоциональными переживаниями [...], которые, попадая в сферу чистой морали, обречены на увядание и гибель»². Эта страстность религиозной сферы для Джеймса в каком-то смысле определяет религию, если последнюю вообще можно хоть как-то определить.

В случае Джеймса четкое разделение религии и нравственности объясняется не пуританскими истоками американской культуры,

¹ Там же. С. 41.

² Там же. С. 46.

а, скорее, разрывом с этой традицией. Впрочем, Уильяму Джеймсу не пришлось самому совершать этот разрыв, поскольку уже его отец, сэр Генри Джеймс, в своих произведениях предпринял попытку «гуманизации кальвинизма» (Джайлз Ганн). За пределами протестантизма христианство никогда не ограничивало религию сферой морали, а в рамках протестантского христианства на протяжении истории неоднократно возникали идеологии религиозного пробуждения или вспыхивали эстетические бунты, направленные против узости морали как таковой. При таком сочувственном отношении к страстности религиозных переживаний марксистская характеристика религии как опиума для народа должна казаться нелепостью, поскольку религии в данном случае приписывается успокаивающее и утешающее воздействие, хотя с теми же и даже большими основаниями в религии можно видеть источник силы и новых возможностей.

Целый ряд эмпирических проявлений религиозности оказывается в центре внимания Джеймса именно потому, что на их примере особенно отчетливо прослеживается разница между религиозностью и нравственностью. Анализ мистического опыта показывает, что этот опыт не является условием нравственного поведения и необязателен с точки зрения морали. Кроме того, индивиду необязательно стремиться к этому опыту, чтобы его пережить. Развернутый анализ течений религии душевного здоровья (“healthy-mindedness”), которые в Америке конца XIX века играли столь же важную роль, какую они снова играют сегодня, реализуя установку исключительно «позитивного» мышления, возникшую в ответ на кальвинистский пессимизм вследствие осознания собственной греховности, объясняется как раз тем, что Джеймс видел в них народное движение против господства нравственности над религиозностью. Правда, в то же время эти течения вызывали у Джеймса обеспокоенность и внутреннее сопротивление, поскольку он считал неприемлемым подобное необоснованное отрицание существования зла и вины. Далее, от этих современных течений Джеймс переходит к учению Мартина Лютера об оправдании через веру, к теории Джона Уэсли о том, что нужно учиться принимать милость божью, и к преобразованиям в рамках методистских сект. Во всем этом Джеймс видит проявление освободительной и укрепляющей динамики религиозной сферы, выходящей за рамки морали. Общий знаменатель всех этих течений – это стремление «дать покой своему малому, обособленному, беспокойному, „Я“»

и этим путем познать в себе присутствие высшего „Я“¹. Не скрывая своего восхищения, Джеймс снова и снова возвращается к благородным и отвратительным, героическим и аскетическим проявлениям человека, которые рождались из религиозного чувства во все времена и во всех культурах.

Разграничение религиозного и морального опыта позволяет учесть не только исключительные состояния, имеющие место в жизни людей, но и стабильную установку религиозного человека, характеризующую в целом его отношение к миру. Это состояние религиозности Джеймс называет «состоянием веры» или «доверия» („faith state”)². В его понимании это состояние имеет когнитивный и аффективный аспекты. Чтобы избежать двусмысленности, Джеймс предлагает обозначить аффективный аспект как «состояние уверенности»³. При этом он, разумеется, не считает, что эти два аспекта четко разделены в действительности и что когнитивный аспект более важен. В противном случае это означало бы возврат к картезианскому дуализму, а прагматизм уже сделал первые шаги к его преодолению. Джеймс определяет «состояние уверенности» следующим образом: основной чертой является «освобождение от состояния угнетенности, уверенность, что в конце концов все будет хорошо, ощущение внутреннего мира и гармонии, *утверждение жизни* несмотря на то, что внешние обстоятельства несколько не изменились. [...] Центральным же переживанием в таком состоянии является утверждение жизни, чувство покоя и радости»⁴. Во-вторых, с этим состоянием связано чувство познания неизвестных дотоле истин, которые сложно или даже невозможно выразить словами. В-третьих, в этом состоянии меняется объективная картина мира. Мир предстает в глазах верующего во всей своей красоте и непреходящей новизне. Наконец, верующего пронизывает ощущение благодати, которое может доходить до состояния экстаза.

Из описания аффективных аспектов уже можно кое-что понять и о когнитивных характеристиках состояния веры, в частности, что

¹ Там же. С. 93.

² Это выражение Джеймс заимствует у профессора Леуба: Leuba James. *Studies in the Psychology of Religious Phenomena* // *American Journal of Psychology*. 1896. Nr. 7. P. 345–347, здесь стр. 345.

³ Там же. С. 195.

⁴ Там же.

вера — это не просто когнитивная, доступная для аргументированного опровержения установка, согласно которой «нечто является истинным». Конечно, когнитивные допущения о недоступном чувственному восприятию порядке («невидимом порядке вещей»¹) являются важной составляющей веры, но не в значении интеллектуальных гипотез. Удачное выражение для своей идеи Джеймс находит в сравнении онтологического воображения религиозного человека с общим жизненным настроением влюбленного человека: «У любящего есть, как известно, чувство непрерывного присутствия любимой женщины даже тогда, когда его внимание отвлечено чем-нибудь другим и в его воображении уже нет ее черт. Он не может забыть ее и всецело проникнут ею»². Таким образом, вера — это такая позиция по отношению к реальности, которая определяется чувством уверенности в присутствии некой высшей силы. Поэтому Джеймс приводит так много примеров ощущения присутствия объектов веры. На это постоянное ощущение присутствия, по свидетельству всех верующих, не может повлиять ни подтверждающая, ни опровергающая аргументация. Вера не может возникнуть из доказательств, но она также не может быть ими разрушена. «Но все это бессильно поколебать вашу уверенность в тех случаях, когда ваша не укладывающаяся в слова интуиция идет вразрез с умозаключениями рассудка. Источник этих интуиций лежит в нашей природе гораздо глубже той шумно проявляющейся в словах поверхности, на которой живет рационализм. Подсознательная жизнь, вся целиком, с ее порывами, верованиями, стремлениями и чаяниями, медленно подготавливала во мне интуицию, которая достигла сегодня уровня моего сознания, — и что-то во мне знает с полной *достоверностью*, что она ближе к истине, чем самые точные логические рассуждения, направленные против нее»³.

Итак, второй составляющей религиозного чувства, помимо того, что оно расширяет нашу свободу и возможности действия, является характерное для веры чувство достоверности, укорененное в ощущении присутствия и более или менее неуязвимое для рациональных аргументов. Анализируя мистический опыт, Джеймс делает особый акцент на его «интеллектуальном характере»⁴. Подобный опыт

¹ Там же. С. 50.

² Там же. С. 64.

³ Там же. С. 64–65.

⁴ Там же. С. 195.

переживается субъектом не просто как эмоциональное состояние, а как внезапное озарение, прозрение и откровение, которое хотя и сложно выразить словами, но которое при этом абсолютно авторитетно для испытывающего его субъекта. Джеймс, однако, вопреки возможным опасениям, не отрекается от рациональной аргументации перед лицом иррациональной авторитетности подобных откровений. «Истина мистического характера существует лишь для того, кто находится в экстазе, и непостижима ни для кого другого»¹. Она так же мало пригодна для аргументации, как и познание, полученное через ощущение, что, однако, не означает, что она не является частью человеческого опыта и что понимание этого аспекта нашего опыта имеет второстепенное значение.

Аффективные и когнитивные характеристики веры Джеймс постоянно сравнивает с описаниями меланхолического и депрессивного состояния. Это сопоставление интересно не только потому, что в нем слышатся отголоски той депрессии, которая имела столь принципиальное значение для Джеймса и сохранилась в качестве темного фона для его вдохновенных описаний веселого, ясного настроения верующих. Для нас важнее то, что с помощью этого контраста Джеймс предлагает нам совершить мысленный эксперимент, демонстрирующий экзистенциальную невозможность в нашем восприятии мира абстрагироваться от тех ценностей, которые придают смысл этому миру. Тот, кто видит в вере лишь иррациональное дополнение к миру фактов, не понимает, что мы бы просто не смогли жить и действовать в мире, состоящем из одних только фактов. «Постарайтесь, если это возможно, представить себе мир таким, каков он есть сам по себе, независимо от чувств, какие он вам внушает, от вашей симпатии и антипатии, от ваших опасений и надежд. Трудно вообразить что-нибудь более пустое и мертвое. Ни одна часть вселенной не имела бы предпочтительного значения перед другими. И все вместе представилось бы нам круговоротом тварей и явлений без характерных свойств, без физиономии и без цены, вереницей событий без содержания, без перспективы»². Мир чистых фатов является для нас не просто нейтральным: это мертвый мир. Несмотря на то, что интерес и значение миру придают лишь наши физиологические (и духовные) потребности, мы воспринимаем эти значения не как дополнение к миру, а как

¹ Там же. С. 316.

² Там же. С. 121.

сам мир. Джеймс здесь снова прибегает к сравнению с влюбленным, для которого возлюбленное существо и весь окружающий мир предстают в другом свете, нежели для человека, не испытывающего этого чувства. Для Джеймса любовь и вера — это примеры «ценностного восприятия в целом»¹, и его занимает не столько вопрос о возникновении той или иной конкретной ценности, сколько вопрос о том, как вообще в нашем восприятии мира появляются ценности.

Хотя Джеймс старается описывать веру как более или менее стабильное отношение к миру, его интересует в первую очередь то, как это отношение возникает из опыта. Вот почему такое большое место в его аргументации занимают описания мистического опыта и опыта обращения в веру, а их анализу уделяется больше внимания, чем, пожалуй, самому главному проявлению индивидуальной религиозности — молитве. К феномену молитвы Джеймс обращается лишь ближе к концу своей книги, хотя и называет ее «душой и сущностью религии», ее «воплощением»². Из джеймсовского анализа молитвы мы почерпнем третью составляющую, необходимую для наших целей.

Молитвой Джеймс называет не просто повторение священных форм или просьбу, адресованную некому высшему существу, а любой способ внутренней коммуникации с божеством. Молитва — это попытка вступить в контакт с силами, чье присутствие ощущается верующим как несомненное, чтобы таким образом поддерживать связь с источником, в котором берет начало жизненная сила самого индивида. В таком понимании молитва составляет суть религии. Тот, кто может молиться, уже религиозен — даже если он не интересуется религиозными учениями или не имеет к ним доступа. Молитва — это акт самораскрытия³ перед этим источником силы, лежащим вне индивида. Еще в своей «Психологии» 1890-го года Джеймс объяснял внутреннее побуждение к молитве внутренней социальностью человека⁴. Поскольку мы соотносим себя с самим собой как с собеседником (*Gegenüber*), нам необходим идеальный собеседник — и мы находим его в молитве. В своем большом исследовании религиозного опыта Джеймс более подробно разрабатывает как аспект самораскрытия, так и момент соотнесенности с идеалом.

¹ Там же.

² Там же. С. 362.

³ Там же. Прим. на С. 401.

⁴ Джеймс У. Научные основы психологии. М., 2003. С. 301.

Уже в противопоставлении религиозного и нравственного опыта заложена идея о том, что моральной дисциплине в религиозной сфере соответствует способность к самоотречению (“selfsurrender”), готовность целиком отдаться притягательным силам божества. Впрочем, анализируя опыт обращения, Джеймс различает два типа обращенных — добровольно-сознательный и самоотверженный. Первый тип шаг за шагом выстраивает свои новые религиозные убеждения, в то время как второй тип лишь устраняет препятствия и отдается на волю потоку новой веры¹. Однако сразу же после введения этого различия Джеймс релятивирует его, отмечая, что момент самоотречения неизбежно присутствует и в обращении сознательного типа. Старое «Я» стремится выйти за свои пределы и стать новым «Я». Но если собственная воля еще принадлежит к старому «Я», то те силы, которые ведут индивида к новому «Я», воспринимаются им как избавление от оков старого «Я». Акцент на не-волевом, бессознательном характере религиозного опыта заставляет Джеймса еще больше отступить от своей прежней концепции «воли к вере», чем он уже сделал это ввиду возникших недоразумений. Теперь он подчеркивает, что «мы можем повысить напряженность веры, зачатки которой уже живут в нашей душе; но мы не в состоянии создать в себе новой веры, если наше душевное состояние противоречит ей»². Джеймс уже не говорит о том, что решение о вере может приниматься в результате некоего спекулятивного мыслительного акта. Теперь он рассуждает вполне в духе христианской традиции: сама по себе вера — это дар, к которому мы можем стремиться, но в конечном итоге не от нас зависит, получим мы его или нет.

Идея о не-волевом характере веры разрабатывается прежде всего в центральной части книги Джеймса. Сначала поверхностно-позитивному настрою религии «душевного здоровья» Джеймс противопоставляет феноменологию «больной души» и «раздвоенной личности», чтобы показать, как эта внутренняя раздвоенность может быть преодолена в опыте обращения и перерождения³. Концепцию челове-

¹ При этом Джеймс опирается на концепцию Э. Д. Старбэка, у которого он также черпает богатый эмпирический материал: Starbuck Edwin Diller. *Psychology of Religion*. New York, 1899.

² Джеймс У. Многообразие религиозного опыта. Москва: Наука, 1993. С. 168.

³ При этом Джеймс вполне осознает, что значение подобного индивидуального опыта особенно велико там, где — как в большинстве американских христианских сект — ярко выраженное сознание собственной греховности

ского «Я»¹ Джеймс со всей решимостью утверждал уже в упоминавшейся выше «Психологии». Как бы мы ни относились к этой его ранней концепции, в своем исследовании религиозного опыта Джеймс уже не исходит из гармоничного процесса формирования личности, а трактует психику человека как поле битвы «между его двумя насмерть враждующими „Я“»²: «Я» фактическим и «Я» идеальным. Отрывком из «Исповеди» блаженного Августина Джеймс иллюстрирует противостояние старой и новой, низменной и возвышенной воли, переживаемое как реальный внутриличностный конфликт, как раздвоение личности. Здесь речь идет не просто о противопоставлении одних ценностей другим: на карту поставлена сама личность, которая должна решить, какие ценности теперь станут ее личными ценностями. Джеймс не отрицает того факта, что мы довольно редко оказываемся в столь драматической ситуации выбора, и что наш характер может меняться постепенно. Однако его опять-таки интересуют более выраженные формы внутреннего конфликта в душе индивида, обретающего новый облик, в котором нет места прежней раздвоенности. Джеймс называет это «обращением личности»³. Обращение — это «объединение» человеческого «Я», поскольку в нем ставший невыносимым разрыв преодолевается через формирование нового, высшего единства. А молитва, в понимании Джеймса, является каждодневным повторением этого уникального опыта обращения. Молитва снова и снова высвобождает энергию из источника, из которого формируется и сама личность индивида.

Идеи Уильяма Джеймса, а особенно его наглядная и яркая феноменология религиозного опыта позволяют более четко очертить вопрос о возникновении ценностей в трех аспектах. Во-первых, очевидно, что человек может испытывать опыт притяжения и воодушевления, отличный от морального опыта. Этот особый опыт может принимать характер субъективной достоверности, не зависящей

сопровождается недоверием к институциональному очищению индивида (в частности, через таинства). В католичестве и в англиканской епископской церкви потребность в индивидуальном «перерождении» и коллективном «пробуждении» гораздо меньше (ср.: Джеймс У. Многообразие религиозного опыта. Москва: Наука, 1993. С. 160).

¹ Подробнее об этом см. в восьмой главе этой книги.

² Джеймс У. Многообразие религиозного опыта. Москва: Наука, 1993. С. 137.

³ Там же. С. 155.

от когнитивных аргументов. Кроме того, его нельзя достичь путем волевых усилий, а можно лишь через самоотречение, причем только тогда, когда это самоотречение усиливает и поддерживает духовные силы индивида. Однако насколько наглядны феноменологические описания Джеймса, настолько сложно бывает понять его терминологию. К этому добавляется также то, что сам Джеймс был весьма сдержан в выводах из своих описаний. Разумеется, его уважение к нередуцированной субъективности индивидуального опыта само по себе имеет отчасти оценочный характер, который сам Джеймс ясно осознавал и четко формулировал¹. Однако об использовании феноменологии религиозного опыта для создания позитивной философии ценностей не может быть и речи. Изначально Джеймс планировал написание двух равноценных частей книги: одна часть должна была быть посвящена психологии, другая – философии религии². Однако фактически Джеймс лишь ближе к концу книги кратко упоминает о том, что, согласно первоначальному замыслу, должно было содержаться во второй части, а отдельной работы на эту тему так и не было написано. По этим слабым наброскам мы могли бы составить некую общую картину джеймсовского плюралистического пантеизма, но это отвлекло бы нас от нашей непосредственной задачи. Для нас важнее сопоставить вклад Джеймса в объяснение возникновения ценностей с другими концепциями, чтобы лучше понять его суть, его границы и слабые стороны. Можно ли использовать понятие опыта так, как это делает Джеймс? Какова взаимосвязь между опытом и чувством достоверности? Должны ли ценности иметь религиозную основу? Вот некоторые вопросы, на которые мы попытаемся ответить в следующих главах.

¹ См. прежде всего его очерк «О некоторой слепоте человеческих существ» в: James William. *Talks to Teachers on Psychology and to Students on Some of Life's Ideals*. New York, 1899. S. 132–149. В этом очерке Джеймс решительно призывает уважать культурные различия и отказаться от империалистской политики.

² Ср. предисловие к «Многообразию религиозного опыта».



4. Коллективный экстаз (Эмиль Дюркгейм)

Выбор между Ницше и Джеймсом, между генеалогией морали, непримиримо враждебной к христианству и отождествляющей мораль с волей к власти, и феноменологией индивидуального религиозного опыта, отстаивающей право на веру и учитывающей бесконечное многообразие субъективности, — этот выбор каждый читатель может сделать сам, в зависимости от своего собственного отношения к религии и вере. Однако когда речь идет о более абстрактном вопросе возникновения ценностей, выбор между Ницше и Джеймсом не исчерпывает полностью весь спектр решений, предложенных за всю историю этого вопроса. И если философия Ницше имела большое значение прежде всего для развития немецкой философии, а концепция Джеймса повлияла и продолжает влиять на американскую мысль, то у академической социологии было свое классическое решение данного вопроса, не сводимое к аргументации Ницше или Джеймса, хотя его автор, безусловно, был знаком с произведениями и того, и другого. Я имею в виду теорию религии Эмиля Дюркгейма — классика французской социологии, оставившего далеко позади всех своих конкурентов. Анализ этой теории позволит нам расширить и релятивировать ответ, основу которого до сих пор составляла концепция Джеймса.

Свою теорию религии Дюркгейм изложил в работе 1912-го года под названием «Элементарные формы религиозной жизни»¹. Эмпирическую основу данного произведения составляет исследование тотемизма, (предположительно) религии австралийских аборигенов в том виде, в каком она могла быть реконструирована по путевым заметкам и результатам научных экспедиций того времени. Такой выбор

¹ Durkheim Émile. Die elementaren Formen des religiösen Lebens. Frankfurt am Main, 1981. См. также частичный перевод на русский язык: Дюркгейм Э. Элементарные формы религиозной жизни / Пер. с фр. Гофмана А. Б. // Мистика. Религия. Наука. Классики мирового религиоведения. Антология. М.: Канон+, 1998.

предмета исследования, который на первый взгляд может показаться странным и, наверное, отпугнет некоторых потенциальных читателей за пределами узкого круга специалистов, объясняется общей «эволюционистской» направленностью мышления Дюркгейма. Он, в частности, полагает, что «всякий раз, когда предпринимается попытка объяснить какое-нибудь человеческое явление, взятое в определенный момент времени – будь то религиозное верование, нравственное правило, правовое предписание, художественная техника или экономический порядок – надо начинать с восхождения к его наиболее простой, первобытной форме, постараться понять его особенности, характерные для этого периода его существования, затем показать, как оно постепенно развивалось и усложнялось, как оно стало тем, что оно есть в рассматриваемый момент»¹. Таким образом, Дюркгейм исходит из того, что для объяснения современных социальных явлений мы должны обратиться к самым древним их формам и что эти ранние формы проще, т. е. менее комплексны, нежели более поздние. Соответственно, если нас интересует возникновение и влияние религиозной жизни, мы должны вернуться к «самой примитивной» из существующих форм религии, а во времена Дюркгейма не было сомнений в том, что это австралийский тотемизм.

Дюркгейм, родившийся в семье раввина, всю свою жизнь проявлял особый интерес к религии. Его крупная работа, посвященная этой теме, – результат многолетних исследований в этой области, начало которых относится к середине 1890-х годов. Однако уже в своих ранних работах Дюркгейм высказывал свою позицию в отношении религиозных исследований других ученых. Уже тогда Дюркгейм рассматривал религию как преимущественно социальный феномен и, более того, видел в ней высшее проявление верований и практик, способных сплотить коллектив. А поскольку в отдельные периоды своей научной деятельности Дюркгейм исходил из того, что с усилением разделения труда значение подобных коллективных верований и практик будет уменьшаться, совершенно логично, что он, как типичный представитель позитивистского мышления, считал религию обреченной на вымирание. Из ранних работ² еще не совсем понятно,

¹ Там же. С. 177.

² Лучшее исследование, посвященное ранним работам Дюркгейма о религии, см. в: Wallwork Ernest. Durkheim's Early Sociology of Religion // Sociological Analysis. 1985. №. 46. Р. 201–218. В то время как почти все исследователи

что должно прийти на место отмирающей религии и имеет ли смысл говорить о ее отмирании в случае возникновения функциональных эквивалентов. По всей видимости, движущей силой теоретических исканий и соответствующих изменений в теории Дюркгейма как раз и был постоянный поиск новой морали¹ — морали, которая бы обеспечивала социальную сплоченность Французской республики и современного общества в целом и одновременно защищала ценности индивидуализма от критики со стороны реставративного католицизма². Дюркгейм, как убежденный республиканец-антиклерикал, с самого начала своей научной карьеры находился в морально-политической оппозиции к институционализированной религии. Однако, собственно, теоретический интерес к религии возник только после того, как были подорваны основы исторического оптимизма Дюркгейма, верившего в то, что прогрессирующее разделение труда автоматически повлечет за собой возникновение новой морали. Еще в своей монументальной работе «О разделении общественного труда»³ (1893) Дюркгейм рассматривал угрозу утраты ценностей («аномию») как проблему *переходного* периода, а не как проблему, внутренне присущую современному обществу. Впрочем, его позиция изменилась уже в его крупном новаторском исследовании феномена самоубийства, опубликованном в 1895 году⁴. Чем меньше надежд оставалось на то, что новая мораль возникнет сама собой, тем скорее нужно было искать возможность ускорить ее возникновение, поддержать ее и укрепить. Усиление морали за счет трансцендентных основ казалось Дюркгейму маловероятным и практически невозможным. Поэтому главный вопрос касался того, как найти светскую, внутримирскую замену этой трансцендентной основе. По моему мнению, именно такое положение дел спровоцировало страстный интерес к религии у такого воинствующего

творчества Дюркгейма видят некий переломный момент между ранними и поздними работами (который, впрочем, может иметь самые разные датировки). Курт Майер оспаривает подобный подход: Meier Kurt. Gibt es einen „Bruch“ in Durkheims früher Religionssoziologie? // Krech V., Tyrell H. (Hg.) Religionssoziologie um 1900. Würzburg, 1995. S. 129–157.

¹ Ср. Йоас Х. Креативность действия / Пер. с нем. Тимофеевой К. Г. СПб, 2005. С. 59–76.

² Актуальность «коммунитаристского либерализма» Дюркгейма превосходно показана в: Cladis Mark. A Communitarian Defense of Liberalism. Émile Durkheim and Contemporary Social Theory. Stanford, 1992.

³ Дюркгейм Э. О разделении общественного труда. Москва, 1996.

⁴ Дюркгейм Э. Самоубийство / Пер. с фр. Базарова А. Москва, 1994.

атеиста, каким был Дюркгейм, и обусловило специфику его подхода к ее изучению.

В контексте наших задач нет необходимости с филологической точностью проследживать тот поэтапный процесс, в результате которого возникла зрелая дюркгеймовская теория религии. Для нас важнее понять, какой вклад эта зрелая теория внесла в решение вопроса о возникновении ценностей¹. Ее специфику проще всего понять из того определения религии, которое Дюркгейм кладет в основу своих рассуждений.

«Религия – это единая система верований и действий, относящихся к священным, т.е. отделенным, запрещенным вещам; верований и действий, объединяющих в одну нравственную общину, называемую Церковью, всех тех, кто им привержен»². В этом определении заслуживают внимания три аспекта. Определяя религию как «систему верований и действий (практик)», Дюркгейм отмежевывается от распространенных трактовок, в которых религия рассматривается

¹ Из большого объема критической литературы я хотел бы выделить лишь соответствующие главы в биографическом исследовании Стивена Люкса: Lukes Steven. *Émile Durkheim. His Life and Work*. London, 1975; подробный компендиум в: Pickering W. S. F. *Durkheim's Sociology of Religion*. London, 1984 (см. также мой отклик на эту работу в: *American Journal of Sociology*. 1986/87. Nr. 92. P. 740–741). Незаменимым источником знаний об истоках теории Дюркгейма и ее развитии являются работы Алана Джонса: Jones Robert Alun. *Un Understanding a Sociological Classic* // *American Journal of Sociology*. 1977/78. Nr. 83. P. 279–319; Jones Robert Alun. *Robertson Smith, Durkheim and Sacrifice: An Historical Context for "The Elementary Forms of the Religious Life"* // *Journal of the History of the Behavioral Sciences*. 1981. Nr. 17. P. 184–205; Jones Robert Alun. *Durkheim, Frazer, and Smith: The Role of Analogies and Exemplars in the Development of Durkheim's Sociology of Religion* // *American Journal of Sociology*. 1986/87. Nr. 92. P. 592–627. См. также работы Франсуа-Андре Изамбера, в которых рассматриваются также концепции учеников Дюркгейма, например: Isambert François-André. *L'élaboration de la notion de sacré dans l'école durkheimienne* // *Archives de Sciences sociales des Religions*. 1976. Nr. 21. P. 35–56, и номер 69 "Relire Durkheim" того же журнала, Том 35 (1990). В Германии интеграции теорий Дюркгейма в современную идейно-политическую дискуссию способствовал Хорст Фишинг: *Fisching Horst. Moral und Gesellschaft. Zur Soziologisierung des ethischen Diskurses in der Moderne*. Frankfurt am Main, 1994; *Fisching Horst. Die Sakralisierung der Gesellschaft* // *Krech V., Tyrell H. (Hg.) Religionssoziologie um 1900*. Würzburg, 1995. S. 159–193.

² Дюркгейм Э. *Элементарные формы религиозной жизни* / Пер. с фр. Гофмана А. Б. // *Мистика. Религия. Наука. Классики мирового религиоведения. Антология*. М.: Канон+, 1998. С. 229–230.

преимущественно как система верований, а ритуальные практики — лишь как формы проявления этих верований. Дюркгейм уже в своих ранних работах отказывался видеть в религии в первую очередь метафизическую спекуляцию. В своей зрелой теории он подчеркивает, что любая религия содержит в себе космологию, однако это не означает, что суть религии заключается в том, чтобы дополнять человеческое мышление представлениями о вещах, не доступных чувственному познанию, а скорее означает, что когнитивная классификация мира изначально осуществлялась в соответствии с религиозными идеями, а значит, религия имела принципиальное значение для формирования человеческого интеллекта¹. — Определение религии через «священное» («сакральное») можно понять, лишь учитывая отличие от других возможных определений. По причинам, известным Дюркгейму благодаря его исследованиям в области истории и этнологии религии, он выступает против определения религии через ее отношение к «сверхъестественному» или к вере в бога или богов. Понятие «сверхъестественного» предполагает существование представления о «естественном», но нужно иметь в виду, что «существуют обряды без богов и даже обряды, от которых происходят боги. Не все религиозные свойства проистекают от личностей божеств [...] Религия, стало быть, выходит за рамки идеи богов или духов и, следовательно, не может быть определена исключительно последней»². Вместо этого Дюркгейм объясняет культурной универсалией разделение мира на сакральную и профанную сферу, т. е. выделение определенных вещей, верований и практик как несопоставимых ни с чем другим. — Третий аспект, на который необходимо обратить внимание в дюркгеймовском определении религии, связан с однозначным утверждением социального характера религиозной сферы. «Религиозные представления — это коллективные представления, выражающие коллективные реальности; обряды — это способы действия, возникающие только в собравшихся вместе группах и призванные возбуждать, поддерживать или

¹ Более точный анализ смысла и проблематики этого дюркгеймовского тезиса см. в: Joas Hans. Durkheim und der Pragmatismus. Bewußtseinspsychologie und die soziale Konstitution der Kategorien // Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie. 1985. Nr. 37. S. 411–430, теперь также в: Joas Hans. Pragmatismus und Gesellschaftstheorie. Frankfurt am Main, 1992. S. 66–95.

² Дюркгейм Э. Элементарные формы религиозной жизни / Пер. с фр. Гофмана А. Б. // Мистика. Религия. Наука. Классики мирового религиоведения. Антология. М.: Канон+, 1998. С. 214–215.

восстанавливать определенные ментальные состояния этих групп»¹. Любое индивидуальное отношение к священному либо выводится из коллективного отношения (как индивидуальный культ), либо противопоставляется религиозной сфере (как магия).

Итак, сущность религии для Дюркгейма заключена в коллективном — когнитивном и практическом — отношении к священному. Разумеется, с помощью одного абстрактного определения можно лишь более четко очертить контуры религиозной сферы, но не прояснить ее суть. Поэтому основная часть работы Дюркгейма посвящена опровержению ошибочных трактовок элементарных форм религиозной жизни, а также изложению и анализу религиозных представлений и ритуальных практик австралийских аборигенов. В качестве ключевой идеи тотемизма Дюркгейм выделяет представление о надличностной силе. «Тотемизм не является религией тех или иных животных, людей или изображений. Это религия анонимной и безличной силы, находящейся в каждом из этих существ, но не идентичной им»². Таким образом, исходной точкой религиозного мышления являются не мифические личности, боги или духи, а «неопределенные, анонимные силы, более или менее многочисленные в зависимости от конкретного общества и иногда объединенные в некое единое существо ...»³. Соответственно, сакральность священных вещей или практик основывается не на их внутренней сущности, а на том, что они воспринимаются как воплощение этого принципа сакральности, как воплощение силы, действующей и являющей себя через них.

Задавая вопрос о возникновении представления об этой сакральной силе, Дюркгейм подходит к кульминационному моменту своего исследования. Прежде чем ответить на вопрос о возникновении тотемизма, Дюркгейм напоминает нам об одном хорошо известном факте, а именно о том, что при собрании большого количества людей, особенно если это собрание более или менее продолжительное и следует определенным, более или менее конкретным правилам, самоконтроль участников ослабевает, и они испытывают мощное стимулирующее воздействие. Эти процессы тем интенсивнее, чем ниже обычный уровень самодисциплины участников. Дюркгейм, используя множество

¹ Там же. С. 185.

² Durkheim Émile. Die elementaren Formen des religiösen Lebens. Frankfurt am Main, 1981. S. 261.

³ Ebd., S. 261.

натуралистичных метафор, описывает свое видение этого процесса: он говорит о накаляющейся атмосфере между участниками, о растущем электрическом напряжении, об эффекте эхо или лавины. Он вспоминает и о «демоине красноречия», овладевающим оратором, которому удается наладить коммуникацию с толпой: «Его язык становится напыщенным, что в обычных обстоятельствах было бы смешным; в его жестах появляется что-то господское; даже его мысли становятся необузданными и легко поддаются соблазну разного рода преувеличений. Он чувствует огромный прилив сил, которые заявляют о себе и хотят вырваться наружу. Иногда у него даже появляется чувство, будто его захватила некая моральная сила, которая выше его самого и интерпретатором которой он является»¹.

Впрочем, это возбужденное состояние отнюдь не всегда переживается как усиление собственной личности. Начиная с определенного момента, здесь, скорее, следует говорить о преодолении личности, вплоть до ее утраты. «Легко можно себе представить, что человек уже не осознает себя в этом возбужденном состоянии. Он чувствует, что его охватывает и увлекает некая внешняя сила, которая вынуждает его мыслить и действовать не так, как обычно. Совершенно естественно у него возникает чувство, что он уже не является самим собой. Он даже думает, что он стал новым существом. Переодевания, маски, за которыми он скрывает свое лицо, действительно выражают это внутреннее превращение, более того, они способствуют этому превращению. Однако поскольку в то же самое время его товарищи переживают такое же превращение и выражают свое чувство криками, жестами и позами, он начинает верить, что действительно переместился в чужой, абсолютно иной мир, чем тот, в котором он обычно живет, в мир, полный интенсивных сил, которые переполняют и изменяют его»².

Из этих описаний, переходящих от тотемизма к модерну и обратно, становится понятной ключевая идея Дюркгейма. Опыт утраты себя в коллективном экстазе – Дюркгейм в этой связи использует понятие «коллективного возбуждения»³ – является в то же время опытом силы – сверхъестественной силы, которая захватывает индивида

¹Ebd., S. 290.

²Ebd., S. 300.

³Это понятие, не имевшее широкого употребления за пределами социологических кругов, я в своем изложении заменил понятием «коллективный экстаз».

и перемещает его в другой мир. Эта сила, безусловно, оказывает фактическое воздействие; она в высшей степени реальна. В понимании Дюркгейма, это не что иное, как эффект от объединения индивидов в коллектив. Анализируя тотем, Дюркгейм старается показать, что это одновременно и воплощение священной силы, и «символ той специфической общественной формы, которую мы называем кланом»¹. Установление такой двойственной функции дает ему повод для дальнейших вопросов: «Но если это одновременно символ тотема и общества, то разве бог и общество – не одно и то же? Разве мог бы герб социальной группы стать символом для этого псевдобожества, если бы группа и божество были двумя разными реальностями?» И Дюркгейм приходит к следующему выводу: «Бог клана, лежащий в основе тотемизма, не может быть ничем иным, как самим кланом в предметном или идеальном представлении в форме определенного вида растений или животных, выполняющего функцию тотема»².

Итак, для Дюркгейма изучение коллективного экстаза является попыткой прояснить этот процесс «обоожествления». Он исходит из того, что те, кто переживает уникальный опыт утраты собственной личности и соприкосновения с силой, стирающей повседневность, не может трезво воспринимать этот опыт как простой результат взаимодействия множества людей. Когда эти переживания остаются в прошлом, и начинается обычная жизнь, возникает острая необходимость каким-то образом вписать их в рамки этой обычной жизни. Согласно Дюркгейму, это происходит за счет того, что участники объясняют свой необычный опыт некими предсуществующими силами, с которыми они соприкоснулись во время своего собрания. Таким образом, они не считают эту анонимную силу порождением собственной коллективности. Их эмоциональная убежденность в действиях высших сил, неизбежно возникающая из опыта утраты собственной личности, оборачивается уже не доступной для рационального осмысления привязанностью к атрибутам ситуации, в которой был получен этот опыт. Приписывание этих атрибутов и есть тот источник, из которого следует разделение мира на две сферы – в зависимости от того, связана ли данная вещь или данное действие с этим сверхъестественным опытом или нет. К сфере профанного относится

¹ Durkheim Émile. Die elementaren Formen des religiösen Lebens. Frankfurt am Main, 1981. S. 284.

² Ebd.

все то, что никак с этим опытом не связано, а к сфере сакрального — все то, что каким бы то ни было образом сопряжено с этим опытом. Итак, в метафорически, но наглядно описанный Дюркгеймом момент утраты себя имеет место не безвозвратная потеря, а выход за пределы своего ограниченного «Я» и приобщение к сакральным силам социальности.

Дюркгейм не ограничивает этот опыт лишь «временными и непродолжительными состояниями»¹. Он полагает, что аналогичным образом для некоторых исторических периодов также характерно усиление социальных взаимодействий, повышенная коллективная активность и вытекающая отсюда стимуляция индивидуальных сил, что находит выражение в героических или варварских, но в любом случае нетривиальных поступках. Этим объясняется интенсивность революционных периодов истории. Однако Дюркгейм обнаруживает стимулирующее воздействие коллективной жизни и в повседневных ситуациях, когда, например, мы черпаем мотивацию в признании окружающих нас людей. «В нашей жизни мы постоянно, ежесекундно испытываем на себе внешнее энергетическое воздействие. Человек, который выполняет свои обязанности, находит во всевозможных проявлениях симпатии, высокой оценки и расположения, которое испытывают по отношению к нему его сограждане, то чувство подкрепления, которое он чаще всего не осознает, но которое поднимает его дух. Чувство, которое испытывает общество по отношению к нему, усиливает чувство, которое он сам испытывает по отношению к себе»². В этой сопряженности опыта, конституирующего сакральность, и энергии, поддерживающей нас в обыденной жизни, Дюркгейм, возвращаясь к тотемизму, находит объяснение особой формы коллективных действий в австралийских обществах. Жизнь этих обществ, по мнению Дюркгейма, протекает в ритме чередования распада на мелкие группы и многочисленных собраний для совершения различных церемоний. Описанный Дюркгеймом сверхъестественный опыт приобретает во время собраний, однако та сила, которая возникает из этого опыта, поддерживает индивидов и в период их рассеивания, обеспечивая возможность нормальной жизни. Коллективный экстаз дает индивидам жизненную энергию, а его повторение возобновляет их силы.

¹ Ebd., S. 290.

² Ebd., S. 291.

Мы не будем сейчас рассматривать вопрос о том, насколько верным был дюркгеймовский анализ религиозной жизни австралийских аборигенов¹. В последующих главах Дюркгейм выводит понятие души, духов и бога из этого основополагающего тезиса и исследует разные типы ритуалов. Подводя итоги, Дюркгейм дает понять, что он верит в возможность распространения своего тезиса, сформулированного в ходе исследования тотемизма, и на другие сферы. Он считает, что ему удалось показать, что формирование идеалов в принципе доступно для научного анализа. Идеал, по мнению Дюркгейма, «является естественным продуктом общественной жизни. Чтобы общество могло себя осознавать и сообщать необходимую степень интенсивности тому эмоциональному представлению, которое оно имеет о самом себе, оно должно быть собранным и сосредоточенным. И эта сосредоточенность приводит к экзальтации моральной жизни, выражающейся в некой сумме идеальных представлений, в которых прослеживается пробуждаемая таким образом новая жизнь. Эти представления обеспечивают поток психических сил, помимо той энергии, которой мы пользуемся для выполнения своих повседневных жизненных задач. Ни одно общество не может ни возникнуть, ни обновиться, не породив при этом некие идеальные конструкции. Это творение не является неким актом замещения, посредством которого общество, однажды возникнув, дополняет себя. Это акт, с помощью которого общество всякий раз формирует и периодически обновляет само себя»². Таким образом, Дюркгейм полагает, что в элементарных формах религии он сумел открыть сущность религии как таковой, и эта сущность заключается в создании идеалов в опыте коллективного экстаза. Как бы ни было далеко объяснение Дюркгейма от внутрирелигиозных трактовок, его ни в коем случае нельзя путать с теорией религии, разработанной в рамках исторического материализма. Сам Дюркгейм тоже обращает на это внимание³. Хотя в обеих концепциях религия рассматривается как социальный феномен, Дюркгейм старается избежать редукционистского подхода, трактующего религию (и любые

¹Релятивизацию исходной посылки об австралийском тотемизме см. в: Lévi-Strauss Claude. *Das Ende des Totemismus*. Frankfurt am Main, 1965. Кроме того, см. литературу в сноске 8.

²Durkheim Émile. *Die elementaren Formen des religiösen Lebens*. Frankfurt am Main, 1981. S. 565.

³Ebd., S. 567.

идеалы в целом) как простую трансформацию материальных интересов в иллюзионистские формы. Согласно Дюркгейму, в процессе коллективного экстаза социальная жизнь порождает из себя феномены *sui generis*, которые подчиняются своим особым законам и не могут быть сведены ни к индивидуальному, ни «свободному от идеалов» материальному уровню. В отличие от Ницше¹ и Маркса, Дюркгейм предлагает нередукционистское, нерелигиозное объяснение религии и формирования ценностей. – Но как это объяснение соотносится с концепцией Уильяма Джеймса?

Пожалуй, для того, чтобы ответить на этот вопрос, имеет смысл обратиться непосредственно к позиции Дюркгейма в отношении Джеймса. Эмиль Дюркгейм, вне всякого сомнения, был хорошо знаком с работами Джеймса в целом и с его теорией религии в частности. В своей книге об элементарных формах религии он дважды упоминает «Психологию» Джеймса и один раз – его исследование религиозного опыта. При этом Дюркгейм однозначно соглашается с Джеймсом в том, что религиозные убеждения следует понимать не как пустые иллюзии верующих, а как результат особого *опыта*. Он, безусловно, отличается от того опыта, который мог бы лечь в основу научных высказываний, однако он не является из-за этого менее плодотворным или менее важным для тех, кто его испытывает. Соглашаясь с этим положением Джеймса, Дюркгейм, однако, отмечает, что из факта существования подобного религиозного опыта «еще не следует, что обосновываемая им реальность объективно совпадает с тем представлением, которое формируется у верующих»². Джеймс, впрочем, не утверждал, что любые интерпретации религиозного опыта самими верующими представляют собой истинные высказывания о реальности. В его понимании они касаются того, что, безусловно, нуждается в интерпретации.

¹Кстати, в своем первом крупном произведении Фридрих Ницше тоже развивает идею коллективного экстаза; впрочем, насколько я могу судить, он никак не использует ее в своей генеалогии морали. Это, по всей видимости, связано с тем, что он берет уже сформировавшееся понятие морали, которое – в отличие от дюркгеймовского понятия морали – предельно далеко от проблематики возникновения идеалов. См. Ницше Ф. Рождение трагедии, или Эллинство и пессимизм // Ницше Ф. Сочинения в 2-х томах. Том 1. М.: «Мысль», 1990.

²Durkheim Émile. Die elementaren Formen des religiösen Lebens. Frankfurt am Main, 1981. S. 559.

И когда Дюркгейм полемизирует с Джеймсом, оспаривая якобы предложенную им интерпретацию религиозного опыта в значении привилегированной объективной интуиции, на самом деле он выступает в целом против религиозной интерпретации религиозного опыта. Любая интерпретация религиозного опыта, допускающая его религиозную трактовку, совершенно очевидно, противоречит результату, который – по собственному утверждению Дюркгейма – был получен эмпирическим путем и который гласит, что «объективным, универсальным и неизменным основанием»¹ этого опыта является не что иное, как общество в состоянии эмоционального возбуждения.

Более подробно теорию религии Джеймса Дюркгейм рассматривает в своих лекциях о прагматизме 1913/1914 года². Двенадцатая лекция полностью посвящена теме «прагматизм и религия». В ней Дюркгейм корректно и четко излагает основные положения теории религии Джеймса и при этом особо подчеркивает, что Джеймс основное внимание уделяет не религиозным институтам или богословским системам, а индивидуальному религиозному опыту. Кроме того, он считает нужным обратить внимание на джеймсовский анализ переживания присутствия высших, надындивидуальных сил, на его тезис о бессознательных источниках этих представлений и на его глубокую интерпретацию сакральности (“saintliness”), мистики, обращения и молитвы. Однако Дюркгейм и здесь демонстрирует скептическое отношение к религиозной трактовке подобного опыта и – впрочем, весьма осторожно и сдержанно, оставаясь в рамках общего анализа прагматизма – отмечает, что Джеймс сводит все феномены религиозной сферы к уровню *индивидуального* опыта. Это критическое замечание, безусловно, заслуживает более подробного изложения, хотя оно изначально помещено в довольно странный контекст: Дюркгейм полагает, что радикальный индивидуализм Джеймса объясняется общей ориентацией прагматизма, тогда как на самом деле Джеймс был единственным прагматистом, который не рассматривал религию как в первую очередь социальный феномен³.

Однако эти расхождения между Дюркгеймом и Джеймсом не так интересны, как совпадение их позиций по более существенному

¹ Ebd., S. 560.

² Durkheim Émile. Pragmatismus und Soziologie // Durkheim É. Schriften zur Soziologie der Erkenntnis. Frankfurt am Main, 1987. S. 11–168.

³ См. об этом седьмую главу данной книги.

вопросу. Дюркгейм, в частности, полностью соглашается с ключевой методологической идеей Джеймса, заключающейся в том, что *исходной точкой для создания теории религии должен быть анализ религиозного опыта*. Для современного читателя, возможно, нет ничего сенсационного в том, что мнение французского классика социологии религии совпало с мнением самого известного представителя теории религии в американском прагматизме. Ведь сегодня уже мало кто помнит о том, каким революционным нововведением в то время было применение этого метода в сфере изучения религии. Уильям Джеймс был первым автором, который последовательно использовал этот метод в своем анализе религиозного опыта, а главной задачей своих лекций по теории религии считал доказательство его плодотворности.

Несомненное первенство этого методологического новаторства принадлежит Джеймсу, несмотря на то, что для Дюркгейма эта тема стала главной уже после его знакомства с работами Робертсона Смита в 1895 году, а в своей важнейшей работе на эту тему «Об определении религиозных явлений» (1899)¹, написанной уже после религиозно-теоретического поворота в его творчестве, Дюркгейм постарался, следуя примеру Робертсона Смита, выйти за пределы современных ему теологических и религиозно-психологических подходов и основное внимание уделить действиям или практикам религиозного культа. Однако и у Дюркгейма, и у его вдохновителя как в данной статье, так и в последующих произведениях этого периода не было ясности в отношении того, как между собой соотносятся культ и вера, практики и опыт. И хотя уже в ранних работах Дюркгейма встречаются разрозненные замечания, отсылающие читателя к психологии масс и предвосхищающие идею коллективного экстаза, они пока не находят достойного места в теоретической конструкции Дюркгейма. Таким образом, ни принятие во внимание религиозных практик, ни интерес к коллективному экстазу не могли подтолкнуть Дюркгейма к идее о том, что изучение возникновения предельных ценностей следует начинать с анализа *религиозного опыта* коллективов. Еще одно доказательство заключается в том, что этой идеи

¹ Durkheim Émile. De la définition des phénomènes religieux (1899) // Durkheim É. Journal sociologique. Paris. 1969. P. 140–165. Перевод на немецкий язык см. в: Matthes Joachim. Religion und Gesellschaft. Reinbek, 1967. S. 120–141.

нет и в статье о первобытных формах классификации, написанной совместно с Марселем Моссом в 1903 году¹. Она появилась у Дюркгейма позже, примерно в то время, когда Дюркгейм и Мосс познакомились с работой Джеймса. Так что хотя Дюркгейм не ссылается напрямую на Джеймса в связи с разработкой своей теории религии, это еще не означает, что Джеймс не оказал на него большого влияния с точки зрения построения теории религии на основе исследования религиозного опыта.

К счастью, существует еще один текст, подтверждающий, что именно книга Джеймса побудила Дюркгейма и Мосса к дальнейшей разработке их теории. В журнале *«L'année Sociologique»*, издававшемся учениками Дюркгейма, в 1904 году вышла большая рецензия Мосса на книгу Джеймса². Она написана в весьма критическом, педантичном и едва ли не менторском тоне. В длинном списке перечисленных Моссом недостатков указываются такие моменты, как отсутствие у Джеймса четкого определения понятий «опыт» и «религиозный опыт», влияние либерального протестантизма на представления Джеймса о религии, чрезмерное внимание к патологическим формам религиозного опыта, использование метафизических понятий и неоправданная проекция современного индивидуализма на предшествующие исторические эпохи. Впадая в педагогический раж, Мосс предлагает Джеймсу изменить название книги, чтобы стало понятно, на какие конкретно сферы распространяются его выводы. Мосс предлагает назвать книгу «Исследование некоторых психологических форм религиозных чувств» или, еще более узко, «О некоторых строго индивидуальных чувствах в отношении строго индивидуализированных религиозных явлений в наших обществах». Джеймсу не составило бы труда ответить на каждый пункт критики Мосса. Четких определений в начале своего исследования он совершенно сознательно избегал, поскольку считал смешными и тщетными попытки «дать отвлеченное определение сущности религии, которое затем нужно отстаивать»³. Для Джеймса приближение к пониманию

¹ Дюркгейм Э., Мосс М. О некоторых первобытных формах классификации. К исследованию коллективных представлений // Мосс М. Общества. Обмен. Личность. Труды по социальной антропологии. М., 1996.

² Mauss Marcel. Rezension von William James "Varieties of Religious Experience" // Mauss M. Œuvres. Bd. 1. Paris, 1968. S. 58–65.

³ Джеймс У. Многообразие религиозного опыта. Москва: Наука, 1993. С. 33.

божественного заключалось именно в непредвзятом, открытом анализе многообразия религиозного опыта. Это касается и его понимания самого «опыта»: его суть также раскрывается не в наскоро сформулированном определении, а лишь в свете джеймсовской философии «радикального эмпиризма» и в целом прагматизма. — Близость к либеральному протестантизму, с точки зрения Джеймса, наносит общей теории религии не больше вреда, чем близость к католической или иудаистской религиозной традиции. — На замечание относительно того, что его теория слишком сильно опирается на психопатологический материал, Джеймс заранее ответил в своей книге, указав две веские причины. Во-первых, он вообще терпимо относится к так называемым патологиям и считает причисление того или иного феномена к патологическим не свидетельством некоего неотъемлемого свойства, а культурно обусловленным фактом. Во-вторых, как было показано выше, он старается различать возникновение и последующую значимость явления, что касается в том числе и религиозного опыта. — Понятия из области метафизики Джеймс использовал потому, что, в отличие от Дюркгейма, Мосса и позитивистской традиции в целом, не верил в возможность научного преодоления метафизики. — Наконец, вменяемое ему сосредоточение исключительно на современных явлениях сугубо индивидуального опыта, по мнению Джеймса, ограничивает сферу действия его теоретических выводов не больше, чем сосредоточенность социологии религии Дюркгейма и Мосса исключительно на первобытных культурах.

Но кто бы ни одержал победу в этом воображаемом споре, мы опять-таки — так же, как и в случае ссылки Дюркгейма на работы Джеймса — должны остерегаться ложных выводов из тех различий, на которые обращает внимание Мосс. В своей рецензии Мосс четко формулирует причины, по которым он отвергает джеймсовское понятие опыта. Он не хочет использовать понятие «опыт» и даже понятие «состояние сознания» (*état de conscience*) применительно к тем психическим состояниям, в которых под сомнением оказывается автономия личности или способность сохранять ясность сознания. Для Мосса буддийские и какие угодно другие попытки достичь «нирваны» в значении разрыва любых связей между сознанием и миром, а также мистические и экстатические переживания означают обеднение или даже разрушение «опыта». В его понимании подобные переживания могут быть чем угодно, только не опытом, по той простой

причине, что понятие «опыт» он хочет закрепить за упорядоченными и соотнесенными с реальностью процессами научения.

Кому-то это может показаться пустым спором о словах, однако за этим решительным неприятием джеймсовского понимания опыта скрывается гораздо более принципиальный вопрос. Разумеется, Мосс не пытался оспорить тот факт, что мистика, экстаз или транс влекут за собой изменение формы и содержания человеческого сознания. Его замечания – это, скорее, последний бой при отступлении. Дюркгейм и Мосс неизменно преследовали одну цель – отстоять картезианское понимание человеческого духа в эпоху усиления прагматизма и бергсонизма. Однако именно тема религии все чаще заставляла их идти на уступки и, по крайней мере, признавать существование определенных «психологических состояний», которые не поддаются описанию в категориях картезианской философии сознания, поскольку их отличительной чертой является как раз то, что находящиеся в них индивиды не заперты в рамки своего сознания, а в состоянии расширить границы своего «Я», выйти за пределы самих себя и изменить свое принципиальное отношение к миру и к самим себе. В 1904 году Мосс еще боролся за то, чтобы психологические состояния не включались в сферу опыта, однако позднее, в зрелой версии дюркгеймовской теории религии, эти феномены уже учитывались в качестве опыта, а анализу коллективного опыта отводилась ключевая роль.

Итак, различия между Джеймсом и Дюркгеймом сводятся к трем основным моментам. Во-первых, индивидуалистский подход Джеймса кардинальным образом отличается от коллективизма Дюркгейма. Во-вторых, Дюркгейм представляет эволюционистский способ мышления, тогда как философия Джеймса уже относится к модернистской традиции. И, наконец, в-третьих, Дюркгейм рассматривает свою теорию религии как вклад в сохранение функций религии *без* приверженности религиозной вере, в то время как Джеймс видит свою задачу прежде всего в том, чтобы защитить право индивида на личную веру в современную эпоху с характерным для нее способом мышления. Однако наряду с этими различиями между двумя мыслителями есть и явное сходство. Мы уже говорили о сходстве их позиций в отношении методологического подхода, в частности, построения науки о религии на основе анализа личного опыта. Еще одно сходство заключается в том, что оба мыслителя выделяют в рассматриваемом вопросе два компонента, при этом Джеймс различает религию

и мораль, тогда как Дюркгейм оба аспекта относит к сфере морали. Прояснение этого пункта поможет нам связать анализ сакрального с проблемами философии морали.

Джеймс четко разводит религию и мораль, поскольку в его понимании мораль носит рестриктивный характер, а религия, наоборот, открывает перед человеком новые возможности действия. Дюркгейм в своей теории религии подчеркивает двойственный характер «морального авторитета». В работах по теории морали, написанных в период создания «Элементарных форм религиозной жизни», Дюркгейм разрабатывает эту концепцию прежде всего в полемике с кантовской философией морали¹. Он полностью согласен с тезисом Канта, который тот выдвигает против утилитаристов, а именно с утверждением о том, что аспект долга или обязательств является неотъемлемой составляющей в определении правил морали. Однако, в отличие от Канта, Дюркгейм настаивает на том, что мы не в состоянии совершать свои действия исключительно из сознания долга. В связи с этим еще одну характеристику морали он видит в том, что мораль воспринимается как «нечто достойное стремления»². «То, что достойно стремления *sui generis*, обычно и называют благом»³. «Благо» и «обязательство» в сложных и изменчивых пропорциях присутствуют во всех нравственных действиях. Дюркгейм видит здесь прямую параллель с тем, что мы наблюдаем в эмпирической реальности в связи со сферой сакрального: сакральное вызывает одновременно страх и любовь. Дюркгейм отвергает любые попытки приписать первостепенное значение одному из этих двух компонентов морали. Он не видит для этого ни исторических, ни логических оснований. Если такую же двойственность можно обнаружить в сакральном, значит, она возникла раньше, чем отделенная от религии мораль. Если признать приоритет за благом, то тогда исчезнет обязывающий характер морали, поскольку в таком случае нравственный долг или обязательство должны будут считаться достойными стремления сами по себе. Поэтому для Дюркгейма важно сохранить этот дуализм долга и блага, хотя он готов

¹Ср. прежде всего: Durkheim Émile. Bestimmung der moralischen Tatsache; Werturteile und Wirklichkeitsurteile // Durkheim É. Soziologie und Philosophie. Frankfurt am Main, 1970. S. 84–136; 137–157.

²Ebd., S. 85.

³Ebd.

признать, что в реальности эти два аспекта необязательно разделены, а могут тесно переплетаться. «Мы воспринимаем исполнение обязательства как удовольствие *sui generis*, поскольку это наш долг. Понятие блага проникает и в сферу понятия обязательства, точно так же, как понятие долга и обязательства затрагивает сферу блага»¹. Таким образом, у Дюркгейма в понятие морали интегрирован тот же дуализм, который Джеймс описывает как различие между моралью и религией. Оба мыслителя, в отличие от того же Ницше, не определяют мораль исключительно в категориях императива и, соответственно, видят в религии нечто большее, чем метафизическое обоснование этого императива. В этом отношении Дюркгейм гораздо ближе к Джеймсу, чем можно было бы предположить, исходя из различий используемых ими понятий. Как бы Дюркгейм ни подчеркивал неизменный сакральный характер морали², расширяя при этом понятие сакрального далеко за пределы традиционных религий, он в то же время настаивает на том, что императивный характер «не является признаком присутствия религиозности в морали. Как раз наоборот: можно найти доказательства того, что чем религиознее мораль, тем менее значимой становится идея обязательства»³. Сама по себе религиозная сфера в понимании Дюркгейма также не носит обязывающий, принудительный, рестриктивный характер: так же, как и у Джеймса, она привлекает человека, придает ему силы и мотивирует к действиям⁴.

Весь этот воображаемый диалог между Дюркгеймом и Джеймсом, вероятно, внес некоторую путаницу в рассмотрение нашего вопроса. С одной стороны, я старался показать, что оба мыслителя были едины в том, что для объяснения возникновения ценностей необходимо вернуться к тому опыту и тем действиям, в которых раскрывается человеческая личность и — в результате временной утраты себя — устанавливается контакт с силами, способными укрепить личность человека. Однако ни эволюционистский и коллективистский

¹ Ebd., S. 96 и далее.

² Ebd., S. 124 и далее.

³ Ebd., S. 126.

⁴ В своих работах по моральному воспитанию Дюркгейм также подчеркивал двойственный характер морали, в данном случае указывая на одновременное присутствие дисциплинирующих и мотивирующих аспектов. Ср. Durkheim Émile. *Erziehung, Moral und Gesellschaft*. Frankfurt am Main, 1984. Ср. об этом: Cladis Mark. *A Communitarian Defense of Liberalism*. Émile Durkheim and Contemporary Social Theory. Stanford, 1992. S. 185–225.

подход Дюркгейма, ни модернистский и индивидуалистский подход Джеймса не кажутся убедительными на все сто процентов. Я лично вижу три момента, которые нуждаются в более четком объяснении.

Во-первых, неясным остается вопрос, какие именно выводы из дюркгеймовского анализа тотемизма можно сделать применительно к современным обществам. Дюркгейм дает понять, что, по его мнению, коллективные экстазы возможны и в современных обществах. И здесь нельзя не заметить влияния исторической памяти о массовых движениях времен Французской революции на Дюркгейма¹. Для него подобные события – это не примитивные или иррациональные проявления социальности, не имеющие принципиального значения, а как раз наоборот, главное условие для возникновения эмоционально нагруженной социальной приверженности коллективу и ценностям. То есть сакральное не исчезает в процессе прогрессирующей функциональной дифференциации, так как, согласно Дюркгейму, без сакрального ядра индивиды и социальные порядки просто не могут существовать. В очерке, написанном по поводу дела Дрейфуса², Дюркгейм четко дает понять, что для него сакральность современного, дифференцированного и индивидуализированного общества заключается как раз в принципе неотчуждаемых прав и достоинства индивида. Эта современная сакрализация индивида становится для него эмоциональной основой новой морали. Поэтому совершенно абсурдной можно назвать ситуацию после смерти Дюркгейма, когда критики увидели в его повышенном интересе к коллективному экстазу апологию фашистских парадов и других массовых ритуалов в национал-социалистических и коммунистических системах³. В морально-политических идеях

¹ О влиянии, которое на Дюркгейма оказали прежде всего сочинения Альбера Матьеа, посвященные истории Французской революции, см.: Tiryakian Edward. Durkheim, Mathiez, and the French Revolution. The political context of a sociological classic // Archives européennes de sociologie. 1988. № 29. Р. 373–396. Идеи Дюркгейма о «коллективном возбуждении» творчески разрабатывались видными антропологами и социологами. Ср., например: Turner Victor. Das Ritual. Struktur und Anti-Struktur. Frankfurt am Main, 1989; Caillouis Roger. L'Homme et le Sacré. Paris, 1939.

² Durkheim Émile. Der Individualismus und die Intellektuellen (1898) // Bertram H. (Hg.) Gesellschaftlicher Zwang und moralische Autonomie. Frankfurt am Main, 1986. S. 54–70.

³ Леон Бруншвиц сравнил Нюрнбергские съезды НСДАП с религиозными обрядами, как их понимал Дюркгейм (ср. Lukes Steven. Émile Durkheim: His Life and Work. London, 1973. Р. 339, прим. 71). Марсель Мосс в пись-

Дюркгейма не было даже намека на подобную апологию. Впрочем, это искажение его идей могло быть связано с отсутствием точного объяснения того, как в современных обществах может сформироваться приверженность ценностям индивидуализма. Какое коллективное воодушевление может привести к приверженности индивидуализму? Какой опыт может иметь решающее значение для ее возникновения? Или у современного индивидуализма нет будущего, так как он не в состоянии сам породить силу привязанности, от которой он, тем не менее, зависит? В эволюционистско-коллективистской концепции Дюркгейма, какой бы гениальной нам ни казалось ее сопряженность с современным индивидуализмом, нет ответа на эти вопросы.

В отношении Уильяма Джеймса направление данной аргументации можно было бы поменять на прямо противоположное. Возможно, сосредоточение Джеймс исключительно на индивидуальном опыте больше соответствует социальным реалиям современности, нежели дюркгеймовский анализ тотемизма. Однако в силу этого обстоятельства Джеймс лишь очень поверхностно рассматривает даже те случаи «возбужденных сборищ»¹, которые встречаются в используемом им материале, а разобщение в молитве и ритуале проецирует на весь исторический процесс. Таким образом, не остается сомнений в том, что соотношение индивидуального и коллективного опыта необходимо прояснить уже за рамками противопоставления концепций Джеймса и Дюркгейма.

Эта проблема сразу же подводит нас к следующей. И Джеймс, и Дюркгейм выводят интерпретацию опыта из самого опыта. Правда, сам Дюркгейм, упрекает Джеймса в том, что тот не проводит четкой границы между неоспоримой реальностью индивидуального опыта и весьма спорной трактовкой этого опыта самим индивидом². Однако в его собственном изложении даже коллективная интерпретация коллективного опыта непосредственно следует из этого опыта, без учета того, что участвующие в нем индивиды создают различные интерпретации, которые затем, в ходе (подверженного властным влияниям)

мах 1936 и 1939 года упрекал себя за то, что не смог предвидеть использование средств организации масс во зло человечеству. Ср. Ranulf Svend. *Scholarly Forerunners of Fascism // Ethics*. 1939. Nr. 50. P. 16–34. См. также: Fournier Marcel. Marcel Mauss. Paris, 1994. P. 683–691.

¹ Джеймс У. Многообразие религиозного опыта. Москва: Наука, 1993. С. 181.

² Durkheim Émile. *Die elementaren Formen des religiösen Lebens*. Frankfurt am Main, 1981. S. 559.

процесса споров и обсуждений, перерабатываются в коллективную интерпретацию. Таким образом, в обеих концепциях не уделено должного внимания тому, какую роль играет интерпретация опыта. Это имеет важные последствия в связи с непросянным соотношением индивидуального и коллективного опыта. Из теории Джеймса не ясно, почему индивид в интерпретации даже самого интенсивного личного опыта вынужден прибегать к общепонятному языку и репертуару готовых элементов культурной интерпретации. Концепция Дюркгейма, в свою очередь, оставляет без внимания тот факт, что даже в слиянии во время коллективного экстаза индивиды все же не становятся одним существом, вследствие чего интеграция их опыта в обыденную жизнь неизбежно варьируется от индивида к индивиду. Приверженность коллективно создаваемой сакральности и ее понимание тоже у всех людей будут разными. Однако в дюркгеймовской теории религии как раз ничего не говорится о формировании индивида в результате отделения от коллектива.

У Дюркгейма в принципе отсутствует теоретическая категория для обозначения интерпретирующего отношения индивида к самому себе. Отсутствие подобной категории с большим трудом преодолевается с помощью метафор, при том что в целом для работ Дюркгейма характерна четкость понятий. Если же говорить о Джеймсе, то его можно назвать одним из пионеров теории человеческого «Я». Но если сам Джеймс и его последователи на основании данной теории, как правило, изучали формирование «Я» в процессе повседневной коммуникации, то джеймсовская теория религиозного опыта направлена главным образом на изучение формирования «Я» в личном взаимодействии с божеством. При этом так же, как у Дюркгейма, в концепции Джеймса остается неясным, как соотносятся между собой повседневная, обыденная коммуникация и сверхъестественный опыт. Поэтому в дальнейшем нам нужно попытаться понять, насколько другим мыслителям удалось прояснить этот вопрос взаимодействия индивидуального и коллективного, а также повседневного и сверхъестественного опыта.



5. Имманентность трансцендентности (Георг Зиммель)

Итак, если изучения динамики человеческого опыта недостаточно для удовлетворительного ответа на вопрос о возникновении ценностей, поскольку оно не проясняет соотношение индивидуального и коллективного, а также повседневного и сверхъестественного опыта, имеет смысл обратиться еще к одному мыслителю, который, будучи хорошо знаком с рассмотренными выше концепциями, внес свой вклад в разработку данного вопроса. Речь идет о Георге Зиммеле: его работы наверняка помогут нам достичь более глубокого понимания индивидуального опыта, культурных предпосылок его формирования и проблем интерпретации опыта и культурных образований. Кроме того, Зиммель своей работой «Шопенгауэр и Ницше» внес существенный вклад в интерпретацию философии Ницше. Он также посвятил немало времени изучению трудов Джеймса и прагматизма в целом, а со своим ровесником Эмилем Дюркгеймом он поддерживал столь тесную связь, что во Франции стали говорить о том, что важнейшие интеллектуальные импульсы для создания своей теории религии Дюркгейм получил именно от Зиммеля¹. Так что мы можем исходить из того, что авторы всех рассмотренных выше концепций

¹ О Ницше: Simmel Georg. Schopenhauer und Nietzsche. Berlin, 1907. О прагматизме: Simmel Georg. Der Konflikt der modernen Kultur // Simmel G. Das individuelle Gesetz. Frankfurt am Main, 1968. S. 148–173. Русский перевод: Зиммель Г. Конфликт современной культуры // Зиммель Г. Избранные произведения. Киев: Ника-Центр, 2006 (см. также комментарии в: Joas Hans. Pragmatismus und Gesellschaftstheorie. Frankfurt am Main, 1992. S. 122 и далее). О взаимном влиянии Дюркгейма и Зиммеля см.: Gephardt Werner. Soziologie im Aufbruch. Zur Wechselwirkung von Durkheim, Schäffle, Tönnies und Simmel // Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie. 1982. Nr. 34. S. 1–25. Тезис о решающем влиянии Зиммеля на Дюркгейма см. в: Deploige Simon. Le conflit de la morale et de la sociologie. Paris, 1911; Firsching Horst. Émile Durkheims Religionssoziologie – made in Germany? // Krech V., Tyrell H. (Hg.) Religionssoziologie um 1900. Würzburg, 1995. S. 351–363.

изучали интересующий нас вопрос не изолированно, а в контексте плотной дискуссии.

Впрочем, Георг Зиммель относится к числу тех мыслителей, которые старались не раскрывать источников своих идей, а его блестящую аргументацию сложно свести к четким тезисам и однозначным выводам. В отношении Зиммеля в гораздо большей степени, чем в отношении других рассмотренных нами мыслителей, приходится мириться с тем, что вычленение четкого ответа на наш основной вопрос, даже если этот ответ формировался на протяжении всей его творческой жизни, возможно лишь за счет пренебрежения другими важными аспектами его социальной философии и многоплановостью его развития как ученого. Для лучшего понимания этого развития довольно рано, а именно сразу после того, как было признано выдающееся значение Зиммеля¹, утвердилась трехэтапная схема, согласно которой Зиммель после раннего позитивистско-эволюционистского этапа через промежуточный этап неокантианства пришел к философии жизни. Правда, в связи с этой периодизацией смущает то, что Зиммель неоднократно и без каких-либо изменений включал в новые сборники свои ранние тексты, а, с другой стороны, в более ранних работах нередко звучали мотивы, которые впоследствии стали для Зиммеля основными. Любая подобная схема не в состоянии отразить развитие столь открытого для различных влияний и впечатлений мыслителя, каким был Зиммель. Правильнее было бы говорить о том, что занимавшие его идеи он по-разному выражал в разные периоды времени.

Философия и социология религии и морали, т. е. именно те сферы, в которых наиболее велика вероятность найти ответ на вопрос о возникновении ценностей, интересовали Зиммеля на всех трех стадиях его становления. Уже в своем раннем «Введении в науку о морали», где речь идет как об исторических и психологических истоках основных категорий морального суждения, так и об их логических структурах и психологических последствиях, Зиммель старался развести

¹ Ср., безусловно, достойные внимания и сегодня рассуждения Макса Фришайзен-Кёлера: Frischeisen-Köhler Max. Georg Simmel // Kant-Studien. 1920. Nr. 24. S. 1–51. Другую интересную, тоже трехчастную периодизацию (социологический период; период сбора материала; поворот к метафизике) предложил Герман Герсон в своей малоизвестной, но весьма значимой диссертации: Gerson Hermann. Die Entwicklung der ethischen Anschauungen bei Georg Simmel. Phil. Diss. Univ. Berlin, 1932.

мораль и религию¹. В зрелый период Зиммель написал несколько статей по социологии религии, из которых в 1906 году возникла книга под названием «Религия». В 1912 году вышло ее второе издание, переработанное с учетом мотивов третьего периода². И уже в конце жизни Зиммель пишет «четыре метафизические главы», объединенные в книге под названием «Воззрение на жизнь»³. Впрочем, как мы еще увидим, для того, чтобы понять и объяснить зиммелевский ответ на наш вопрос, нам, в отличие от нашего рассмотрения Джеймса или Дюркгейма, придется выйти за пределы религиозной сферы. Только учитывая работы Зиммеля, посвященные теме войны, а также его поздние труды метафизического характера, мы приблизимся к пониманию его важнейших идей.

Но сначала необходимо определить место взглядов Зиммеля на религию в той системе координат, которая задана концепциями Джеймса и Дюркгейма⁴. Ранние работы Зиммеля по своему

¹ Simmel Georg. Einleitung in die Moralwissenschaft. Eine Kritik der ethischen Grundbegriffe. Frankfurt am Main, 1989/91

² Simmel Georg. Die Religion. Frankfurt am Main, 1906, 1912. Современное издание в: Simmel Georg. Gesammelte Schriften zur Religionssoziologie. Hrg. von Helle H. J. Berlin, 1989. Русский перевод: Зиммель Г. Религия. Социально-психологический этюд / Зиммель Г. Избранные произведения. Киев: Ника-Центр, 2006. В других работах, не относящихся непосредственно к социологии религии, Зиммель также высказывается по интересующим нас вопросам. Я в своем изложении не учитываю зиммелевский анализ экономической теории ценностей и вопроса их психологического обоснования. Ср. Simmel Georg. Philosophie des Geldes (1900). Berlin, 1977, особенно первую главу. См. об этом также: Йоас Х. Креативность действия / Пер. с нем. Тимофеевой К. Г. СПб, 2005. С. 79 и далее.

³ Simmel Georg. Lebensanschauung. München/Leipzig, 1918, 1922.

⁴ Интерпретацией зиммелевской философии и социологии религии последнее время занимаются прежде всего следующие авторы: Müller Horst. Lebensphilosophie und Religion bei Georg Simmel. Berlin, 1960; Ullrich Peter-Otto. Immanente Transzendenz. Georg Simmels Entwurf einer nachchristlichen Religionsphilosophie. Frankfurt am Main, 1981; Helle Horst Jürgen. Einleitung // Simmel G. Gesammelte Schriften zur Religionssoziologie. Berlin, 1989. S. 7–35; Krech Volkhard. Religion zwischen Soziologie und Philosophie. Entwicklungslinien und Einheit des Religionsverständnisses Georg Simmels // Simmel-Newsletter. 1992. Nr. 2. S. 124–138; Krech Volkhard. Zwischen Historisierung und Transformation von Religion: Diagnosen zur religiösen Lage um 1900 bei Max Weber, Georg Simmel und Ernst Troeltsch // Krech V., Tyrell H. (Hg.) Religionssoziologie um 1900. Würzburg, 1995. S. 313–349, прежде всего 322–327. Сжатый анализ см. в: Tyrell Hartmann. „Das Religiöse“ in Max Webers Religionssoziologie // Saeculum. 1992. Nr. 43. S. 172–230, здесь стр. 175–178.

позитивистско-эволюционистскому порыву гораздо ближе к подходу Дюркгейма, чем Джеймса. Зиммель также считает обязательным изучение культурных образований, к каковым относится и религия, на «ранних стадиях их формирования», «чтобы понять их в их наивысших и самостоятельных проявлениях»¹. Однако он не надеется с помощью этого эволюционистского подхода выявить ту проблему, ответом на которую является религия. Зиммель как раз считает ошибочным допущение о том, что существует некий четко идентифицируемый источник, из которого возникла религия. Кроме того, так же, как и Дюркгейм, Зиммель, в отличие от радикальных позитивистов XIX века, не согласен с тем, что в результате подобного анализа разнообразных истоков религии сама религия распадается на множество иллюзий: «необходимо самым решительным образом подчеркнуть, что, какими бы земными, эмпирическими способами ни объяснялось возникновение представлений о неземном и сверхъестественном, это еще ничего не говорит ни о субъективной эмоциональной ценности возникшего представления, ни о его объективной истинности. Сфера обеих ценностей простирается далеко за границами, проведенными нами исключительно с точки зрения происхождения и психологии»². Четкое разделение происхождения и значимости очень напоминает неокантианскую философию ценностей, однако Зиммель придерживается своего стиля аргументации. Происхождение интересует его явно больше, чем значимость, а систематизации ценностей он не уделяет почти никакого внимания. Дюркгейм, отвергая позитивистский редукционизм в изучении религии, в то же время надеется с помощью своего анализа ее элементарных форм выведать ту тайну, которая лежит в ее основе. У Зиммеля же в ранний период с характерным для него соединением эволюционизма и философии ценностей соотношение между происхождением и значимостью остается совершенно неясным.

В вопросе о том, носит ли религия преимущественно индивидуальный или коллективный характер, позиция Зиммеля также ближе к позиции Дюркгейма, чем Джеймса. Для него нет сомнений в том, что религиозные явления имеют социальную природу. Однако, в отличие от Дюркгейма, Зиммель не рассматривает божественное

¹ Simmel Georg. Zur Soziologie der Religion // Simmel G. Gesammelte Schriften zur Religionssoziologie. Berlin, 1989. S. 36–51, здесь 37.

² Ebd., S. 36.

как символическую трансфигурацию общественного. Он лишь намекает на существование параллелей между тем, как меняются формы в сфере божественного, и тем, как они меняются в социальной сфере. Ввиду характерной для эпохи модерна индивидуализации, это предполагает возможность возникновения индивидуализированной религиозности (Дюркгейм такой возможности не рассматривает). Однако зиммелевское понимание социального отличается от понимания Дюркгейма, и, соответственно, характер связи между религиозным и социальным в его трактовке выглядит иначе. Основная социологическая идея Зиммеля – это идея социального взаимодействия. В ней выражено и его представление о социальной сфере, располагающейся между чистым индивидуализмом и абсолютным коллективизмом. В соответствии с этой основной идеей Зиммель трактует религиозность как *качество социальных отношений*: «В своих соприкосновениях, в чисто психологическом аспекте взаимодействия люди вырабатывают определяющий тон, и повышенная, освобожденная, ставшая отдельной сущностью конфигурация этого тона называется религией»¹. Таким образом, религиозная сфера не ограничивается исключительно институциональными формами, а, совершенно очевидно, встречается в повседневных взаимоотношениях между людьми. В качестве примера Зиммель приводит отношение ребенка к родителям или отношение патриота к родине. Везде, где социальные отношения имеют определенную эмоциональную окраску, присутствует религиозность. Более подробно Зиммель описывает ее как «своеобразное смешение беззаветного самоотречения и эвдемонических стремлений, смирения и возвышения, чувственной непосредственности и бесчувственной абстракции, в результате чего возникает определенное эмоциональное напряжение, особая глубина и прочность внутренней связи; происходит перемещение субъекта в некую высшую сферу, которая, однако, воспринимается как нечто внутреннее и личное. Я вижу присутствие этого религиозного момента в вышеназванных и в некоторых других отношениях; он придает им характерную ноту, отличающую их от отношений, основанных на чистом эгоизме, чистом внушении, чисто внешних или даже сугубо нравственных силах»². В связи с нашим вопросом

¹ Ebd., S. 38.

² Ebd.

необходимо подчеркнуть, что Зиммель, таким образом, четко отличает религию от морали и видит в религии возможность смешения желания и долженствования.

С точки зрения вопроса о том, должна ли сама теория религии оставаться в религиозном контексте или она должна быть свободна от него, позиция Зиммеля отличается как от позиции Джеймса, так и от позиции Дюркгейма. Уже из высказывания относительно вопроса значимости видно, что Зиммель отделяет теорию религии от исследования ее происхождения. Он отстаивает право ученого на исследование такого рода, однако четко очерчивает его границы. При этом непонятно, какой стратегии придерживается сам Зиммель. Это соответствует общему стилю его мышления, когда с одинаковым красноречием отстаивается тезис и антитезис, причем происходит это не из легкомыслия или равнодушия, а в силу глубокого понимания многоплановости различных точек зрения.

Размещение концепции Зиммеля на нашей воображаемой системе координат показывает, что у него совершенно иная отправная точка аргументации, нежели у Дюркгейма или у Джеймса. Какие последствия это имеет для нашего вопроса? При первом просмотре зиммелевских работ по теории религии возникает ощущение, что выход чистой продукции невелик. Трактую культурные образования как объективации и видя истоки их возникновения в потоке человеческих действий, Зиммель тем самым демонстрирует интуитивно верное понимание соотношения опыта, интерпретации и взаимодействия. Однако у него нет соответствующего понятийного аппарата, необходимого для систематического раскрытия этого соотношения¹. Зиммель вроде бы находит выход из дуализма индивидуального и коллективного опыта в своей идее взаимодействия, однако в работах по теории религии остаются совершенно неясными конкретные способы реализации этой стратегии. И здесь нужно быть предельно осторожным. Дело в том, что смысл зиммелевских рассуждений о религии полностью раскрывается лишь в контексте его социологического диагноза современности². Ключевой характеристикой

¹ В этом отношении, безусловно, справедлива критика Юргена Хабермаса. Ср.: Habermas Jürgen. Simmel als Zeitdiagnostiker (Nachwort) // Simmel G. Philosophische Kultur. Berlin, 1983. S. 243–253, здесь 251.

² Этот диагноз в разрозненном виде представлен в нескольких работах Зиммеля; более или менее систематическое изложение можно найти в его

модерна Зиммель считал не только просветительское расшатывание наивной непреложности ценностей, но в первую очередь изменение условий возникновения новой непреложности. Многообразие жизненных установок, непосредственно влияющих друг на друга в современном мегаполисе, быстрая смена этих установок, невозможность переработать новые впечатления, непрозрачность цепочек «цель — средства», постоянно удлиняющихся с расширением денежной экономики, — все это, безусловно, затрудняет формирование новых ценностей. Религия — или, скорее, свободно парящее «религиозное» — приобретает особый интерес в глазах Зиммеля, поскольку он видит здесь возможность возникновения новых ценностей. Уже из самого определения эмоционального характера религиозности видно, что, в представлении Зиммеля, в этой сфере уравниваются диаметрально противоположные ощущения. В своем очерке «О спасении души» 1903 года Зиммель, обобщая эту ключевую идею, называет формирование нового, синтезирующего живого единства великим достижением религии. «К великим духовным достижениям религии относится то, что она способствует интеграции широкого диапазона наших представлений и интересов в единые понятия, которые не столь абстрактны, как понятия философии, но полны жизни и внутренней осязаемости наглядного, непосредственного бытия»¹. Такими понятиями, указывающими на всеобщее и тем самым пробуждающими в человеке сильные чувства, являются для Зиммеля понятия «Бог», «святость» и «вечная жизнь». В них речь идет о «самом всеобщем и в то же время о самом сокровенном достоянии каждой души»². В этом контексте Зиммель понимает «спасение души» как всеобщее, адресованное каждому индивиду требование высвободить то, «что в каждом человеке заложено как самое сокровенное, что действительно уже в идее, но пока несовершенно по форме»³. В краткой монографии о религии Зиммель переносит эту мысль на сферу социальных отношений: «Так же, как „Я“ [стремится] синтезировать

«Философии денег». В данном разделе я во многом опираюсь на упомянутые выше работы Креха, с интерпретацией которого я согласен, за исключением одного важного момента: по причине того, что Крех ограничивается анализом теории религии Зиммеля, его выводы отличаются от моих.

¹ Simmel Georg. Vom Heil der Seele // Simmel G. Gesammelte Schriften zur Religionssoziologie. Berlin, 1989. S. 61–66, здесь 61.

² Ebd., S. 66.

³ Ebd.

замкнутость и растяжимость [...], спонтанность и зависимость, дарение и принятие»¹, так же стремление индивида вне себя самого направлено на синтез свободы и привязанности в социальной жизни. И целью здесь является «структура целого, подразумевающая самостоятельность и замкнутое единство своих элементов и только благодаря этим их качествам приобретающая заверченный вид»². Таким образом, религия становится утопическим выражением социальной интеграции при условии крайней индивидуации. Впрочем, эта утопия не является бессильным дополнением к реальности, а имеет притягательную силу в реальной социальной жизни и за счет этого способствует ее изменению.

Подводя промежуточный итог наших размышлений о Зиммеле, можно было бы сказать, что его теория религии, несмотря на оригинальность ее отправных моментов, не добавляет практически ничего нового к теориям Джеймса и Дюркгейма — уже хотя бы потому, что она гораздо менее тщательно проработана и, возможно, вообще незаслуженно названа нами «теорией религии». Конечно, в контексте подробного и продуманного социологического диагноза модерна с характерными для него сложностями формирования новых ценностей эти наброски теории религии приобретают особый интерес. Однако и здесь, собственно, цель зиммелевской аргументации остается неясной. Вдохновенное зиммелевское описание воздействия религиозной ориентации на душу человека и проблесков утопии в соотносительности общества с трансцендентным, безусловно, нельзя понимать в значении религиозной пропаганды. Такой подход позволяет Зиммелю понять повышенный интерес к мистике, характерный для первого десятилетия нового века, однако его собственная позиция, в том числе в отношении мистицизма, скорее, созерцательная: Зиммель воздерживается от активного вмешательства и даже от смелых прогнозов о будущем «религиозного». Убежденность в том, что истоки религиозного лежат в социальных отношениях, не только сделала Зиммеля более восприимчивым к первым признакам зарождающейся новой религиозности, но и подтолкнула его к идее о том, что на место религии в эпоху модерна может прийти

¹ Simmel Georg. Die Religion // Simmel G. Gesammelte Schriften zur Religionssoziologie. Berlin, 1989. S. 49.

² Ebd., S. 68.

нечто совершенно иное, что безо всякой соотнесенности с трансцендентным, тем не менее, будет претендовать на признание за собой религиозного характера.

Действительно, как мы видим, от состояния растерянности, сквозившего во всех высказываниях Зиммеля, не осталось и следа, после того как летом 1914 года началась великая война, предопределившая историю XX века¹. Зиммель сразу же начал интерпретировать эту войну, исходя из тезисов своего довоенного диагноза современности. Он воспринял войну как эпохальный разрыв – или, по крайней мере, возможность эпохального разрыва – с тенденциями культуры модерна. Если в культуре, подчиненной диктату денежных отношений, цепочки «цель – средства» становятся труднообозримыми, то нужда и особенно солдатская жизнь во время войны снова возвращают человека к элементарным задачам выживания и к совершенно естественному признанию важности повседневных потребностей. Если в обществе, основанном на разделении труда, результаты отдельных действий теряются в море взаимодействий, то во время войны драматические последствия смелости и инициативы отдельных людей можно увидеть и почувствовать на собственной шкуре, что снова наполняет смыслом субъективно переживаемое время. Если в условиях социальной дифференциации индивид воспринимает себя в первую очередь в своем отличии от других, то на войне он опьянен интенсивным переживанием общности, остро чувствует родную землю, на которой он вырос, и снова обретает задатки, необходимые для формирования и изменения личности. В этом опыте война возвращает человеку ту повышенную интенсивность жизни, о которой представители разных направлений довоенной критики культуры могли только мечтать. Поэтому

¹ См. об этом в первую очередь: Simmel Georg. *Der Krieg und die geistigen Entscheidungen*. München, 1917 (сборник докладов и статей периода первой мировой войны). В различных работах последних лет я анализировал социологическое объяснение феномена войны у классиков социологии, в том числе у Георга Зиммеля. См. из последних работ: Joas Hans. *Kriegsideologien. Der erste Weltkrieg im Spiegel der zeitgenössischen Sozialwissenschaften* // *Leviathan*. 1995. Nr. 23. S. 336–350. Подробный анализ концепции Зиммеля, из которого я почерпнул немало идей, но с основным тезисом которого я не согласен, можно найти в диссертации Михаэля Райтера: Reiter Michael. *Opferordnung. Philosophisches Unbehagen in der modernen Kultur und Faszination der Gewalt im Ersten Weltkrieg*. Freie Universität Berlin, 1995 (о Зиммеле на стр. 169–274).

чтобы увидеть опыт, способствующий формированию новых ценностей, совершенно не нужно возвращаться назад к домодерной истории или бесконечно кружить вокруг потенциала религии в эпоху модерна¹. Война одним ударом решает задачу, казавшуюся неразрешимой путем интеллектуальных усилий:

«Я беру на себя смелость утверждать, что большинство из нас только теперь пережили то, что можно назвать абсолютной ситуацией. Все обстоятельства, в которых мы обычно действуем, содержат в себе нечто относительное; они определяются соображениями „более или менее“ и всегда условны с той или иной точки зрения. Теперь обо всем этом не может быть и речи: мы со всеми своими силами, со всей своей самоотверженностью и готовностью к риску стоим на пороге абсолютного решения, в котором нет и не может быть баланса жертвы и выгоды, нет и не может быть „если“ и „но“, нет и не может быть компромисса и соображений количественных различий. В этой чудовищной ситуации, в которой мы никогда бы не оказались, если бы воевали только против Франции, но в которой мы могли оказаться только благодаря той войне, которую мы ведем сейчас, мы отданы во власть *идеи*. Ведь на вопрос о том, быть или не быть Германии, нельзя ответить при помощи разума рассудительного человека и его всегда относительных соображений; впрочем, детский ум тоже не даст на него ответа. Здесь — даже для того, кто никогда не слышал или никогда не понимал слова „идея“ — все решает только та высшая инстанция нашего существа, которую Кант называет „способностью к идеям“, т. е. способностью постигать безусловное. Ведь все единичное и условное, что определяет нас в обычное время, теперь под нами: в обычной жизни это позволено лишь немногим или требуется лишь от немногих из нас, но сейчас мы все стоим на территории абсолютного, [...] и к черту все „объективные“

¹ Кому-то может показаться несправедливым, что я анализирую здесь только зиммелевские работы о войне, оставляя без внимания соответствующие сочинения Джеймса и Дюркгейма. Дюркгейм в двух брошюрах высказал свою позицию в отношении войны, однако он никак не связывал ее с вопросами теории религии. Эта связь была установлена позднее и в совершенно других обстоятельствах в работах Роже Кайуа. Джеймс не дожил до первой мировой войны. Он был активным борцом против империалистических войн США и вел теоретические поиски «морального эквивалента войны». Ср. об этом: Joas Hans. Kriegsideologien. Der erste Weltkrieg im Spiegel der zeitgenössischen Sozialwissenschaften // Leviathan. 1995. Nr. 23. S. 336–350.

оправдания этого желания [...]. Как только я вступаю на эту территорию, возникает опасность стирания объективного характера этих объективных ценностей, а также опасность, угрожающая любому, кто пытается что-то доказать: опасность опровержения. Неопровержимо лишь недоказуемое — наша воля к Германии, которая выше всех умозаключений»¹.

«Абсолютная ситуация» и индивидуальная способность «постичь безусловное» — вот то, чего, по мнению Зиммеля, искало его поколение и молодежь. Зиммель видел в войне не просто возможность, воспользоваться которой он призывал своих современников, а практическое переживание ценностного опыта в массовой готовности к самопожертвованию². То, чего так долго искали, всегда было здесь, просто поиски велись не в том направлении. В зиммелевском описании переживания военной ситуации эмоциональное переживание безусловной значимости ценности противопоставляется соображениям рассудка. Если Джеймс и Дюркгейм пытались привести опыт переживания ценностей в конструктивное соответствие с обязывающим характером норм морали, то у Зиммеля интерпретация войны всецело поглощает опыт переживания ценности индивидом, так что сомнения и соображения рассудка он посылает к черту. Поскольку достичь переживания ценности, исходя из рациональной культуры, не представляется возможным, в эйфории фактического переживания ценности рациональность лишается права голоса. Она должна замолчать, или ее заставят это сделать.

За годы войны тон Зиммеля стал более умеренным. От первоначальной эйфории, с которой он извещал своих читателей о преобразующем воздействии военного опыта, почти ничего не осталось: теперь Зиммель уже, скорее, жалобным тоном высказывает надежду на то, что такое грандиозное событие не останется без последствий. К концу войны не остается даже этой надежды. Только

¹ Simmel G. Deutschlands innere Wandlung // Simmel G. Der Krieg und die geistigen Entscheidungen. München, 1917. S. 20 и след.

² Эта мысль прекрасно выражена у Михаэля Райтера: «Готовность к самопожертвованию есть субъективное свидетельство признания абсолютной ценности, а принесенная жертва — объективное свидетельство абсолютной значимости ценности. Так жертва становится практической формой обоснования ценности» (Reiter Michael. Opferordnung. Philosophisches Unbehagen in der modernen Kultur und Faszination der Gewalt im Ersten Weltkrieg. Freie Universität Berlin, 1995. S. 180).

идеалистический – дионисийский или аскетический – революционный настрой молодежи еще питает «немецкую надежду»¹ – надежду на установление модерна, не имеющего ничего общего с модерном западным. Эмпирический опыт войны практически не интересовал Зиммеля, но именно на основе этого процесса сформировался его зрелый ответ на вопрос о возникновении ценностей: мотивы теории религии и довоенной критики культуры проходят сквозь восторженное восприятие войны и последующее разочарование, и в результате рождается ответ на наш вопрос, данный с позиций философии жизни².

То, что на наш вопрос возможен ответ с позиций философии жизни, совершенно не очевидно. Если мы полагаем, что основным посылом философии жизни является растворение всех устойчивых образов в жизненном потоке и возвращение от заостренных условностей к непосредственному переживанию, то от нее можно ожидать скорее отрицания значимости ценностей, чем анализа и объяснения возникновения этой значимости. Если же этот анализ вообще имеет место, то логично предположить, что он будет редукционистским, как аргументация Ницше в «Генеалогии морали». Но Зиммель не стал продолжать линию Ницше. Он выбрал средний путь между характерным для философии жизни редукционизмом в этике, сводящим все к борьбе за власть, и неокантианской философией ценностей, игнорирующей вопросы возникновения. Долгое время очертания этого пути оставались размытыми, а позиция Зиммеля говорила либо о его нерешительности, либо о тщетной попытке объединить Ницше и Канта. Однако в его поздних произведениях уже можно четко проследить контуры этого пути. При этом ответ Зиммеля имеет неожиданные последствия для этики.

¹ См. письмо Георга Зиммеля Герману Графу Кейзерлингу от 18.05.1918, напечатанное в: Simmel Georg. *Das individuelle Gesetz*. Frankfurt am Main, 1968. S. 244–247, здесь 246.

² Хотя, повторюсь, именно в отношении Зиммеля подобный тезис о развитии его философских воззрений представляется мне крайне рискованным. Оглядываясь назад, можно убедиться в том, что Зиммель и в начале войны уже осознавал ее трагический характер. Пока мы не располагаем столь же подробными исследованиями позднего творчества Зиммеля, какие были проведены в отношении его раннего творчества, многие наши рассуждения неизбежно будут носить спекулятивный характер (ср.: Köhnke Klaus Christian. *Der junge Simmel in Theoriebeziehungen und soziale Bewegungen*. Frankfurt am Main, 1996).

Сначала, для того чтобы философия жизни была в принципе способна дать ответ на вопрос о ценностях, Зиммелю нужно было освободить понятие жизни от дуалистического противопоставления понятию формы. Это происходит за счет того, что Зиммель самой жизни приписывает трансцендентный характер. Жизнь, по Зиммелю, не просто течет сквозь индивидов, а вычленяет их из себя: «То, что жизнь есть непрерывный поток и одновременно нечто замкнутое в своих носителях и содержаниях, сформированное вокруг центров, индивидуализированное, или, если посмотреть с другой стороны, всегда ограниченная форма, постоянно преодолевающая свою ограниченность, является ее сущностной характеристикой»¹. На примере органической и духовной жизни Зиммель наглядно показывает, как сопряжены между собой проведение и преодоление границ. Когда познающее сознание размышляет о границах своего познания, оно уже выходит за эти границы. Когда нравственное «Я» преодолевает само себя, оно является одновременно и преодоленным, и преодолевшим. «Я», не проводящее никаких границ, в принципе не может быть чем-то определенным. «Я», не помнящее характера своих границ, не может их покинуть и остается в стороне от жизненного потока. «И поэтому трансценденция самого себя в значении единого акта возведения и преодоления собственных пределов, Другого внутри себя, представляется проявлением собственной абсолютности, в свете которой становится понятным разложение на обособившиеся противоположности»². Таким образом, для Зиммеля трансценденция уже не направлена на потусторонний мир, не говоря уже о том, что она не исходит от него и не оценивается с утратой веры в потусторонние силы. Она имманентна, и именно в этой *имманентности трансцендентности* и заключается суть жизни. Всякий раз, когда нам кажется, что мы постигли абсолют, жизнь убеждает нас в обратном и снова делает абсолютное относительным. Это означает, что «трансцендентность жизни и есть подлинная абсолютность, в которой снимается противоположность абсолютного и относительного»³. В этих формулировках Зиммель уже не ищет такую ценность, которая бы включала в себя все конкурирующие ценностные представления, а возводит саму жизнь, которая по определению всегда больше, чем просто жизнь, в ранг ценности.

¹ Simmel Georg. *Lebensanschauung*. München/Leipzig, 1918, 1922. S. 13.

² Ebd., S. 19.

³ Ebd., S. 14.

Чтобы правильно понять Зиммеля, нужно очень серьезно отнестись к тому, что он говорит о специфике духовной жизни: «Так же, как трансценденция жизни за пределы ее нынешней ограничивающей формы внутри ее собственного уровня является более-жизнью (Mehr-Leben), но вместе с тем непосредственной, неизбежной сущностью самой жизни, точно так же ее трансценденция на предметно-содержательный уровень, на уровень логически автономного, уже не витального смысла, уровень более-чем-жизни (Mehr-als-Leben), вместе с тем совершенно неотделимый от нее, является сущностью духовной жизни как таковой»¹. После того как Зиммель меняет понятие жизни таким образом, что оно теперь включает в себя производство индивидуализированных форм и не противопоставляется фиксированным формам, он пытается доказать происхождение «идеальных ценностей» кантианской и неокантианской философии из самой «жизни». При этом речь не идет ни об отрицании их идеального характера в результате сведения их к витальной сфере, ни о простом добавлении анализа происхождения ценностей к идеалам, чья значимость, в конечном счете, остается незыблемой, независимо от истории их происхождения. Вместо этого Зиммель ставит перед собой более радикальный, но вместе с тем более продуктивный вопрос: как из самой жизни вообще могут возникнуть «идеальные миры»?

Если понятие самотрансценденции определяет зиммелевское понятие жизни, то понятие «поворот оси»² обозначает ключевую идею его объяснения возникновения значимости идеалов. Возникновение этой значимости он четко отделяет от обычной для длинных цепочек целей и средств ситуации, когда цели и средства меняются местами. Эта инверсия все равно не выходит за рамки структуры телеологического действия. «Меняет ли кто-то деньги на наслаждения или, как скупец, довольствуется обладанием деньгами как таковым, разница здесь только в материальном выражении, а не в сущностной форме ценности»³. При «повороте оси» речь идет не об инверсии целей и средств в цепочке «цель — средства», а в целом о преодолении этих категорий⁴. Чтобы сделать возможным это преодоление

¹Ebd., S. 24.

²Ebd., S. 37.

³Ebd., S. 38.

⁴В своей книге «Креативность действия» я, среди прочего, попытался преодолеть господство схемы «цель — средство» в наших представлениях о чело-

без ложной трактовки в значении неудавшейся целевой ориентации, Зиммелю необходимо сначала релятивировать саму категорию цели. В духе философской антропологии он определяет человека как единственное существо в природе, которое может сознательно действовать целенаправленно, но одновременно и как «нецелесообразное существо»¹, поскольку человек может подняться над целесообразным действием. Таким образом, сферу целесообразности Зиммель объявляет промежуточной областью, расположенной между чистой инстинктивностью влечений и возвышением над телеологией. «Поворот оси» происходит даже на уровне инстинктов, когда – например, в любви – изначально инстинктивное влечение ведет к интенсивному личному отношению, которое включает в себя не только стремление к удовлетворению, но также определенные требования и нормы. Понятие «самоцели», встречающееся, в частности, у Канта, Зиммель отвергает как неудачную попытку выразить освобождение от телеологизма в неподходящих категориях. В первую очередь в творческом действии возникают такие формы, которые хотя и рождаются из витальных стремлений, но становятся независимыми и в свою очередь воздействуют на жизнь. «Культура в целом возникает там, где созданные в жизни и ради жизни категории становятся самостоятельными творцами самоценных формаций, объективных по отношению к жизни»². На примере искусства и науки Зиммель показывает, как объективации жизни становятся автономными, как в них возникают свои законы и как они – в качестве критериев и образцов – воздействуют на жизненные процессы. По мнению Зиммеля, в религии совершается наиболее полный «поворот вокруг форм, которые создает в себе жизнь, чтобы придать своим содержаниям связность и теплоту, глубину и ценность. Теперь же они стали достаточно сильными для того, чтобы не подчиняться этим содержаниям, а самим определять ход жизни; теперь объект, сформированный ими самими, но уже не соответствующий их ограниченным масштабам, может взять управление жизнью в свои руки»³. Затронутая

веческом действии. При этом я опирался в том числе и на позднее творчество Зиммеля. Ср. Йоас Х. Креативность действия / Пер. с нем. Тимофеевой К. Г. СПб, 2005. С. 165–185.

¹ Simmel Georg. *Lebensanschauung*. München/Leipzig, 1918, 1922. S. 41.

² Ebd., S. 49.

³ Ebd., S. 84.

в зиммелевском диагнозе современности проблематика культуры и ее образований, с которыми жизнь «нередко болезненно сталкивается, не находит к ним доступа и в своей субъективной форме не удовлетворяет требованиям, которые она в них формулирует»¹, становится для него еще одним доказательством объективности образований, возникающих из творческой жизни. Впрочем, у Зиммеля крайне неоднозначное отношение к объективности религиозной жизни. Он колеблется между идеей растворения «религиозных образов в религиозной жизни, в религиозности как чисто функциональной настроенности внутреннего жизненного процесса»², с одной стороны, и допущением о том, что наблюдаемые им тенденции растворения являются прелюдией к возникновению новых «форм».

Идея «самотрансценденции жизни» и «поворота оси» в сторону объективности легла в основу позиции Зиммеля, собственно, по вопросам теории ценностей. Эта позиция формируется в результате обращения его рассуждений к жизненному процессу, вычлняющему из себя образование, «которое можно обозначить как „Я“»³. Уже в своих размышлениях о самотрансценденции жизни Зиммель, ради наглядной демонстрации диалектики проведения и преодоления границ, часто ссылается не на структуру организма, а на конституцию человеческого «Я». В третьей «метафизической главе» он обращается к теме «смерти и бессмертия», более четко очерчивая «Я» ограниченного во времени живого организма.

Итак, под границами организма понимаются не только пространственные, но и временные пределы. Каждый организм неизбежно умирает. Но человек знает, что он, как организм, неизбежно умрет. По мнению Зиммеля, подлинного понимания своей смертности мы достигаем лишь тогда, когда перестаем воспринимать смерть как приближающуюся к нам старуху с косою или как перерезание нити нашей жизни парками⁴, а вместо этого осознаем, что смерть является частью жизни и формирует жизнь во всех ее проявлениях. Для обоснования своего метафизического тезиса Зиммель использует данные

¹Ebd., S. 95.

²Ср. Зиммель Г. Конфликт современной культуры. Прага, 1923. С. 10. См. на эту тему: Müller Horst. Lebensphilosophie und Religion bei Georg Simmel. Berlin, 1960. S. 137 и далее.

³Simmel Georg. Lebensanschauung. München/Leipzig, 1918, 1922. S. 112.

⁴Ebd., S. 96 и далее.

из области биологии и психологии. Понимание конечности нашего существования становится для Зиммеля необходимым условием для возникновения ценностей: «Если бы мы жили вечно, то жизнь, вероятно, сливалась бы воедино со своими ценностями и содержаниями, и не было бы никакого реального стимула для того, чтобы представлять их себе в какой-то иной форме, помимо той единственной, в которой мы их знаем и можем воспринимать бесконечное количество раз. Но поскольку мы умираем, мы переживаем жизнь как нечто случайное, преходящее, что-то, что, так сказать, могло бы быть и другим»¹. Таким образом, тематика контингентности, которая, собственно, подтолкнула Зиммеля к вопросу о возникновении ценностей, снова неожиданно выходит на первый план. Понимание контингентности нашего существования, с точки зрения Зиммеля, не ведет к исчезновению всех ценностей в море чистой случайности, а, по контрасту с самой контингентностью, создает идею вневременных ценностей. Таким образом, осознающее свою конечность «Я» является своеобразным переключательным пунктом, необходимым для возникновения идеальной значимости.

В понимании Зиммеля, категория «Я» перемещается между полюсами фактичности и значимости. «Это „Я“ относится к особой, нуждающейся в более подробном объяснении категории, которая представляет собой нечто третье, помимо непосредственной реальности и ирреального, пока только требуемого ценностного представления»². «Я» как таковое рождается в ходе того же процесса, который ведет к возникновению представления об идеальной значимости. Воля, согласно Зиммелю, познается в качестве таковой именно за счет того, что не все наши желания исполняются. У человеческого «Я» не было бы повода отделять себя от действительности, если бы оно находилось в полной гармонии с окружающим миром. Совершенно иначе обстоят дела, «когда воля выдерживает соприкосновение с действительностью, поскольку эта действительность ее не удовлетворяет, когда желающее „Я“ остается после того, как отступает сама действительность»³. Аналогично ценностям, «Я» — это категория, рождающаяся из жизненного процесса. Однако дело здесь не только в аналогии: «Я» само проникнуто идеальными значимостями. Это

¹Ebd., S. 109.

²Ebd., S. 112.

³Ebd., S. 110.

становится понятным по мере того, как Зиммель более подробно объясняет понятие воли. Зиммелевское понятие нельзя путать ни с шопенгауэровской волей к жизни, ни с ницшеанской волей к власти. У Зиммеля воля и жизнь относятся к разным уровням, поскольку в воле сосредоточены идеальные содержания, возникшие в момент «поворота оси». Поэтому молитву Иисуса Христа в Гефсиманском саду до предательства Иуды и взятия Христа под стражу, его обращение к богу «Отче, не Моя воля, но Твоя да будет» Зиммель понимает не как логический парадокс, а как чистое проявление воли, которая сильнее всего именно тогда, когда подчиняется воле идеальной инстанции¹. Зиммель описывает не только это чистое проявление высшей воли, но и конфликт желаний и ощущение беспокойства, возникающее, когда мы хотим навязать нашим желаниям высшую волю, которую мы все же не до конца отождествляем с самими собой.

Помещая категорию «Я» в поле напряженности между радикальной контингентностью и значимостью идеалов, Зиммель приходит к новой интерпретации идеи бессмертия души. Он видит в этой идее попытку обратить отмежевание от контингентности, проявившееся в процессе создания ценностей, на само «Я». Подобно тому, как долговечные ценности возникают в контингентных условиях, случайность нашего рождения не мешает нам верить в бессмертие души. Именно потому, что мы можем увидеть, что наша фактическая жизнь не исчерпывает наш потенциал, мы можем представить себя вне своей фактической реальности, можем представить себя как воплощение своего бесконечного потенциала. Зиммель полагает, что христианство усилило индивидуальную ответственность человека за свою земную жизнь, но одновременно позаботилось о том, чтобы человек мог вынести это напряжение, и дало ему новые гарантии бессмертия. Зиммель завершает свою главу рассуждениями о смысле христианских и прочих фундаментальных представлений о жизни души после смерти (или до рождения), понимая при этом субстанциальность души «как обобщенное символическое выражение чувства устойчивой, сохраняющейся до конца идентичности человека»².

¹ Это соответствует идее «самоотречения» (“self surrender”), которая имела большое значение в теории религии Джеймса.

² Simmel Georg. *Lebensanschauung*. München/Leipzig, 1918, 1922. S. 141.

Впрочем, основной целью зиммелевских рассуждений являются не эти симпатизирующие мистическому опыту спекуляции, а новая этика. Зиммель кладет в ее основу формулу «индивидуального закона» и с самого начала выстраивает ее в полемике с Кантом. Кант и неокантианцы увидели бы в понятии индивидуального закона внутреннее противоречие, поскольку определяющей характеристикой закона является его универсальность. Против этого отождествления универсального с объективным, в результате которого индивидуальное неизбежно смешивается с субъективным, как раз и выступает Зиммель. Он видит непоследовательность и своеобразную узость кантовского мышления в том, «что хотя, применительно к познанию, Кант признавал, что именно имманентные духу формы организуют жизненный материал, в практической сфере априорные определенности он считал лишь требованиями, идеальными ценностями»¹. Стратегия Зиммеля естественным образом следует из его версии философии жизни. Как и все идеальные содержания, долженствование не противостоит самой жизни, а является одной из ее форм. «Долженствование не возвышается над жизнью и не противостоит ей, а так же, как и реальное бытие, является тем способом, которым жизнь осознает себя»². «Я» черпает свое долженствование не из некоего рассудочного закона, возвышающегося над жизнью, а переживает это долженствование в идеальных содержаниях, которые заложены в нем самом. Не само долженствование чуждо реальности, ибо без него мы не представляем себе человеческое «Я», а лишь определенные моральные принципы и философии морали, которые мыслят индивида свободным от конкретных содержаний долженствования. Зиммель осознает свое отличие от Ницше, равно как и тот факт, что это отличие обусловлено зависимостью Ницше от Канта, сохраняющейся вопреки его желанию от нее избавиться. Долженствование осталось для Ницше требованием, которое чуждо жизни и противостоит ей и которое он – в отличие от Канта – отвергает ради жизни. Зиммель же стремится показать, что долженствование может быть частью жизни и, соответственно, живым по своей сути.

Жизненность долженствования достигается только в том случае, если отправной точкой рассмотрения становится не нравственная оценка отдельных действий или чистого «Я», противостоящего своим

¹ Ebd., S. 123.

² Ebd., S. 152.

отдельным действиям, а в целом личность человека в потоке всех его действий. Зиммелю удастся переместить отправную точку рассмотрения благодаря тому, что он осознает искусственную абстрактность категории единичного действия. Единичное действие возникает либо из прерывания непрерывного процесса сторонним наблюдателем, либо из той «сцены», в которой концентрируется сам поток действия. Ключевым мотивом всей своей аргументации Зиммель называет тезис о том¹, что смысл нравственного закона может заключаться только в ориентации на всю личность в целом и в требовании от нее того, что в виде импульсов долженствования заложено в ней в определенной ситуации. Этика Зиммеля² нацелена на бытийный идеал в отношении всей жизни человека. Я переживаю адресованные мне требования, исходя из приверженности моей личности определенным ценностям, причем в выполнении этих требований задействована вся моя личность, которая не может быть заменена никем другим. Не в численной единичности, а в такой этической незаменимости заключена для Зиммеля суть индивидуальности³. Она не избавляет индивида от необходимости подчиняться универсальным законам, но индивид соотносит их с неумолимыми требованиями своего индивидуального закона⁴. При этом индивидуальный закон не обязывает человека к эгоцентрическому культивированию собственной личности, поскольку, по мнению Зиммеля, заложенный в «Я» идеал как раз призывает к такому жизненному проявлению, которое – через «осевой поворот» – ведет в противоположном от индивида направлении и выливается в «социальные, альтруистические, духовные, художественные формы»⁵.

Так из зиммелевского ответа на вопрос о возникновении ценностей вырастает новая этика, преодолевающая альтернативу «Кант или Ницше» и задающая тон для этики экзистенциализма⁶. Однако

¹Ebd., S. 191.

²Решающее значение для построения этой аргументации имели многолетние занятия Зиммеля философией Гете – в качестве альтернативы Канту. Ср.: Simmel Georg. Kant und Goethe. Leipzig, 1918.

³Simmel Georg. Lebensanschauung. München/Leipzig, 1918, 1922. S. 217.

⁴Ebd., S. 230.

⁵Ebd., S. 234.

⁶Мартин Хайдеггер во многом опирался на позднюю философию Зиммеля. См. об этом: Großheim Michael. Von Georg Simmel zu Martin Heidegger: Philosophie zwischen Leben und Existenz. Berlin, 1994. Из более ранних работ можно поре-

мы не будем говорить о ней более подробно, поскольку нас интересует не этическая субстанция, а объяснительный потенциал ответов на вопрос о возникновении ценностей.

И здесь наша оценка будет неоднозначной. Несмотря на многообещающие исходные положения своей теории религии, Зиммель внес лишь незначительный вклад в прояснение соотношения интерпретации и опыта, а также индивидуального и коллективного, обыденного и сверхъестественного опыта. Язык философии жизни позволил ему преодолеть закоснелость неокантианства и ницшеанский редукционизм, однако он оказался слишком метафоричным для того, чтобы должным образом раскрыть структуру межсубъектных и внутрисубъектных отношений¹. Ключевая для зиммелевской социологии категория социального взаимодействия теряется в характерной для философии жизни манере. В результате остается неясным, как между собой соотносятся «индивидуальный закон» и социальный порядок. Смелая попытка модифицировать кантовскую этику применительно к миру дифференцированной индивидуальности помещает понятие «долженствование» в сферу «жизни», однако при этом чрезмерно широко понимаются оба понятия. Зиммель не хочет ограничивать понятие долженствования исключительно требованиями морали, а трактует его предельно широко «как самое общее агрегатное состояние жизненного сознания, в котором между собой и зачастую с этическими требованиями соединяются надежды и влечения, эвдемонические и эстетические притязания, религиозные идеалы и даже прихоти и антиэтические настроения»². Однако в результате стираются те внутренние структуры и противоречия, которые мы обнаружили у Джеймса и Дюркгейма в их дискурсе о религии и морали и которые

комендовать: Ertel Chr. Von der Phänomenologie und jüngeren Lebensphilosophie zur Existenzialphilosophie M. Heideggers // Philosophisches Jahrbuch der Görres-Gesellschaft. 1938. Nr. 15. S. 1–28, прежде всего стр. 21 и далее.

¹ Уже Хайдеггер критиковал недостаточную дифференцированность понятия жизни, в котором слишком тесно сопряжены биологическая и экзистенциальная тематики. Ср.: Heidegger Martin. Sein und Zeit. Tübingen, 1977. S. 249, прим. 1. Впрочем, сам Хайдеггер предпочел заменить язык философии жизни особым языком собственного изобретения, который зачастую оказывается весьма увлекательным, но при этом не менее метафоричен, чем язык философии жизни, а, кроме того, отсекает всякую возможность связи с другими интеллектуальными традициями и явно выражает философскую волю к доминированию.

² Simmel Georg. Lebensanschauung. München/Leipzig, 1918, 1922. S. 151.

очень хорошо чувствовал сам Зиммель на раннем этапе своего творчества. Формула «индивидуального закона» еще не выводит Зиммеля из тени Канта, так как для задуманной им индивидуализированной этики идея ориентированного на закон долженствования кажется ему все же ближе, чем, скажем, идея высшего воления.

С другой стороны, следует признать, что Зиммель в ответ на вопрос о возникновении ценностей включил в качестве неотъемлемых элементов вопросы формирования человеческого «Я», его соотносительности с ценностями и его конечности и убедительно продемонстрировал их значимость. Таким образом, он обнаружил еще один обязательный элемент ответа на интересующий нас вопрос. Впрочем, и здесь нужно помнить о том, что процесс формирования «Я» Зиммель объясняет исключительно на языке философии жизни и никак не связывает его с взаимодействием индивидов. Поэтому в последующих главах необходимо уделить особое внимание как изучению «долгнствования» с точки зрения многообразия наших восприятий ценностей, так и дифференциации понятия «жизнь» с учетом структуры меж- и внутрисубъективных взаимодействий.

6. Чувство ценности и его объект (Макс Шелер)



Самую смелую и амбициозную попытку представить феноменологию чувств в целом и переживания ценностей в частности предпринял Макс Шелер. В отличие от джеймсовской феноменологии религиозного опыта, применительно к Шелеру употребление понятия «феноменология» оправданно и в более узком смысле, поскольку Шелер напрямую опирался на философскую программу Гуссерля и старался, хотя отнюдь не ортодоксальным образом, распространить эту программу на сферу, к которой Гуссерль подходил очень осторожно, а именно на сферу чувств и этики¹. Но каким бы грандиозным ни казался сам по себе этот замысел, для Шелера этот проект представлял собой лишь первый шаг к более важной цели. Эта цель заключалась в воссоздании или построении «материальной этики ценностей», которая должна была положить конец господству (протестантской или кантианской) традиции «формализма в этике». Шелер надеялся с помощью феноменологии и радикальной критики Канта возродить идею объективного бытия ценностей и выявить неоспоримую структуру их иерархии.

На первый, поверхностный взгляд такая задача может показаться анахроничной попыткой проигнорировать или отменить «субъективацию» блага, произошедшую в связи с появлением философии ценностей или даже кантовской философии. Если бы это первое впечатление было верным, то от Шелера нельзя было бы ожидать какого-либо нового вклада в ответ на интересующий нас вопрос о возникновении ценностей. На самом деле, именно такое представление о Шелере

¹ Важнейшая работа Шелера в этой области, на которой в значительной степени строится и данная глава, была впервые опубликована в печатном органе феноменологов, которым руководил Гуссерль. Речь идет о «Формализме в этике и материальной этике ценностей»: Scheler Max. Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus. Werke, Bd. 2. Bern, 1954. Первое издание в: Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung. 1913. Nr. 1. Teil II. S. 405–565, 2 (1916). S. 21–478.

доминирует среди научной общественности. За пределами католических кругов, несмотря на значительное влияние Шелера на теорию права и судоговорение в Германии, его труды сегодня редко воспринимаются всерьез и часто являются объектом огульной критики и даже насмешек¹. Однако не стоит недооценивать вклад Шелера. Я свою задачу вижу в том, чтобы выяснить, как его критика формализма в этике и его феноменология чувств ценности может помочь нам в ответе на наш вопрос. Поскольку сам Шелер в процессе своей интеллектуальной эволюции отказался от своих далеко идущих целей, но при этом не дезавуировал свои выводы, а по-прежнему активно отстаивал их истинность², по-видимому, имеет смысл анализировать элементы его теории по отдельности, вместо того чтобы принимать или отвергать его аргументацию, исходя из самых амбициозных его целей.

При этом наш подход, так же, как и в случае с Георгом Зиммелем, хотя и по другим причинам, будет очень выборочным. Если Зиммеля сложно причислить к какому-то одному направлению в силу его способности смотреть на предмет с самых разных точек зрения, то Шелер обрушивает на читателя водопад наблюдений и аргументов, интерпретаций и неожиданных намеков, в общем, «странную смесь остроумия, глубокомыслия и легкомыслия»³. Его проза следует за его сильной, едва ли не визионерской интуицией. Его манера изложения напоминает скорее пламенную речь пророка, чем взвешенные рассуждения ученого. Практически ни одну идею Шелер не развивает комплексно,

¹ Одним из важнейших исключений является Альфред Шютц. Ср. его очерк «Философия Макса Шелера» и особенно его превосходное эссе «Эпистемология и этика Макса Шелера» в: Schütz Alfred. Collected Papers. Bd. III. Den Haag, 1966. S. 133–144, 145–178. Впрочем, многими Шелер почитается как классик социологии. Ср.: Bühl Walter. Max Scheler // Käsler D. (Hg.) Klassiker des soziologischen Denkens. Bd. 2. München, 1978. S. 178–225; Bershadsky Harold. Introduction // Scheler M. On Feeling, Knowing and Valuing. Chicago, 1992. S. 1–46. Из критической литературы в целом стоит выделить сборник: Good P. (Hg.) Max Scheler im Gegenwartsgeschehen der Philosophie. Bern/München, 1975.

² Ср. предисловие к третьему изданию «Формализма в этике» (декабрь 1926): Scheler Max. Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus. Werke, Bd. 2. Bern, 1954. S. 17.

³ Troeltsch Ernst. Der Historismus und seine Probleme. Gesammelte Schriften. Band 3. Tübingen, 1922. S. 613.

во всех аспектах. Вместо этого он бросается от одного утверждения к другому, а указаниям на необходимость дальнейшей разработки той или иной идеи нет числа. В то же время вряд ли кого-нибудь оставят равнодушным потрясающая оригинальность многих его прозрений и то мужество, с которым Шелер идет своим особым, неизведанным путем. Этот путь, так же, как и у Зиммеля, лежит между философией Канта и философией Ницше. Поэтому мы вряд ли сможем понять Шелера, если будем рассматривать его вместе с неокантианцами или сразу заклеим его как «католического Ницше»¹. Как ни странно, сегодня этот оригинальный мыслитель, которого Хайдеггер вскоре после его смерти в 1928 году назвал «самым сильным философским умом в современной Германии, нет, даже в Европе»², не вызывает особого интереса в научных кругах.

Чтобы уяснить себе основной замысел Шелера, нужно сначала рассмотреть его попытку оспорить доминирующую роль Канта в современной философии морали. На мой взгляд, наиболее ярко она представлена там, где Шелер анализирует (христианские) понятия «долг веры» и (прежде всего) «долг любви» и рассуждения Канта об этих понятиях³. Как известно, Кант ставил эти понятия под сомнение⁴, поскольку в них вера и любовь уподобляются волевым обязательствам. Шелер, вслед за Кантом, видит здесь противоречие: «...сущность актов веры и любви заключается среди прочего в том, что эти акты не могут быть предписаны нормами или требованиями. В строгом смысле „обязать“

¹Ebd., S. 609. Клаус Лихтблау в своей книге также помещает Шелера в более широкий контекст, который в последнее время обычно учитывается ради лучшего понимания трудов Макса Вебера. Однако он, по моему мнению, ставит Шелера слишком близко к Ницше: Lichtblau Klaus. Kulturkrise und Soziologie um die Jahrhundertwende. Zur Genese der Kultursoziologie in Deutschland. Frankfurt am Main, 1996.

²Heidegger Martin. Andenken an Max Scheler // Good P. (Hg.) Max Scheler im Gegenwartsgeschehen der Philosophie. Bern/München, 1975. S. 9. Об отношениях между Хайдеггером и Шелером см. прежде всего: Theunissen Michael. Wettersturm und Stille. Über die Weltdeutung Schelers und ihr Verhältnis zum Seinsdenken // Good P. (Hg.) Max Scheler im Gegenwartsgeschehen der Philosophie. Bern/München, 1975. S. 91–110. См. также: Gorevan Patrick. Heidegger and Scheler. A Dialogue // Journal of the British Society for Phenomenology. 1993. Nr. 24. S. 276–282 (там также дальнейшая библиография).

³Шелер делает это в главе «Ценностная и императивная этика», прежде всего на стр. 234 и далее.

⁴Ср.: Кант И. Критика практического разума. СПб: Наука, 2007.

верить или любить в принципе невозможно»¹. Как только веру и любовь начинают трактовать как предмет обязательства, возникает опасность того, что либо ее эмоциональная интенсивность снизится до простого благоволения и благодеяния, либо она будет объективирована в дела или культовые символизации. Эти опасности хорошо известны из долгого спора протестантов с католиками по поводу католической (или, вернее, приписываемой католицизму) концепции «святости за дела» (*Werkheiligkeit*). Однако замысел католика Шелера заключается как раз не в продолжении этой полемики, а, наоборот, в критике неверного понимания Кантом христианской идеи любви в значении долга. Для Канта идея любви к ближнему является заповедью или приказом — и именно отсюда возникает противоречие, поскольку приказывать любить невозможно. Для Шелера же характерной чертой идеи любви является то, что в ней выражается фундаментальное отношение человека к богу и к другим людям, отношение, «смысл которого выше „приказа“ или „повиновения“»². Это фундаментальное отношение, конечно, говорит о том, что хорошо в своих действиях руководствоваться любовью к ближнему, но было бы ошибкой утверждать, что это положение сформулировано в виде нормы. Вопрос, скорее, заключается в том, какую форму должна принимать идея любви, если она прислушивается к воле субъектов. «Приглашение последовать примеру» — вот как в первом приближении описывает эту форму Шелер³. Канту не дает мыслить в этом направлении его дуализм долга и склонности. Поскольку Кант определяет склонность как «чувственное желание объекта», перед ним встает вопрос, можно ли в этом значении понимать любовь к богу. И так как бог не дан нам в чувственном восприятии, эта возможность для Канта отпадает. Шелер, напротив, осознает, что понятие «склонность» может иметь самые разные значения, и мы совершенно не обязаны понимать под склонностью исключительно чувственное влечение. Склонностью может называться также или вообще всякое «непосредственное стремление к ценности» (без предшествующих ему норм или приказаний)⁴. Тогда имеет смысл и понятие

¹ Scheler Max. *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus*. Werke, Bd. 2. Bern, 1954. S. 234.

² Ebd., S. 236.

³ Ebd., S. 237.

⁴ Ebd.

любви к богу и к людям — такой любви, которая хотя и не возникает в результате соблюдения заповеди, все же имеет нравственную ценность. Впрочем, и сам Кант боялся делать логические выводы из своих рассуждений и, по сути, не отрицал заповедь любви к ближнему. Но он интерпретировал ее так, что весь смысл любви сводился к «практической любви» (Кант): «В этом смысле любить бога — значит охотно исполнять его заповеди; любить ближнего — значит охотно исполнять по отношению к нему всякий долг»¹. Шелер находит эту интерпретацию неубедительной даже с точки зрения кантовских допущений. Ведь если «практическая любовь» является определенным видом любви, то почему она должна предписываться человеку, если приказать любить в принципе невозможно? С другой стороны, если речь идет о практическом поведении, в отношении которого заповеди вполне уместны, получается, что Кант имеет в виду нечто совершенно иное, нежели любовь, скрывая это за понятийным гибридом «практической любви». Благоволение и благодеяния могут проистекать из других мотивов, помимо любви, а любовь может вести к другим действиям, помимо благоволения и благодеяния. Как ясно показал Кант, благоволение и благодеяния не всегда носят характер нравственной ценности. Они лишены этого характера, например, тогда, когда в их основе лежат корыстные соображения выгоды. И если Кант видит нравственную ценность в исполнении долга, то Шелер противопоставляет ему свою трактовку евангельской мысли: «Сами по себе благоволение и благодеяния имеют нравственную ценность ровно настолько, насколько в них присутствует любовь»². С другой стороны, для последовательной морали долга не так уж важно, выполняем ли мы свой долг с удовольствием. Эта идея, высказанная еще во времена Шиллера, подводит нас к давно известному вопросу о том, считаются ли действия, которые мы совершаем из любви, совершенно не ощущая при этом возложенного на нас морального обязательства, менее ценными, чем действия, совершенные нами в борьбе с нашими склонностями. Шелер защищает Канта от этого бесхитростного упрека в том, что он думал именно таким образом и считал нравственными только те действия, которые совершаются вопреки склонностям. По мнению Шелера,

¹ Кант И. Критика практического разума. СПб: Наука, 2007. С. 193.

² Scheler Max. Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus. Werke, Bd. 2. Bern, 1954. S. 240.

Кант производит впечатление ригориста не из-за своих аргументов, а из-за характерного пафоса их изложения. Кант допускал, что обладатель «прекрасной души», поступающий по ее велению так же, как того требует долг, не менее нравственен, чем человек долга. Шелер, однако, считает это допущение недостаточным, поскольку для него «прекрасная душа», в чьих склонностях глубоко укоренилось добро, не просто не уступает, но превосходит того, кто лишь подчиняется долгу. Кант никогда бы не согласился признать такое превосходство.

Впрочем, будучи последовательным, Кант видит противоречие не только в заповеди любви к ближнему, но и в принуждении исполнять долг с радостью. Если от человека нельзя требовать радости от исполнения долга, то в заповеди речь может идти не о самом отношении к долгу, а о стремлении к соответствующему отношению. Так, пройдя несколько этапов, христианская идея любви у Канта превращается в заповедь стремления к «практической любви». «Только представьте себе то почти невероятное перетолкование, которое столь решительно совершает Кант. Заповедь „Возлюби Господа Бога твоего всем сердцем, всей душой, всей крепостью своей и ближнего своего, как самого себя“ превращается в призыв: „Стремись к тому, чтобы с удовольствием исполнять заповеди божьи и свой долг по отношению к ближнему“»¹. Для Шелера подобное перетолкование является ярким выражением логических ограничений и неизбежных ошибок любой «императивистской этики». Источник этой ошибки он ищет глубже, чем рассмотренные нами мыслители: в отличие от Джеймса, он не игнорирует Канта и, в отличие от Ницше, не заменяет кантовские допущения на прямо противоположные. И гораздо отчетливее, чем у Зиммеля или даже у Дюркгейма, у Шелера прослеживается попытка разработать принципиально иную, альтернативную этику.

Ключевое слово, характеризующее эту попытку, уже было произнесено в связи с эмфатически трактуемой христианской идеей любви. Исходя из этой идеи, Шелер, как уже было показано во второй главе², опровергает ницшеанский тезис о возникновении христианства из ressentiment. В шелеровском понимании любовь представляет собой переизбыток, излучение силы, а не идеологию угнетенных. Сомнение в заповеди любви Шелер связывает со своим анализом ressentiment. Повод для этого дает рассмотрение вопроса о том,

¹ Ebd., S. 241.

² См. вторую главу этой книги.

насколько возрастает нравственная ценность людей и поступков в связи с увеличением требуемых от них жертв и усилий. Этот вопрос мы можем оставить в стороне. Для нас более важно то, что, по мнению Шелера, существует принципиальное различие между лишениями, понесенными ради более высокой ценности, несмотря на признание конкурирующих ценностей, и лишениями, обесценивающими приносимое в жертву благо. Последнее характерно для «показной аскезы ресентимента»¹, тогда как подлинная аскеза не отрицает ценность блага, а свидетельствует о способности отказаться от этого блага ради любви к высшим ценностям. «Только потому, что имущество, брак, свобода воли суть положительные блага, добровольный отказ от них ради высшего блага может представлять собой ценный, с точки зрения морали, акт, например, для христианина»². Полемизируя с Кантом и Ницше, Шелер обращает внимание на избыточный характер христианской идеи любви. На ее основе он собирается построить свою альтернативу «императивистской» этике.

«Любовь» Шелер определяет как такой «изначальный акт, посредством которого сущее, не прекращая быть данным ограниченным сущим, покидает самое себя, дабы как *ens intentionale*³ так участвовать в ином сущем, чтобы при этом оба, тем не менее, не стали в реальности частью друг друга»⁴. Как показывает Шелер в своем очерке о ресентименте, христианская идея любви, если сравнить ее с пониманием любви в Древней Греции, кардинальным образом «меняет направленность»⁵: любовь теперь не ограничивается стремлением низшего к высшему, а становится сущностной характеристикой бога, высшего существа. «Но в основе этой смены направленности любви лежит *новый способ обоснования* любви и познания, ценности и бытия»⁶. Шелер категорически против того, чтобы считать любовь второстепенной по отношению к познанию. Он не согласен с утверждением

¹ Scheler Max. *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus.* Werke, Bd. 2. Bern, 1954. S. 246.

² Ebd.

³ интенциональное бытие (лат.) – Прим. переводчика.

⁴ Scheler Max. *Schriften aus dem Nachlaß.* Bd. I // *Werke.* Bd. 10. S. 356.

⁵ Шелер М. Ресентимент в структуре моралей / Пер. с нем. Малинкина А. Н. СПб.: Наука: Университетская книга, 1999.

⁶ Scheler Max. *Liebe und Erkenntnis* // *Scheler M. Schriften zur Soziologie und Weltanschauungslehre.* Werke, Bd. 6. Bern, 1963. S. 77–98, здесь 88.

о том, что человек сначала формирует сугубо когнитивное отношение к предмету познания и лишь затем направляет свои эмоции на этот объект. В представлении Шелера «оценка» или «восприятие ценности» (*Wertnehmung*) всегда предшествует интеллектуальному восприятию. Представление о том, что «любовь скорее „ослепляет“ нас, чем „делает зрячими“, что, таким образом, любое истинное познание мира возможно только при условии предельной эмоциональной *сдержанности* и одновременного игнорирования ценностных различий между предметами познания, чья ценность тесно связана с актами эмоционального восприятия, образуя с ними своеобразное единство переживания», Шелер с едкой иронией называет «специфической особенностью современного буржуазного суждения»¹. При этом изначальному христианскому возведению любви в высший принцип, определяющий познание, препятствует возвышение буржуазии. Конечно, и в греческой, и в индийской философской традиции любовь также считалась движущей силой прогресса в познании, однако только в христианстве в эту идею было интегрировано представление о том, что само по себе познание *становится возможным* только благодаря любви. Согласно христианской идее любви, «творческой основой всякого нового познания является *благодетельная любви* [...] бога, явившего *себя* в Христе»², и любовь остается отношением между любящими личностями, между личностью бога и личностью верующего, который при всей самозабвенности своей любви не отвергает форму своей личности и не стремится ее преодолеть, а только укрепляет ее: «Личность обретает себя, растворяясь в боге»³.

Впрочем, история христианской мысли совершенно не удовлетворяет Шелера. Дело в том, что основополагающее для нее переживание любви, как правило, не столько выражалось, сколько искажалось в понятийном аппарате греческой философии. Исключения Шелер находит прежде всего у мистиков, а также у Августина и Паскаля. Нетрудно догадаться, что свою философию Шелер воспринимает как выполнение крайне амбициозной задачи — найти, наконец, адекватное философское выражение христианской идеи любви и таким образом ввести эту идею в современную дискуссию. Это стремление не имеет ничего общего с направленной в прошлое и столь характерной

¹Ebd., S. 77.

²Ebd., S. 89.

³Ebd., S. 90.

для католицизма ориентации на схоластику. Здесь мы слышим не католического Ницше, а мыслителя, который, словно Августин XX века, горит желанием в эпоху культурного кризиса, символическим воплощением которого стал Ницше, дать раскрыться христианской идее любви в ее непревзойденном радикализме.

Однако эти грандиозные замыслы, по законам философского ремесла, Шелеру приходится разменивать на мелкие монеты подробнейшей аргументации. Несмотря на способ ее изложения, не стоит доверяться первому обманчивому впечатлению, будто Шелер отказывается от своего изначального замысла. Как в отношении «чистого», так и в отношении «практического разума», Шелер формулирует подробную критику Канта, чья этика, несмотря на все ее недостатки, «является самым совершенным из того, чем мы располагаем в этической сфере, если говорить не о мировоззрении и религиозном сознании, а о строго научном познании»¹. Вопрос о том, всегда ли убедительны аргументы Шелера и адекватно ли в них отражена философия Канта, нас здесь не интересует² или интересуется лишь постольку, поскольку он способствует ответу на наш главный вопрос о возникновении ценностей. Так, можно оставить в стороне подробный анализ кантовского отождествления различения формального и материального с различием априори и апостериори. Однако необходимо остановиться на том, как Шелер через критику психологических основ подвергает сомнению гносеологические и этические конструкции Канта³. Он надеется, что таким образом ему удастся преодолеть

¹ Scheler Max. *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus.* Werke, Bd. 2. Bern, 1954. Предисловие к первому изданию на С. 9.

² Лучшее всего отношение Шелера к Канту в критической литературе, на мой взгляд, освещено в работах Имтиаза Мусы: Moosa Imtiaz. *Formalism of Kant's A Priori versus Scheler's Material A Priori* // *International Studies in Philosophy.* 1995. Nr. 27. P. 33–47; Moosa Imtiaz. *A critical examination of Scheler's justification of the existence of values* // *The Journal of Value Inquiry.* 1991. Nr. 25. P. 23–41; Moosa Imtiaz. *Are Values Independent Entities? Scheler's Discussion of the Relation between Values and Persons* // *Journal of the British Society for Phenomenology.* 1993. Nr. 24. P. 265–275.

³ В этом аспекте его аргументация очень схожа с аргументацией прагматистов. Как известно, Шелер очень внимательно, хотя, разумеется, не исчерпывающе изучил философию прагматизма и посвятил ей объемное исследование: Scheler Max. *Erkenntnis und Arbeit. Eine Studie über Wert und Grenzen*

также «ложное единство, до сих пор объединявшее априоризм и рационализм», и утвердить «априоризм эмоционального»¹.

По мнению Шелера, формализм и рационализм Канта можно понять лишь в том случае, если рассматривать их в значении противовеса психологии, видящей во внешнем и внутреннем мире человека исключительно «хаос» — хаос чувственных впечатлений и инстинктивных влечений, структурировать которые способен лишь упорядочивающий разум. Кант заимствует этот способ аргументации у британской философской традиции (и прежде всего у Юма), не подвергая его никакой критике. Построенные на этих допущениях, его собственные аргументы совершенно логичны и состоятельны. «Если быть кратким, то *юмовская человеческая природа* нуждается в *кантовском разуме*, чтобы существовать, а *гоббсовский человек* нуждается в *кантовском практическом разуме*, если обе эти концепции хотят соответствовать фактическому, естественному опыту. Но без этих изначально ошибочных допущений о человеческой природе у Юма и о человеке у Гоббса в данной гипотезе просто *нет нужды*, а значит, нет нужды видеть в априорном „функциональные законы“ этой организованной деятельности»². Ни структура человеческого восприятия, ни структура мотивации не соответствуют этому ложному, «сенсуалистскому» представлению. Вот почему Шелера привлекла феноменология Гуссерля: с ее помощью обнаруживается совершенно иное устройство человеческого восприятия, и на этом открытии строится ее методология. Впрочем, Шелера этика интересуется гораздо больше, чем восприятие и познание, и в этой сфере он, следуя феноменологическому методу, старается доказать, что кантовское понятие склонности построено совершенно неправильно. Для Канта склонности не являются ни нравственными, ни безнравственными. Они в каком-то смысле относятся к животной природе человека и вступают в борьбу с рациональной волей, которая только

des pragmatischen Motivs in der Erkenntnis der Welt. Frankfurt am Main, 1977 (а также в: Scheler Max. Werke. Bd. 8. Bern, 1960, S. 191–382). См. об этом: Joas Hans. Pragmatismus und Gesellschaftstheorie. Frankfurt am Main, 1992. S. 125 и далее; Stickers Kenneth. Introduction // Scheler M. Problems of a Sociology of Knowledge. London, 1980. S. 1–30, здесь стр. 24 и далее.

¹ Scheler Max. Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus. Werke, Bd. 2. Bern, 1954. S. 87.

² Ebd.

и создает область возможной моральной оценки. Если же мы не будем представлять себе человека подобным дуалистическим образом, приписывая ему низшие склонности и высшую волю, то мы сможем увидеть, что уже в наших «стремлениях» (Шелер предпочитает это понятие) можно выявить некую ориентацию на ценности. Еще до трансформации стремлений в представление о целях и затем в желания или, тем более, в решение реализовать целевые представления и затем в волевые конкретные цели (Zweck) наши стремления уже на что-то направлены или от чего-то отвращены. Стремления всегда имеют высшую цель, и наши целеориентированные действия возникают из соотнесенности с этой дорефлексивной направленностью наших стремлений. «Ничто не может стать конкретной целью (Zweck), не будучи прежде целью высшей (Ziel)! Конкретная цель имеет свое обоснование в ориентации на высшую цель! Высшие цели могут существовать без конкретных целей, но конкретные цели не могут возникнуть без высших целей. Мы не можем сотворить конкретную цель из ничего или „поставить“ ее перед собой без предшествующего „стремления к чему-то“»¹. Разорвав это глубоко укорененное и имеющее серьезные последствия отождествление интенциональности и конкретного целеполагания², Шелер видит, что отношение между личностью человека и ценностями возникает еще до формирования воли. Идеалом ему представляется не сильная воля, а формирование цельной нравственной личности. В понимании Шелера, человек является высоко нравственным тогда, когда «даже произвольное, автоматическое появление его стремлений, порывов и материальных ценностей, на которые они „нацелены“, происходит *в порядке приоритетов*»³. Вообще мотивировать разных людей к действию могут совершенно разные объекты – и то, какими будут эти объекты в каждом конкретном случае, по мнению Шелера, отнюдь не безразлично для нравственной оценки человека. Поэтому значительная часть книги Шелера посвящена доказательству того, что, вопреки кантовскому допущению, материальная этика совершенно не обязательно должна быть

¹Ebd., S. 61.

²Подробнее тему «нетелеологической» трактовки интенциональности действий я рассматриваю в: Йоас Х. Креативность действия / Пер. с нем. Тимофеевой К. Г. СПб, 2005. С. 165–185.

³Scheler Max. Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus. Werke, Bd. 2. Bern, 1954. S. 64.

этикой успеха или желания. «Стремления» составляют ядро действия (в отличие от его последствий), и в то же время они по своей сути изначально соотносены с ценностями, а не являются реликтом дочеловеческой природы.

Итак, Шелер для построения своей этики придерживается именно такого, не имеющего ничего общего с кантовским понимания человеческого действия, роли восприятия и влечений. В своей книге «О формализме в этике» он еще не разрабатывает свое альтернативное понимание более подробно. Отдельные аргументы разбросаны по разным главам, и вся книга в целом является, скорее, пролегоменой к будущей этике. В последующих работах, имевших принципиальное значение для развития «философской антропологии»¹ в Германии, Шелер предпринимает дальнейшие шаги по конкретизации своей теории, в которой преодолевается антагонизм моделей действий, ориентированных на полезность или общественные нормы². Однако нас интересует не столько это направление творчества Шелера, связанное с разработкой теории действия, сколько то, что специфическое понимание действия открывает перед Шелером две взаимосвязанные перспективы — перспективу «материальной этики ценностей» и перспективу «феноменологии чувств». При этом их потенциал не был полностью исчерпан в работах Шелера с характерными для них идиосинкразическими чертами. Христианская любовь у Шелера не остается голословным постулатом, разбивающимся о реальность, а мотивирует его к глубокой, хотя и не систематической разработке альтернативы утилитаризму и кантианству в антропологической теории действия и в этике. Имеет смысл еще раз более внимательно изучить эти два взаимосвязанных проекта в этике Шелера с точки зрения того, какой ответ на вопрос о возникновении ценностей они содержат или предполагают.

Итак, что означает шелеровская идея «материальной этики ценностей»? Она *не* означает возврата к религиозному или метафизическому обоснованию этики или к этике благ или объективных конкретных

¹ Ср., например: Шелер М. Положение человека в Космосе / Пер. А. Филиппова // Проблема человека в западной философии. М.: Прогресс, 1988. Об этой немецкой традиции см.: Honneth Axel, Joas Hans. Soziales Handeln und menschliche Natur. Frankfurt am Main, 1980.

² Ср. введение к этой книге.

целей, претендующей на знание о высших благах или об истинной конечной цели всех волевых устремлений. Шелеру крайне важно, чтобы его не воспринимали как представителя аристотелизма или как схоласта. Более того, он даже не принимает похвалу Николая Гартмана, увидевшего в его трудах «синтез античной и модерной этики»¹. По крайней мере, по замыслу Шелера, «материальная этика ценностей» подразумевает не возврат к докантовской философии, а преодоление Канта. «Только *после* низвержения этики благ и этики конкретных целей, этих самонадеянных, „абсолютных“ миров благ, *могла* возникнуть „материальная этика ценностей“. Условием ее возникновения является *разрушение* этих форм этики Кантом»². Шелер формулирует это парадоксальное для многих намерение, поскольку полагает, что, несмотря на кантовскую критику недостатков этики благ и конкретных целей, можно избежать тупикового пути кантовского формализма. Эта возможность открывается перед ним благодаря тому, что он уже в дорефлексивных стремлениях человека видит ориентацию на ценности. Эта ориентация на ценности может быть обнаружена в стремлениях, поскольку ценности Шелер трактует как «объекты интенциональных эмоциональных актов».

Подобно тому, как Гуссерль доказал, что наше познание открывает нам доступ к «идеальным» объектам (таким, как цвета или геометрические формы), Шелер хочет доказать, что наша эмоциональная жизнь дает нам доступ к другому классу идеальных объектов, а именно к ценностям. Чтобы понять эту мысль, мы должны сначала рассмотреть шелеровское различие между «чувствованием чего-либо» и просто «чувственными состояниями»³. Чувственными состояниями Шелер называет, например, боль или состояние чувственного блаженства, но также самые неуловимые, «невыразимые» состояния печали или радости. По своей сути они не соотносятся ни с чем конкретным. Конечно, я сам могу мысленно установить с ними некую связь, например, научиться трактовать подобные состояния как симптомы начинающейся болезни. Но это еще не значит, что такая связь

¹Гартман Н. Этика / Пер. с нем. Глаголева А. Б. СПб.: Фонд Университет: Владимир Даль, 2002. Здесь цит. по: Scheler Max. Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus. Werke, Bd. 2. Bern, 1954. S. 20.

²Ebd.

³Ebd., S. 269 и далее.

на самом деле существует: ведь я могу ошибаться в интерпретации своих симптомов. Совершенно иначе обстоят дела с чувствами: «Мы чувствуем не „о чем-то“, а непосредственно „что-то“, определенное ценностное качество»¹. Если я люблю, я не могу ошибаться. Даже если мой разум может назвать причины, почему мне не следовало бы этого делать, это ничего не меняет в направленности моего чувства. В отношении интенционального чувствования можно утверждать, что оно не возникает исключительно в результате акта представления или суждения. Ярче всего первичность интенционального чувствования, по мнению Шелера, проявляется тогда, когда оно само направлено на чувственное состояние. Так, например, я могу совершенно по-разному относиться к состоянию боли: я могу страдать, переносить и терпеть боль, но могу и наслаждаться ею.

Решающее значение для шелеровского проекта имеют не чувственные состояния, а «функции интенционального чувствования». Выстраивая подробную – правда, не феноменологическую, а историко-философскую – аргументацию, Шелер старается показать, что мы адекватно воспринимаем наше чувствование только тогда, когда понимаем его с точки зрения объекта, на которое оно направлено. Эти объекты интенционального чувствования – «ценности» – не являются, по Шелеру, продуктами абстракции. Шелер считает ложным любое толкование, отрицающее самостоятельное существование ценностей и сводящее их к чувствующему человеку или к воплощающим их благам. Он также отвергает понимание ценностных суждений в значении выражения чувств или проявления желания или приказа. Все эти редукционистские трактовки нашего чувства ценности в конечном итоге не объясняют, почему вообще существуют ценностные суждения. «Как так получается, что люди вместо того, чтобы напрямую выражать свои интересы, свои желания, маскируют их в ценностные суждения?»² Только в том случае, если мы признаем фактическое существование ценностей, имеет смысл использовать их для создания обманчивого впечатления. Как гласит старая неумная острота, лицемерие есть знак уважения к добродетели.

Шелеру следовало бы более основательно разобраться в точном характере интенциональности нашего чувствования ценностей, а не уделять все свое внимание полемике с конкурирующими

¹ Ebd., S. 273.

² Ebd., S. 191.

философскими трактовками. Однако его нетерпение не дает ему стоять на месте, и он движется дальше одновременно в нескольких направлениях. Во-первых, из анализа чувствования он хочет не только почерпнуть аргументы, подтверждающие объективное существование ценностей, но и выявить внутренние структуры мира ценностей. «Предпочитая» что-то, а что-то «отодвигая на задний план», мы, согласно Шелеру, не просто воспринимаем ценности как таковые, как это происходит в обычном чувствовании, но уже ранжируем их. Шелер разрабатывает обширную типологию ценностей, которую он обнаруживает в нашем чувствовании¹. Ценности расположены в четком иерархическом порядке, и этот порядок можно выявить опытным путем. Во-вторых, Шелер стремится охватить все многообразие нашего чувствования ценностей. Не столько в своем фундаментальном труде «О формализме в этике», сколько в многочисленных небольших исследованиях² он ставит перед собой задачу тщательнейшим образом проанализировать релевантные, с точки зрения морали, эмоции: раскаяние и стыд, благоговение и смирение, различные формы симпатии и, разумеется, resentment. «Религиозным актам», которые хотя и служили своеобразным фоном для его этики, но никогда не были в центре внимания, Шелер также посвящает отдельное исследование³.

¹Ebd., S. 122 и далее.

²См., например, о смирении и благоговении: Scheler Max. Zur Rehabilitierung der Tugend // Scheler M. Vom Umsturz der Werte. Werke. Band 3. Bern, 1955. S. 13–31; о стыде: Scheler Max. Über Scham und Schamgefühl // Scheler M. Schriften aus dem Nachlaß. Bd. I. Werke. Bd. 10. S. 65–154; о раскаянии: Scheler Max. Reue und Wiedergeburt // Scheler M. Vom Ewigen im Menschen. Bern, 1954. Werke. Bd. 5. S. 27–59; о чувствах симпатии: Scheler Max. Wesen und Formen der Sympathie. Bern, 1974; о resentment: Шелер М. Ресентимент в структуре моралей / Пер. с нем. Малинкина А. Н. СПб.: Наука: Университетская книга, 1999. Возможно, еще сбывается пророчество Бюля, и Шелер действительно будет признан классиком социологии эмоций: Bühl Walter. Max Scheler // Käsler Dirk (Hg.) Klassiker des soziologischen Denkens. Bd. 2. München, 1978. S. 219.

³Scheler Max. Probleme der Religion. Zur religiösen Erneuerung // Scheler M. Vom Ewigen im Menschen. Werke. Bd. 5. Bern, 1954. S. 101–354, особенно 240 и далее. Впрочем, его исследование не может сравниться с тем феноменологическим богатством религиозного опыта, которое мы находим у Джеймса. Разрозненные критические замечания Шелера в адрес Джеймса, как правило, лишь сбивают с толку. В то же время интересно посмотреть, как Шелер в споре с поздним Зиммелем отстаивает понятие религии, ограниченное личным богом. С началом войны Шелер так же, как и Зиммель, совершенно теряет чувство меры в своем стремлении оправдать военные дей-

Мы не будем вдаваться в подробности этих изысканий. Бесспорно одно: Шелер проделал важную подготовительную работу, полезную для всякой этики, в которой в принципе есть место для моральных чувств. Хотя изначально Шелер задумывал создание дифференцированного иерархического порядка мира ценностей, его феноменология чувствования ценностей основывается на глубоком понимании несводимого многообразия наших чувств. Исследуемые им чувства не являются вариациями некой единой субстанции, а возникают из разных форм взаимодействия между людьми, каждая из которых интегрирована в мир ценностей. В то время как многие мыслители сосредоточены на весьма небольшом диапазоне интенциональных чувств (Какие чувства известны Дюркгейму, кроме нравственного возмущения (в «Разделении общественного труда») и коллективного экстаза (в теории религии)? Какие чувства известны Хайдеггеру в его «Бытии и времени», кроме страха и заботы?), Шелер пытается на чрезвычайно обширном эмпирическом материале построить типологию всех наших чувств, значимых с точки зрения морали.

ства. Как и большинство theologов обеих христианских конфессий, католик Шелер тоже возносит фимиам войне. Но когда появляются сомнения в том, что война действительно приведет к долгожданной христианизации современного общества, Шелер испытывает «беспрецедентное потрясение оттого, что чересчур прожорливый молох нации [может разрушить] и эту самую глубокую и самую крепкую наднациональную солидарность [католическую церковь – Х. Иоас.]». И если еще недавно он восторженно приветствовал войну, то в 1916 году он уже лишает происходящее звания «войны» и объясняет наблюдаемое «разорение Европы» влиянием капитализма! Это новое толкование войны он воспринимает как «призыв» к культурному единению Европы и к построению христианского социализма. Позднее к этому добавляются даже пацифистские мотивы: Scheler Max. *Der Genius des Krieges und der deutsche Krieg*. Leipzig, 1915; другие работы см. в: Scheler Max. *Gesammelte Werke*. Bd. 4. Bern, 1982; Fetscher Iring. *Max Scheler's Auffassung von Krieg und Frieden* // Good P. (Hg.) *Max Scheler im Gegenwartsgeschehen der Philosophie*. Bern/München, 1975. S. 241–258; van Dülmen Richard. *Der deutsche Katholizismus und der erste Weltkrieg* // Francia. 1974. Nr. 2. S. 347–376. Первая цитата взята из письма Шелера Карлу Муту от 6.09.1915, опубликованного в: Good P. (Hg.) *Max Scheler im Gegenwartsgeschehen der Philosophie*. Bern/München, 1975. S. 46. Вторая цитата взята из предисловия Шелера к: Scheler Max. „Krieg als Gesamterlebnis“ // Scheler M. *Gesammelte Werke*. Bd. 4. S. 269 и далее. Для лучшего понимания шелеровской теории религии можно порекомендовать: Pfeiderer Georg. *Theologie als Wirklichkeitswissenschaft. Studien zum Religionsbegriff bei Georg Wobbermin, Rudolf Otto, Heinrich Scholz und Max Scheler*. Tübingen, 1992. S. 193–224.

Сам Шелер не видел противоречия между своей способностью воспринимать и анализировать богатую палитру морально значимых чувств, с одной стороны, и своей приверженностью идее «строного этического абсолютизма и объективизма»¹, с другой стороны. Характеризуя свою позицию, он мог одновременно говорить об «эмоциональном интуитивизме» и «материальном априоризме»². Он не видел проблемы в объединении богатого культурного и исторического многообразия ценностных систем со своей теорией очевидности единой ценностной ориентации. Вера в «вечные ценности» сочеталась в нем с глубокими историческими знаниями и обостренным чувством исторической и культурной вариативности ценностных систем. Споря с формалистской этикой Канта, Шелер утверждает, что его собственная материальная этика ценностей как раз выдержана в духе исторического релятивизма, поскольку она позволяет и «рациональный гуманизм кантовской этики [рассматривать] всего лишь как момент в истории человеческого духа»³. Антропологические и психологические интересы Шелера также подводят его к необходимости внести динамику в априоризм Канта, на этот раз, с позиций естественной истории — ведь Шелер, помимо всего прочего, был одним из основателей социологии знания. Разработка собственной систематической этики интересовала его гораздо меньше, чем *«философия развития нравственного сознания в истории и обществе»*⁴. Основы этой философии были заложены уже в «Формализме в этике»: уже там Шелер затрагивает проблему исторической относительности этических ценностей. Он не боится того, что понимание относительности может заставить его усомниться в существовании мира ценностей, и, более того, переходит в наступление, предлагая создать систематическую теорию измерений возможной относительности ценностей. Проводя аналогии с историей познания, он надеется, что с помощью подобной теории мы сможем разобраться в запутанной, на первый взгляд, истории ценностей, которая предстанет перед нами в виде истории усвоения особого, объективно существующего

¹ Scheler Max. Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus. Werke, Bd. 2. Bern, 1954. S. 14.

² Ebd.

³ Ebd., S. 20.

⁴ Ebd., S. 22.

мира. «Кажущееся палитрой с беспорядочно смешанными красками царство ценностей и их содержаний» может «постепенно [обрести] смысловые взаимосвязи и предстать в виде грандиозного полотна — или, скорее, фрагментов такого полотна, на котором мы увидим, как человечество во всей своей многоликой пестроте, любя, чувствуя и действуя, овладевает царством объективных, не зависящих от него и от его форм ценностей и их объективного иерархического порядка и вовлекает эти ценности в свое существование»¹. Но есть ли основания для такой надежды? Того, что Шелер решительно отрицает наличие противоречия между своим этическим объективизмом и историко-социологическим осознанием многообразия ценностей, явно недостаточно. Действительно ли здесь нет противоречия, или Шелер был настоящим мастером отрицания, постоянно скрывавшим это противоречие от самого себя? Ответ на этот вопрос, имеющий принципиальное значение для оценки шелеровского проекта, может быть дан только тогда, когда мы рассмотрим позицию Шелера с точки зрения *возникновения* ценностей. Независимый мир ценностей можно лишь обнаружить и познать. Его возникновение — если его вообще можно хоть как-то помыслить — никак не связано с действующими людьми. Удастся ли Шелеру в этом аспекте сохранить взаимосвязь между феноменологией нравственных чувств и своим притязанием на создание материальной этики ценностей?

Примечателен тот факт, что сам Шелер тоже ищет ответ на этот вопрос. Такую позицию мы вряд ли встретили бы у сторонника ценностного объективизма, настаивающего на возврате к докантовской философии. Однако Шелер, как видно из подзаголовка к «Формализму в этике», задумывал свою этику как «новую попытку основания этического персонализма», и этой задаче действительно посвящена вся вторая часть его работы. Мы не можем здесь воссоздать шелеровскую теорию личности во всей ее полноте. Для нас важно, что Шелер здесь идет дальше Канта, а не возвращается к уровню познания до него. Он с готовностью признает, что этики благ и конкретных целей, как показал Кант, принижают ценность личности постольку, поскольку

¹Ebd., S. 310. Шелер выделяет пять основных измерений «относительности нравственного»: вариативность чувствования ценностей, ценностного суждения, типов интуиции, практической нравственности и устоявшихся нравов и обычаев (ср. ebd., S. 312 и далее). Применение этой типологии я здесь не рассматриваю.

ставят ее ниже ценности высших благ или измеряют ее по вкладу в реализацию той или иной конкретной цели. Но затем Шелер ставит вопрос о том, не *«принижает ли [сама кантовская этика и] вообще любая формалистичная этика разума и закона [...] достоинство человеческой личности за счет того, что подчиняет ее диктату безличного номоса, в послушании которому только и происходит становление личности»*¹. Этот вопрос по идее должен был бы привести Шелера к тем же выводам, к которым Зиммеля привели его размышления об «индивидуальном законе»². Однако, в силу своей радикальной критики императивистской этики, Шелер далек от того, чтобы соотносить этические содержания с индивидуальной личностью через индивидуализацию долженствования. В концепции Зиммеля Шелера явно не устраивают те неразрешимые противоречия, в которые Зиммель впадает по причине своей зависимости от Канта. Его «попытка сохранить основную идею Канта, т. е. представление о том, что „благо“ — это то, что совершается по велению долга, но при этом оспорить кантовскую идею о том, что одни и те же обязательства обязательны для всех»³, обречена на провал, потому что в этом случае мы никогда не сможем отличить прихоть от подлинного долженствования и будем вынуждены вновь принять только что отброшенный нами принцип универсализации. Единственный выход из этой дилеммы — это решительный разрыв с императивистской этикой, и этот разрыв как раз и совершает материальная этика ценностей, от которой в связи с этим можно ожидать более полной реализации индивидуалистических мотивов Зиммеля, чем это было возможно в его собственной концепции. На самом деле существует не «индивидуальный закон», а «индивидуальная ценностная сущность», из которой может возникнуть переживание индивидуального долженствования, «переживание обязательного характера какого-либо содержания, действия, поступка, дела *мною* и, в определенных обстоятельствах, *только* мною как данным индивидом»⁴. Ценность индивидуальной сущности, как любая ценность, может быть определена объективно.

¹Ebd., S. 381.

²См. пятую главу.

³Ebd., S. 495, спор с Зиммелем см. на С. 494–499. С «Индивидуальным законом» Зиммеля Шелер был знаком по публикации в журнале: Logos. 1913. Nr. 4. S. 117–160.

⁴Ebd., S. 444.

К объективно определенным ценностям относятся, в первую очередь, личные ценности, а также ценность моей личности. Шелер предложил парадоксальную, на первый взгляд, формулу: существует «очевидное понимание того, „что-есть-благо-само-по-себе“, но это „благо-само-по-себе“ существует *в моем понимании*¹». Эта формула была бы на самом деле парадоксальной, если бы Шелер стремился непротиворечивым образом объединить «само-по-себе» (An-sich), выражающее независимость ценностей от личного переживания, и их соотносительность с личностью. Однако он имеет в виду не это, а переживание «призвания», «миссии» и «избранности». Речь идет о том, что личность, познавшая объективные ценности, может воспринимать это познание как призыв действовать в духе этих ценностей. Шелер не видит противоречия между верой в «благое-само-по-себе» и индивидуализацией ценностного опыта. Наоборот, эта вера является логически необходимым условием для формирования представления о благе у меня как у отдельной личности и отсутствия необходимости скрывать это личное представление за максимумом обязательности для всех. Шелер в объяснении этого вопроса и в своем стремлении отмежеваться от Зиммеля неоднократно использует понятия из области религии, поскольку в этой, насыщенной опытом и мудростью традиции ему проще выразить свои мысли. Индивидуальная ценностная сущность в такой манере выражения становится личным «спасением»; любовь бога направлена на меня как на отдельную личность и освобождает меня для стремления к тому образу, который я имею в представлении бога, — «под *целезадающим* влиянием этого ценностного идеала отдельной личности, где зафиксировано то единственное место, которое эта отдельная личность занимает в царстве существующего самого по себе блага»².

Итак, индивидуализация ценностного опыта в понимании Шелера вполне совместима с ценностным объективизмом его теории. Но что Шелер говорит о возникновении и передаче ценностей? Уже из его объемной статьи о ресентименте становится понятно, что, критикуя Ницше, Шелер ищет свой ответ на вопрос о возникновении ценностей. Если бы он считал этот вопрос бессмысленным, то он бы, не вдаваясь в детали, отбросил тезис Ницше о возникновении

¹ Ebd., S. 495.

² Ebd., S. 496, примечание 1.

системы ценностей из ressentiment. Вместо этого Шелер оспаривает его истинность исключительно в отношении возникновения христианства, но при этом утверждает, что буржуазная трудовая и профессиональная этика сформировалась в результате переоценки, собственно, христианских ценностей под влиянием ressentiment¹. Однако на более общем уровне у нас пока есть только одна зацепка – формула «приглашения последовать примеру», которую Шелер противопоставляет ошибочному пониманию идеи любви как обязательства. В «Формализме в этике» Шелер развивает эту идею тогда, когда речь заходит о роли «образца»². Здесь Шелер тоже сначала отмежевывается от Канта, для которого образец мог лишь служить наглядным примером нравственного закона, но, разумеется, не мог его заменить, что совершенно логично для этики долженствования. В отличие от нее, в этике ценностей образцу отводится гораздо более важная роль. Отношение к образцу – это отношение к индивидуализированной «ценностной сущности» другой личности. Это отношение в трех аспектах отличается от долженствования. Во-первых, оно ориентировано не на поведение, а на бытие. Шелер проводит четкое различие между «подражанием» и «следованием примеру». Образцу не подражают конкретными действиями: образец лишь мотивирует человека по собственному разумению ориентироваться на воплощенные в нем ценности. Во-вторых, отношение к образцу основано на любви, и всякое долженствование следует из этого почтительного отношения. Описывая его, Шелер говорит о «притяжении» и «приманке» и отличает его как от переживания обязательства, так и от сознательной постановки цели

¹ В данной книге мы не можем более подробно изложить и обсудить этот тезис, который сегодня звучит очень необычно в силу господства в социологии веберовского тезиса о протестантизме. Ср. об этом: Lichtblau Klaus. Kulturkrise und Soziologie um die Jahrhundertwende. Zur Genese der Kultursociologie in Deutschland. Frankfurt am Main, 1996. S. 158 и далее. В работах на совершенно другие темы Шелер тоже возвращается к тезису о ressentimentе: Scheler Max. Die Ursachen des Deutschen Hasses // Politisch-Pädagogische Schriften. Werke. Bd. 4. Bern, 1982. S. 283–372.

² Scheler Max. Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus. Werke, Bd. 2. Bern, 1954. S. 573 и далее. Дальнейшие разработки можно найти в неопубликованной при жизни рукописи «Образцы и вожди»: Scheler Max. Vorbilder und Führer // Scheler M. Schriften aus dem Nachlaß. Bd. I. Werke. Band 10. S. 255–344.

или простого внушения. «Образцы, которые есть у человека, притягивают его к себе. Человек *не движется активно* в их направлении. Образец начинает определять цели, но к нему не стремятся и, тем более, не ставят перед собой в виде цели. Однако это притяжение также не является слепым принуждением, вроде необъяснимой „силы убеждения“, исходящей от человека. Скорее, это притяжение несет в себе подтверждающее его осознание долженствования и правоты»¹. В отношении образца, как его понимает Шелер, существует возможность «добровольно посвятить себя его личному ценностному содержанию, доступному для самостоятельного понимания»², и этой возможностью следует воспользоваться. Наконец, в-третьих, Шелер подчеркивает первичность личных образцов по сравнению с нормами и утверждает, что не только с точки зрения возникновения, но и с точки зрения структуры всякое уважение к норме, в конечном счете, берет свое начало в уважении к конкретным личностям, которое, в свою очередь, основано на любви к ним. Образец в принципе является «*главным* двигателем любых изменений в мире морали»³. При этом Шелер признает, что место образца может занять «негативный пример», т. е. этические ориентации могут формироваться и вследствие неприятия личности, воплощающей в себе некие ценности. Идея образца, служащая Шелеру лишь отправной точкой для пространных рассуждений о типологии ценностной личности и социологически обоснованной систематизации ее проявлений, характерных для тех или иных социальных единиц, так же, как и концепция индивидуализации ценностного опыта не выбивается из общей картины ценностного объективизма. У Шелера нет сомнений в том, что акту принятия за образец предшествует акт эмоционального познания ценности (например, любви), но ни в коем случае не ценностное суждение! Шелер неоднократно говорит о «творческой любви»⁴, но в рамках ценностного объективизма говорить о творчестве можно только в значении обнаружения, открытия, но не творения в собственном смысле слова. Любви как раз и отводится роль

¹ Scheler Max. Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus. Werke, Bd. 2. Bern, 1954. S. 580 и далее.

² Ebd., S. 581.

³ Ebd., S. 576.

⁴ Ebd., S. 275.

первооткрывателя. «Ценности нельзя создать или уничтожить. Они существуют независимо от того, как организованы определенные духовные сущности»¹. В этом смысле творческая роль любви касается «не в целом ценностей, что существуют сами по себе, а того круга и той совокупности ценностей, которые чувствует и которым отдает предпочтение то или иное существо»². Полемизируя с Кантом и Ницше и отвергая как трансцендентальный, так и эмпирический субъективизм, Шелер выдвигает тезис о том, что «личность является лишь конечным *носителем* ценностей, но ни в коей мере не ее *создателем*»³. Как бы ни была этика Шелера сосредоточена на человеческой личности, он не ставит под сомнение объективное существование мира ценностей.

Однако напряженность между двумя полюсами этической мысли Шелера усиливается, когда он ставит вопрос о том, как следует воспринимать людей, воплощающих в себе ценности и служащих самыми убедительными примерами для подражания: тоже всего лишь как носителей или все же как создателей ценностей?⁴ Этот вопрос особенно сложно обойти тогда, когда речь заходит об основателях религий, поскольку, по Шелеру, воплощенная в них святость должна мыслиться не как «своеобразное сосредоточение всего доброго, истинного и прекрасного»⁵, а как феномен *sui generis*. Если бы Шелер, желая оставаться верным своему ценностному объективизму, рассматривал Иисуса Христа как простое воплощение предсуществующих ценностей, то он приблизился бы к позиции Канта больше, чем ему хотелось бы, и неизбежно отдалился бы от ключевого мотива своей философии, проникнутой идеей любви. Шелер вместо этого вводит понятие «изначально святого», имея в виду святого, который не просто следует личности другого святого, а создает идеалы, которых

¹ Ebd.

² Ebd.

³ Ebd., S. 519 и далее.

⁴ В этом абзаце я отчасти следую аргументации Мусы: Moosa Imtiaz. Are Values Independent Entities? Scheler's Discussion of the Relation between Values and Persons // Journal of the British Society for Phenomenology. 1993. Nr. 24. P. 265–275. Сам Муса опирается главным образом на работу «Образцы и вожди»: Scheler Max. Vorbilder und Führer // Scheler M. Schriften aus dem Nachlaß. Bd. I. Werke. Band 10. S. 255–344.

⁵ Scheler Max. Probleme der Religion. Zur religiösen Erneuerung // Scheler M. Vom Ewigen im Menschen. Werke. Bd. 5. Bern, 1954. S. 311.

придерживается он сам и его последователи¹. Наиболее четко эта мысль выражена в словах Иисуса: «Я есмь путь и истина и жизнь». Здесь важен не смысл самого предложения, а воплощение предписанного пути в личности. «Выше личности изначально святого нет общезначимого мерила, нет нормы, в сравнении с которой можно было бы оценить ее желания, действия и поведение и определить ее собственную ценность»². В этом как раз и заключается «харизматический» характер изначально святого³. В качестве примеров изначально святых Шелер, наряду с Иисусом Христом, называет также Будду, Мухаммеда, Конфуция и Лао-Цзы. По отношению к ним его тезис о способности к созданию ценностей, безусловно, убедителен, однако он не согласуется с допущением о существовании вечного мира ценностей. Таким образом, феноменологический анализ Шелера, где он выходит за пределы этики в своем стремлении учесть феномен святости, вносит противоречие в его теоретическую конструкцию. Если изначально святые могут создавать ценности, то это означает, что мир ценностей не существует до них и независимо от них. Шелер мог бы легко избежать подобного вывода, если бы он, в духе догматичной религиозности, наделил чертами изначально святого только одного основателя религии, допуская, что только через него человечеству открылся вечный и неизменный порядок ценностей. Но Шелер этого не делает. Употребление понятия харизмы в широком смысле, в каком его использует Макс Вебер, еще больше обнажило бы противоречие между концепцией харизмы и ценностным объективизмом. Ведь феномен следования за конкретной личностью обнаруживается и там, где Шелер, вне всякого сомнения, никогда не стал бы говорить о воплощении ценностей. Именно харизматические черты, встречающиеся в тоталитарных движениях XX века, не позволяют нам сегодня реконструировать шелеровскую мысль об образце и подражании так, как она этого заслуживает. Сам Шелер в последние годы жизни пусть не совсем уверенно и последовательно, но все же

¹ Scheler Max. Vorbilder und Führer // Scheler M. Schriften aus dem Nachlaß. Bd. I. Werke. Band 10. S. 278 и далее.

² Ebd., S. 280.

³ Сам Шелер тоже говорит о «харизматическом» характере, используя понятие, ставшее знаменитым в первую очередь благодаря веберовской социологии религии и господства. О возможностях и границах веберовской концепции харизмы см.: Йоас Х. Креативность действия / Пер. с нем. Тимофеевой К. Г. СПб, 2005. С. 53 и далее.

отходит от ценностного объективизма, за который он так ратовал вначале. Впрочем, он не отказывается от него полностью и не отрекается от своих прежних принципов, но признает за каждым человеком (а не только за основателями религий) «творческую» способность и в том числе способность создавать ценности. Он отрицает идею некоего предначертания, предшествовавшего созданию мира. А поскольку такого предначертания нет, «наше участие в совершении этих актов не ограничивается простым нахождением или обнаружением того, что было и есть независимо от нас, а состоит в подлинном участии в созидании, творении сущностей, идей, ценностей и целей, принадлежащих вечному логосу, вечной любви и вечной воле, но рожденных из центра и *истока* самих вещей»¹. Так он формулирует эту мысль в своей поздней антропологии, которая является частью его новой, оставшейся незавершенной метафизики.

К чему же мы пришли после стольких блужданий по запутанным коридорам шелеровской аргументации? Во-первых, необходимо отметить, что Шелер предпринял, пожалуй, самую продуманную и основательную попытку в эпоху постметафизики разработать этику ценностей на основании феноменологии чувств. Однако он действовал настолько решительно, что в двояком смысле «проскочил» мимо цели и тем самым обременил себя проблемами, которых надо постараться избежать в очередной попытке сломить господство «императивистской этики». С одной стороны, Шелер, по-видимому, с самого начала переоценивал ту фактическую область, на которую распространялись выводы его феноменологического анализа интенциональных эмоциональных актов. Разумеется, ему удалось убедительно показать, что опыт переживания ценностной нагруженности действительно может быть очень разнообразным, и при этом он явно отличается от опыта долженствования. Однако это убедительное эмпирическое доказательство Шелер переносит в область онтологии, трактуя достоверный опыт ценностной нагруженности как свидетельство не зависящего от опыта предсуществования ценностей². Именно в сфере религиозного опыта становится очевидно, насколько Шелер переоценивает этот свой аргумент, который в результате звучит как догматический

¹ Scheler Max. Die Stellung des Menschen im Kosmos // Scheler M. Späte Schriften. Werke. Bd. 9. Bern, 1976. S. 40.

² Moosa Imtiaz. A critical examination of Scheler's justification of the existence of values // The Journal of Value Inquiry. 1991. Nr. 25. P. 23–41.

постулат. Так, Шелер из факта существования религии делает вывод о существовании бога, а мир, в котором есть религия, но нет бога, называет «абсолютно иррациональным»¹. Впрочем, и Дюркгейм с той же самонадеянностью объявил о том, что социология развеяла тайну всех религий, а Фейербах, Маркс, Ницше и Фрейд тоже имели свой окончательный ответ на этот вопрос. В отличие от них, Уильям Джеймс был более осторожен: он внимательно зондировал предмет исследования и всегда был открыт для диалога. Шелер совершенно неправильно понимал его феноменологию религиозного опыта, в которой хотя и утверждается наличие интенционального объекта, однако его характер в конечном счете остается неопределенным. Шелер видел в ней всего лишь эмпирическую психологию религии, не имеющую принципиального значения даже для самой религиозной сферы². Он не мог понять, что для Джеймса даже в рассмотрении таких тем, как спасение души и искупление, основным мотивом остается скромная прагматистская ориентация не на провозглашение достоверного знания о пути спасения, а на заинтересованный и открытый поиск такого пути³. Таким образом, шелеровскую идею интенциональности эмоциональных актов можно было бы сохранить, не нагружая ее мнимой достоверностью познания ценностей. Должны существовать другие возможности выразить наш опыт переживания ценностей и их требований к нам, нежели шелеровское утверждение о ценностях как о «реальных объектах»⁴.

С другой стороны, Шелер промахивается мимо цели еще и потому, что целиком подчиняет должностное отношение ценностям. Насколько

¹ Scheler Max. Probleme der Religion. Zur religiösen Erneuerung // Scheler M. Vom Ewigen im Menschen. Werke. Bd. 5. Bern, 1954. S. 256; ср. также: Pfeiderer Georg. Theologie als Wirklichkeitswissenschaft. Studien zum Religionsbegriff bei Georg Wobbermin, Rudolf Otto, Heinrich Scholz und Max Scheler. Tübingen, 1992. S. 220 и далее. В другом месте Шелер даже позволил себе прибегнуть к «социологическому» доказательству, подтверждая существование бога опытом социальной общности. Ср.: Scheler Max. Die christliche Liebesidee und die gegenwärtige Welt // Scheler M. Vom Ewigen im Menschen. Bern, 1954. Werke. Bd. 5. S. 355–401, здесь 374.

² Ebd., S. 286 и далее и S. 304 и далее.

³ Stickers Kenneth. Introduction // Scheler M. Problems of a Sociology of Knowledge. London, 1980.

⁴ Scheler Max. Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus. Werke, Bd. 2. Bern, 1954. S. 42.

грандиозной является его попытка выявить ценностное измерение и противопоставить его сведению этики к долженствованию, а религиозной этики — к послушанию богу¹, настолько же односторонней является и эта аргументация, когда долженствование ставится в полную зависимость от ценностей. Шелер не просто отвергает тезис о том, что ценностные суждения восходят к суждениям долженствования, но и выдвигает антитезис, «что когда речь идет о долженствовании, прежде всегда необходимо понять ценность [...], понять, что в основе всякого долженствования лежит ценность»². Однако тем самым скрывается и игнорируется то напряжение, которое существует между «ценностью» и «долженствованием» и которое Джеймс рассматривал как противостояние религии и морали, а Дюркгейм относил к сфере морали. Если Ницше в значительной мере сохраняет кантовский дуализм долга и склонности, хотя и меняет их оценку на прямо противоположную, если Зиммель, находясь под влиянием Канта и Ницше, несмотря на все старания освободиться от этого влияния, все же остается в рамках этики долженствования, то Шелер считает любую уступку в направлении признания независимого происхождения долженствования возвратом к той самой этике, против которой он ведет борьбу. Поэтому у него конфликт двух этических принципов, отраженный в концепциях Джеймса и Дюркгейма, так же незаметен, как в работах Ницше и Зиммеля.

Развивая эту мысль, можно сказать, что эти неоправданные расширения шелеровского аргумента — онтологизация ценностного опыта и абсолютное подчинение ему опыта долженствования — связаны между собой. Именно потому, что Шелер в своей этике делает ставку исключительно на ценности и, в отличие от Канта и его последователей, не признает за долженствованием собственного измерения объективизации и универсализации, избежать вывода об абсолютной случайности (контингентности) ценностей он может, только обеспечив им поддержку в виде объективно существующего мира ценностей. С этим согласуется также то, что Шелер, главным образом в своих поздних работах, интерпретирует религию как «стремление

¹ Основоположителем этой тенденции он считает в первую очередь Шопенгауэра. См. Scheler Max. *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus*. Werke, Bd. 2. Bern, 1954. S. 226.

² Ebd., S. 200.

к укрытию»¹, т. е. стремление человека к самосохранению ввиду неизбежного опыта контингентности. Однако в своей собственной философии ценностей Шелер, прибегая к ораторским приемам и отвергая альтернативные подходы, пытается снова заставить замолчать модерный опыт контингентности вместо того, чтобы смело и открыто, как Уильям Джеймс, изучить возможности приверженности ценностям в современных условиях. При этом может возникнуть впечатление, что единственной альтернативой «вечной борьбе» является вера в «вечный иерархический порядок ценностей»². Но ни тот, ни другой вариант неприемлем. Зато путь, впервые указанный Уильямом Джеймсом, дал свои результаты (опять-таки по ту сторону Атлантики), позволившие избежать этой неудачной альтернативы.

¹ Scheler Max. Die Stellung des Menschen im Kosmos // Scheler M. Späte Schriften. Werke. Bd. 9. Bern, 1976. S. 69.

² Так завершает свое поучительное сравнение Макса Вебера и Макса Шелера Клаус Лихтблай (Lichtblau Klaus. Kulturkrise und Soziologie um die Jahrhundertwende. Zur Genese der Kulturosoziologie in Deutschland. Frankfurt am Main, 1996. S. 492). Впрочем, сам он не свободен от чар философии Ницше, которую он замечательно реконструирует, не поднимая вопрос о принципиальных альтернативах. Также стоит упомянуть о том, что Карл Шмитт в своей полемике с Шелером, вызванной ссылками на шелеровскую «материальную этику ценностей» в юриспруденции, равно удаленной как от правового позитивизма, так и от концепции естественного права, абсолютно неверно понимает его основной посыл. Шмитту импонирует идея Макса Вебера о том, что индивид «устанавливает ценности в условиях полной свободы чисто субъективных решений». Шелер же (как, впрочем, и Джеймс) в своих исследованиях доказал, что ценности захватывают человека и не могут быть произвольно установлены им самим. В свою очередь, Шмитт может трактовать шелеровскую материальную этику ценностей только в ницшеанском духе — как скрытое желание господства. «Кто говорит о ценности, хочет добиться признания ее значимости. Кто настаивает на ее значимости, должен сделать ее таковой. Кто утверждает, что ценности значимы, хотя никто не делает их таковыми, хочет обмануть». Поразительно, как мало католик Шмитт понимает в религиозном опыте в целом и в философии католика Шелера в частности. Ср.: Schmitt Carl. Die Tyrannei der Werte // Säkularisierung und Utopie. Ebracher Studien. Ernst Forsthoff zum 65. Geburtstag. Stuttgart, 1967. S. 37–62 (цитаты на стр. 54 и 55).



7. Потрясение через интерсубъективность (Джон Дьюи)

Ни одному мыслителю не удавалось так последовательно и оригинально избегать резкого противопоставления ценностного объективизма и реализма, как Джону Дьюи. В своих работах он продолжил разрабатывать мотивы, впервые сформулированные Джеймсом. Нам необходимо выяснить, открывает ли его подход новую перспективу, позволяющую объединить рассмотренные выше направления аргументации.

Непосредственно к вопросу о ценностях, их роли в действии и их возникновении Джон Дьюи обратился довольно поздно. Конечно, ретроспективный анализ его творчества показывает, что сквозь все его ранние произведения красной нитью проходят идеи, подробно разработанные им позднее. Однако более четкие контуры его ответ на наш главный вопрос приобретает лишь в работах тридцатых годов XX века. В отношении этого мыслителя для нас опять-таки наиболее важен его труд, посвященный теме религии. В 1934 году Джон Дьюи, помимо своей эстетической теории, опубликовал книгу под названием «Общая вера», где кратко, но содержательно изложил свою теорию религии. Даже работы по этике и теории ценностей, вопреки ожиданиям, имеют меньшее значение для интересующего нас вопроса, чем эта теория религии. Мы будем обращаться к другим работам из огромного, охватывающего все области философии наследия Дьюи лишь для того, чтобы лучше понять его порой слишком краткую аргументацию¹.

¹Dewey John. A Common Faith. New Haven, Conn, 1934. О теории ценностей: Dewey John. Theory of Valuation // International Encyclopedia of Unified Science. Chicago, 1939. Vol. II. Nr. 4. Об этике: Dewey John, Tufts James. Ethics. New York, 1908, 1932. В последние годы резко возросло качество и количество литературы, посвященной Джону Дьюи. Непревзойденным по изложению его биографии и творчества, по-видимому, надолго останется труд Роберта Вестбрука: Westbrook Robert. John Dewey and American Democracy. Ithaca, N.Y., 1991. Ср. также: Ryan Alan. John Dewey and the High Tide of American Liberalism.

У многих по разным причинам может сложиться впечатление, что от Джона Дьюи вряд ли можно ожидать значительного вклада в ответ на вопрос о возникновении ценностей. Такая ситуация сохраняется даже после того, как были устранены наиболее грубые клише в отношении прагматизма, главным представителем которого после смерти Джеймса был Дьюи. Конечно, тот, кто не ждет от прагматизма ничего другого, кроме как решимости рассматривать все явления природы и человеческого духа с обыденно-практической точки зрения, будет удивлен, узнав, что вообще существует прагматистская теория искусства или религии. И недоумение некоторых современников¹ как раз свидетельствует о том, что подобные грубые клише к тому времени распространились не только в Европе, но и в США. И хотя такая реакция не имеет под собой никаких оснований ни в отношении Джеймса, ни в отношении Дьюи (и прочих прагматистов)², Дьюи все же дает повод для подозрений в редуccionистской позиции по вопросам теории ценностей. В его сочинениях действительно прослеживается резкое неприятие концепций “ultimates and finalities”³ – предельных ценностей, абсолютной значимости и сущностных качеств. Дьюи не просто говорит об этом неприятии как бы между прочим, а заявляет о нем со всей определенностью и делает его частью своей теоретической программы. В этой связи действительно может показаться странным то, что мы ожидаем ответа на вопрос о возникновении не подвергаемых сомнению ценностей от мыслителя, который как раз был занят тем, что искал возможность поставить эти ценности под сомнение. Для разрешения этого мнимого парадокса следует

New York, 1995. О вопросах, поднимаемых в данной главе, см. прежде всего: (о теории религии) Rockefeller Steven. John Dewey. Religious Faith and Democratic Humanism. New York, 1991; (о теории ценностей) Gouinlock James. John Dewey's Philosophy of Value. New York, 1972; (об этике) Welchman Jennifer. Dewey's Ethical Thought. Ithaca, N.Y., 1995; Honneth Axel. Zwischen Prozeduralismus und Teleologie. Ein ungelöster Konflikt in der Moraltheorie von John Dewey // Joas H. (Hg.) John Dewey – Philosophie der Demokratie. Frankfurt am Main, 1998; (об эстетике) Alexander Thomas. John Dewey's Theory of Art, Experience and Nature. The Horizons of Feeling. Albany, N.Y., 1987.

¹ См. об этом: Bernstein Richard. John Dewey. New York, 1967. P. 147 и далее.

² Ср. соответствующие рассуждения в третьей главе данной книги, а также: Joas Hans. Pragmatismus und Gesellschaftstheorie. Frankfurt am Main, 1992.

³ Например, в его ответе критикам: Dewey John. Experience, Knowledge, and Value: A Rejoinder // Schilpp P. A. (Ed.) The Philosophy of John Dewey. Chicago, 1939. P. 517–608, здесь стр. 594.

прежде всего рассмотреть вопрос о том, как Дьюи понимал ценности и их роль в человеческих действиях.

Мы бы, безусловно, исказили концепцию Дьюи, если бы его неприятие онтологизации ценностей и их локализации в особой сфере предсуществования трактовали как готовность признать чисто субъективный характер ценностей. Работа Дьюи, посвященная теории ценностей, начинается как раз с опровержения подобного понимания ценностей в значении выражения чувств. Сами понятия «выражение» и «чувство» вызывают у Дьюи подозрение в дуалистической манере мышления, где чувство (внутренний мир) противопоставляется разуму (внешнему проявлению). Феноменальный мир не может быть адекватно отражен в подобном дуалистическом мышлении. Простейший случай предполагаемого проявления чувства, как, например, улыбка или крик младенца, по мнению Дьюи, есть не что иное, как такое обусловленное организмическими потребностями поведение, которое воспринимается окружающими как знак или симптом и, соответственно, вызывает у них определенную реакцию. Эта, поначалу сугубо каузальная взаимосвязь, по мере созревания ребенка, становится интенциональной. В результате крик перестает быть частью организмического процесса и становится средством уведомления. При этом, разумеется, нельзя утверждать, что в ходе этой чрезвычайно важной трансформации из организмических состояний рождается таинственный внутренний мир сугубо индивидуальных чувств. Эти чувства все равно укоренены в межличностном взаимодействии. И когда речь заходит об объяснении ценностей через чисто субъективное экспрессивное поведение, то более точный анализ понятий «чувство» и «выражение» неизбежно приводит к пониманию того, что они неотделимы от социальных отношений между организмами и — в значении знаков — в принципе могут принимать характер закона¹. Дьюи полагает, что при помощи этих кратко описанных выше антропологических аргументов он сумел преодолеть субъективизм и вытекающий из него релятивизм в теории ценностей.

Дьюи не только не считает выбор между субъективизмом и объективизмом в теории ценностей неразрешимой дилеммой, но даже видит в двух этих, казалось бы, противоположных способах мышления тайных сообщников. Допущение о том, что ценности существуют

¹Dewey John. Theory of Valuation // International Encyclopedia of Unified Science. Chicago, 1939. Vol. II. Nr. 4. P. 6 и далее.

независимо от человеческих действий, и допущение о том, что они являются лишь выражением произвольного, зависящего от обстоятельств настроения, по мнению Дьюи, объединяет то, что и там, и там игнорируется эмпирически наблюдаемая роль ценностей в действии.

Критика субъективизма в теории ценностей интересует Дьюи явно меньше, чем критика противоположного, объективистского полюса. К нему Дьюи обращается снова и снова. В полемике с ним более или менее явно раскрывается также религиозная биография самого Дьюи. Дьюи уже в молодости начал протестовать против пуританской религиозности своей семьи, которая, как ему казалось, заставляла человека четко отделять идеальное от реального. И приверженность политическому реформизму, и раннее увлечение философией Гегеля объясняются тем, что Дьюи с самого начала искал пути преодоления этого раскола. В ранних работах, написанных еще под сильным влиянием христианства, Дьюи уже выражает недовольство той сентиментальной религиозностью, которая на словах превозносит идеалы, но на практике ничего не делает. Дьюи настаивает на «практическом идеализме». Позиция, предлагающая во всем полагаться на бога, представляется ему неоправданным, парализующим волю оптимизмом, а не вселяющей силу верой. В вере в загробную жизнь Дьюи видит скорее бегство от повседневной реальности, чем ее интенсификацию.

От философии Гегеля Дьюи ожидает исторического посредничества между разумом и реальностью и преодоления всех форм злостного дуализма пуританской культуры¹. И хотя Дьюи с самого начала был больше ориентирован на историческую открытость и контингентность, чем Гегель, демонстрируя в этом большее сходство с младогегельянцами, чем с их учителем, все же ориентация на Гегеля на какое-то время стала для него интеллектуальной сублимацией его религиозных воззрений. Когда Дьюи (около 1894 года) отходит от Гегеля и основное внимание начинает уделять человеческой практике в повседневной жизни, не остается ни одной формы религиозности, которая в интеллектуальном плане внушала бы ему уважение. С этого момента Дьюи рассматривает идеализм и религиозность как

¹Выразительным свидетельством описанного здесь развития являются работы Дьюи: Dewey John. *Christianity and Democracy* (1893) // *Early Works*. Bd. 4. Carbondale, Ill, 1971. P. 3–10 и автобиографический очерк 1930 года: Dewey John. *From Absolutism to Experimentalism* // *Later Works*. Bd. 5. Carbondale, Ill., 1971. P. 147–160.

две версии субстанциализации идеального, отстаивать которые он уже не считает нужным. Он с издевкой определяет идеализм как группу философских ориентаций, пытающихся «тем или иным – космологическим, онтологическим или эпистемологическим – способом доказать, что реальное и идеальное суть одно и то же, и одновременно вводят дополнительные определения, объясняющие, почему, в конечном итоге, это две разные вещи»¹. Только в этом контексте становится понятным сопротивление Дьюи концепции «сущностных», «внутренних» или «непосредственных» ценностей. Во всех этих концепциях Дьюи видит тенденцию к отделению ценностей от цепочек «цель – средство», определяющих человеческое действие, к противопоставлению их средствам и, соответственно, к обесцениванию последних. Однако тот, кто считает, что конкретные цели можно обосновать без учета доступных средств, или полагает, что ценность не может соответствовать ни одной конкретной цели, которую человек ставит перед собой, противоречит реальному повседневному опыту и применяемым в обычной жизни идеям человеческой зрелости и личной мудрости. Игнорирование проблемы средств и реалистичных конкретных целей Дьюи воспринимает не как возвышающуюся над жизнью этику убеждения (*Gesinnungsethik*), а как свидетельство недостаточности сильной приверженности ценностям, несмотря на патетические заверения в обратном.

Разумеется, компромиссная формула, согласно которой к возникновению ценностей приводит взаимодействие субъектов с объективно данным миром, не решает противоречие между ценностным субъективизмом и ценностным объективизмом – во всяком случае, если субъективность и объективность мыслятся как предустановленные данности. И здесь основная идея Дьюи заключается в том, что это необязательно так. Дьюи исходит из взаимодействия, в ходе которого субъективность и объективность конституируют сами себя, и одновременно с этим возникают оценки, являющиеся частью этого процесса. Итак, изучив то, как Дьюи трактует «выражение» в контексте критики субъективизма и «целеориентированное действие» в контексте критики объективизма, мы получили первое, общее представление о том, в каком направлении поведет нас аргументация Дьюи. С его точки зрения, апории теории ценностей могут быть разрешены

¹ Dewey John. *The Quest for Certainty*. New York, 1980. P. 24.

только тогда, когда в основе понимания ценностей будет лежать адекватное понимание человеческих действий.

Из работы Дьюи по теории ценностей можно вычлени́ть следующий алгоритм. Чтобы понять, что такое ценности, мы должны начать с изучения организмического поведения. Уже в нем содержатся предпочтения и нерелексируемые соответствия между структурой потребностей организма и свойствами окружающей ситуации, в которой он находится. Естественное состояние человека не является состоянием апатии. Предпочтения не возникают из ситуации выбора. Скорее, необходимость выбора возникает тогда, когда различные предпочтения сталкиваются друг с другом или с условиями ситуации. Когда это происходит, человеку приходится осмысливать свои предпочтения и шансы их реализации. Эта осмысленность касается не только внешних условий реализации потребностей, направляющих действие, но и пронизывает сами эти потребности изнутри. Поэтому для Дьюи организмические импульсы являются необходимым, но не достаточным условием для возникновения направляющих действие желаний. «Естественные импульсы, безусловно, являются необходимым условием существования желаний и интересов. Однако последние включают в себя также превосходящие последствия наряду с представлениями в форме обозначений тех мер (включая расход энергии), что необходимы для реализации целей»¹. Таким образом, Дьюи не считает, что размышления о том, насколько реально исполнение желаний в определенных условиях и при ограниченных средствах, никак не влияют на сами желания: желания могут меняться под воздействием подобных размышлений. Дьюи называет ценностями только то, что носит подобный осознанный характер (в отличие, например, от витальных импульсов, лежащих в их основе). Поэтому когда Дьюи говорит о том, что ценности присутствуют только в том случае, когда появляются проблемы действия, он не имеет в виду, что мы в своих действиях не руководствуемся ориентациями, выходящими за рамки конкретной ситуации, или не в состоянии перенять генерализованные ориентации от других. Дьюи решительно отвергает такую трактовку своих идей². Просто

¹Dewey John. Theory of Valuation // International Encyclopedia of Unified Science. Chicago, 1939. Vol. II. Nr. 4. P. 18.

²Ebd., P. 44: «Генерализованные представления о целях и ценностях, безусловно, существуют. Они существуют не только в виде проявлений при-

в подобных генерализациях Дьюи видит не независимость от ситуаций действия, а лишь абстракцию из множества определенных ситуаций. Только тогда, когда возникает проблема, человеку приходится осознанно решать, какой именно из тех ориентаций, которым он прежде следовал неосознанно, он отдаст предпочтение, как можно следовать этим ориентациям, если этому мешают обстоятельства, и как можно интерпретировать и видоизменять сами желания¹. Желания могут меняться под воздействием понимания, поскольку в них присутствует «умозрительный компонент» (Дьюи), идеальное смысловое содержания. Желания могут даже стать предметом совместных размышлений. По мнению Дьюи, подобный подход нельзя обвинить в рационалистической переоценке разумной составляющей или недооценке инстинктивной составляющей наших потребностей. Каждый человек, способный извлечь уроки из собственного опыта, постоянно соотносит свои желания со средствами и последствиями своих действий, которые он в состоянии предвидеть. Игнорировать этот факт — значит признавать, что типичными субъектами человеческого действия являются избалованные дети и безответственные взрослые². Всем остальным знакомо то различие, которое Дьюи в этой связи вводит в свою аргументацию и которое играет ключевую роль в его теории ценностей. Речь идет о различии между тем, что просто фактически «желается» (“desired”), и тем, что действующий субъект признает «желательным» (“desirable”) после критического осмысления своего положения³. Действующие субъекты, благодаря своей способности

вычки или некритично воспринятых и, возможно, необоснованных идей, но также возникают в каждом субъекте в виде обоснованных общих идей. Схожие ситуации возникают снова и снова; желания и интересы переносятся с одной ситуации на другую и приобретают все более завершенную форму. В итоге возникает некий набор общих целей, а вошедшие в них ценности становятся „абстрактными“ не в том смысле, что они не связаны напрямую ни с каким конкретным случаем, а в смысле независимости от всех эмпирически существующих случаев».

¹ Дьюи различает активное желание (“desire”) и пассивное желание (“wish”) (ibid., P. 15) в зависимости от того, присутствует ли в нем усилие (“effort”). «Витальные импульсы» не относятся ни к тем, ни к другим, а являются органической основой для обоих видов желания.

² Ibid., P. 31.

³ Ibid., P. 31 и далее. Это различие Дьюи вводит еще раньше, по всей видимости, впервые в «Поисках достоверности» (Dewey John. The Quest for Certainty // Later Works. Bd. 5. Carbondale, Ill, 1971. P. 207), однако идейные истоки этого различия прослеживаются и в более ранних работах.

учиться на собственном опыте, неизбежно приходят к рефлексивной оценке своих желаний и потребностей, но при этом в сфере человеческих действий нет прямого противопоставления бытия и должностования. Было бы ошибкой считать, что желания или действия впервые оценивает ученый или философ: сами действующие субъекты неизбежно оценивают и пересматривают свои желания и действия. И поскольку действующие субъекты не могут действовать, не задумываясь о своих действиях и не оценивая их, оценки и ценности нельзя рассматривать как нечто такое, что существует независимо от этих актов внутренней рефлексии. «„Желательное“, т. е. объект, который *следует* желать (ценить), не исходит из некоего априорного царства и не спускается в виде требования с нравственного Синая. Его появление связано с тем, что прошлый опыт показал, что поспешные действия в соответствии с необдуманно желанными ведут к неудаче или даже к катастрофе. „Желательное“, отличающееся от фактически „желаемого“, не обозначает нечто общее или априорное. В этом различии подчеркивается различие между реализацией необдуманных импульсов и их последствиями, с одной стороны, и теми желаниями и интересами, которые формируются в результате изучения условий и последствий [...] Различие между „быть“ в значении объекта случайно возникшего желания и „следует быть“ в значении желания, сформированного с учетом актуальных условий, — это различие, которое в любом случае обязательно возникает по мере того, как человеческие существа достигают зрелости и отдаляются от детской установки на „потворство“ любым мимолетным желаниям»¹.

Рассуждая таким образом, Дьюи не стремится нивелировать различие между сущим и должным, но при этом, в обычной для прагматизма манере, выступает против любых дуалистических тенденций и делает акцент на непрерывности, существующей в различаемом. Подобно тому, как оценивание возникает из осмысления дорефлексивных импульсов в условиях необходимости так или иначе действовать, исправленные оценки возникают из осмысления осмысления — но опять-таки не в виде двух различных уровней, а как непрерывное продолжение осмысления, как учет более широкого контекста последствий действия и других потребностей, которые также необходимо учитывать. Одним из важнейших достижений Дьюи в этой связи является

¹ Ebd., P. 32.

доказательство несостоятельности оторванной от ситуации концепции цели и замена ее концепцией непосредственных целей ввиду конкретной ситуации (понятие “ends-in-view”)¹. Любая фиксация целей вне всякого ситуативного контекста, по мнению Дьюи, искажает не только теоретическое понимание действия, но и само действие. Она ведет к игнорированию побочных последствий, используемых средств и нереализованных воздействий². В прагматизме Дьюи всем ценностям и всем целям дается шанс стать предметом осмысления и дискуссии как среди самих действующих субъектов, так и среди ученых.

До сих пор наше рассмотрение теории ценностей Дьюи служило исправлению того неверного представления о прагматизме, согласно которому в его идейном контексте возможна лишь редукция ценностей к фактам или субъективным ощущениям. Однако и сами по себе эти исправления могут вызвать подозрение в излишней рационалистичности прагматизма Дьюи в силу того, что он слишком многого ждет от рационального исправления ценностей с учетом личного опыта. И тогда можно было бы утверждать, что каким бы четким и логичным ни был его анализ роли ценностей в динамике человеческих действий, он все же не объясняет возникновение ценностей, если под подобным объяснением понимается нечто большее, чем рациональный пересмотр ориентаций действия в свете прошлого опыта переживания сложных ситуаций. Если следовать подобной аргументации, то полемический выпад Дьюи против происхождения религиозных заповедей из скрижалей, спущенных с горы Синай, должен усилить подозрение в том, что Дьюи был не в состоянии понять случаи радикальной переоценки ценностей, какие мы видим у Джеймса в описанных им «обращениях». Однако это подозрение опровергается тем обстоятельством, что уже в своей натурфилософии, не говоря уже о теории искусства³, Дьюи создал такую теорию

¹ Ср. также мои рассуждения на эту тему и в целом критику телеологической трактовки интенциональности действия в: Йоас Х. Креативность действия / Пер. с нем. Тимофеевой К. Г. СПб, 2005. С. 170 и далее.

² Dewey John. Theory of Valuation // International Encyclopedia of Unified Science. Chicago, 1939. Vol. II. Nr. 4. S. 42. Это было главной причиной критики понятия цели у Лумана: Luhmann Niklas. Zweckbegriff und Systemrationalität. Tübingen, 1968; см. об этом: Йоас Х. Креативность действия / Пер. с нем. Тимофеевой К. Г. СПб, 2005. С. 166 и далее.

³ Dewey John. Erfahrung und Natur (1929). Frankfurt am Main, 1995; Dewey John. Kunst als Erfahrung (1934). Frankfurt am Main, 1980.

действия и опыта, которая выходит далеко за рамки прагматистского (в обыденном смысле этого слова) понимания действия. В соответствующих сочинениях Дьюи разработал идеал целостного опыта и проникнутого смыслом действия, противопоставив его таким действиям, которые удовлетворяют действующего субъекта лишь за счет достижения его целей. В данном случае Дьюи имел в виду действия, которые на всех своих этапах направлены на реализацию идеалов¹. Такая точка зрения позволяет подняться над прагматистской релятивизацией целей, возникающих непосредственно из ситуации. В отличие от теории ценностей, в своей теории религии Дьюи связывал это непростое понятие действия и опыта с ролью ценностей и их возникновением.

Книга Дьюи «Общая вера» несопоставима с его крупными поздними произведениями (посвященными философии природы и искусства, а также логике и этике) ни по объему, ни по богатству идей, ни по тому интересу, который эти работы вызывают сегодня. Неудивительно, что выдающийся американский протестантский теолог, современник Дьюи Райнхольд Нибур назвал «Общую веру» всего лишь примечанием к внушительному философскому наследию Дьюи². Чтобы по достоинству оценить три лекции, вошедшие в эту книгу, на мой взгляд, необходимо различать два уровня. С одной стороны, в этой книге Дьюи предпринимает попытку вмешаться в дебаты на тему религии, развернувшиеся в 1930-е годы в США между либеральными христианами, фундаменталистами, теми, кто вновь обнаружил в мире «зло», и светскими гуманистами³. В этом контексте Дьюи высказывает свои личные взгляды на современное положение религии, ее влияние и ее возможное будущее. С другой стороны, в этой работе по теории религии Дьюи распространяет свою теорию действия и опыта на новую предметную область, и в этом можно видеть, по крайней мере, приращение, а, возможно, также развитие или кульминацию его собственного подхода и, соответственно, традиции, заложенной Уильямом

¹ Йоас Х. Креативность действия / Пер. с нем. Тимофеевой К. Г. СПб, 2005. С. 153 и далее.

² Niebuhr Reinhold. A Footnote on Religion // The Nation. 1934. Nr. 139. S. 358–359 (26-е сентября 1934 г.).

³ Самую удачную реконструкцию этих дебатов в связи с философией Дьюи можно найти в: Rockefeller Steven. John Dewey. Religious Faith and Democratic Humanism. New York, 1991. P. 466.

Джеймсом¹. И значимого вклада в развитие теоретической системы Дьюи в целом следует ожидать именно от этого уровня. Поэтому, прежде чем обратиться к необычной попытке сакрализации демократии, предпринятой Дьюи, необходимо сначала уделить внимание его теории религиозного опыта.

Так же, как и Уильям Джеймс, Дьюи в самом начале своих рассуждений в лекции, озаглавленной «Религия versus религиозное», отделяет религиозное от институциональных форм религии, т. е. от «особого комплекса верований и практик, имеющих более или менее жесткую институциональную организацию»². То, что доказало свою продуктивность в работе по эстетике (изучение искусства не в застывших, музейных или профессионализированных и коммерциализированных формах, а в значении опыта), теперь переносится на феномен религиозного. И здесь Дьюи снова предостерегает от возможного заблуждения: он не собирается возвращаться от застывших культурных образований к их истокам в человеческом опыте только для того, чтобы затем, через различение нескольких типов опыта, мысленно воссоздать те жесткие границы между ценностными сферами, что существуют в культуре. Дьюи исходит из существования не особого «эстетического» или «религиозного» опыта, а эстетического и религиозного измерения человеческого опыта. Это различие представляется ему более важным именно применительно к религиозной сфере. В любом допущении о существовании изолированного религиозного опыта он видит скрытую теологию. В таком случае дуализм между естественным и сверхъестественным, против которого Дьюи боролся на всех этапах своей интеллектуальной эволюции, снова приобретает влияние уже внутри теории, исходящей из «опыта». За те три десятилетия, что разделяют первопроходческую книгу Джеймса и работу Дьюи (между 1902 и 1934 годом), теории религиозного опыта стали едва ли не модным явлением³. Дьюи видит две

¹ Тезис о том, что вершиной философии Дьюи является не столько его теория искусства, сколько теория религии, был впервые и наиболее последовательно изложен у Роберта Рота: Roth Robert S. J. John Dewey and Self-Realization. Englewood Cliffs, N.J., 1962, прежде всего P. 100 и далее; Roth Robert S. J. American Religious Philosophy. New York, 1967. P. 85 и далее.

² Dewey John. A Common Faith. New Haven, Conn, 1934. P. 9.

³ Еще большее влияние, чем работа Джеймса, особенно если говорить о богословских кругах, оказала книга Рудольфа Отто: Otto Rudolf. Das Heilige. Breslau, 1918.

причины такого развития. Во-первых, прежние онтологические, космологические и телеологические доказательства существования бога были дискредитированы не только критикой Канта, но и ввиду осознания невозможности достичь религиозной мотивации рациональным путем. Во-вторых, в эпоху господства научного мышления особенно привлекательной становится идея оправдания религии, по аналогии с наукой, как такого явления, которое основано на особом типе опыта, не имеющем ничего общего с опытом научным. Так же, как ученый «опирается на особого рода опыт, чтобы доказать существование особого рода объектов, так же и богословы опираются на особого рода опыт, чтобы доказать существование объекта религиозных верований и в первую очередь высшего объекта — бога»¹.

Однако в действительности это доказательство из опыта, по мнению Дьюи, не приводит к желаемому результату. Так же как Дюркгейм в своей полемике с Джеймсом², Дьюи утверждает, что сам по себе опыт еще не гарантирует верную интерпретацию. Дьюи ни в коем случае не оспаривает сам факт существования подобного религиозного опыта, как он представлен в различных описаниях, но утверждает, что интерпретации этого опыта черпаются из конкретной культуры, в которой укоренена личность конкретного человека. В отличие от Дюркгейма, Дьюи не склонен предлагать читателю свою собственную, единственно верную трактовку. Однако в то же время он, в отличие от Джеймса с характерным для него любопытством исследователя, не готов принять любую интерпретацию того, кто имел подобный опыт. Дьюи лишь указывает на ограниченность сферы применения религиозных, в узком смысле этого слова, интерпретаций, имея в виду институциональные, традиционные религии. Таким образом, из его рассуждений пока неясно, где лежат истинные истоки этого опыта. Будучи прагматистом, Дьюи к вопросу об истоках подходит через объяснение последствий: изучение всякого явления нужно начинать с изучения его последствий. В отношении религиозного опыта это означает, что его существование доказывает не его

¹Dewey John. A Common Faith. New Haven, Conn, 1934. P. 11.

²Ср. четвертую главу данной книги. Стоит также упомянуть, что к 1915 году Дьюи уже был знаком с теорией религии Дюркгейма (по французскому оригиналу). В его рукописном наследии есть выдержка из книги Дюркгейма (ср. ответ архива университета Южного Иллинойса в Карбондейле на мой запрос от 20-го апреля 1993).

«сверхъестественное» происхождение, а лишь наличие «такой ориентации, которая приносит чувство защищенности и мира»¹.

Но в чем же, по мнению Дьюи, заключается религиозность подобного опыта, если он отвергает представление о существовании особого религиозного опыта и вытекающее из него доказательство существования бога? В чем особенность вызванной этим опытом переориентации в жизни? Чтобы ответить на эти вопросы, Дьюи сначала проводит терминологическое различие. Он выделяет три типа ориентации в жизни и обозначает их тремя понятиями. Все эти понятия можно было бы перевести на немецкий язык словом “Anpassung” (приспособление), однако в таком случае мы бы упустили из виду те фундаментальные различия, которые имеет в виду Дюркгейм. Недостаточное внимание к этому различию нередко затрудняло восприятие и понимание прагматистской философии². Приспособление в самом узком смысле слова — это смирение с обстоятельствами, которые нельзя изменить. Мы всегда действуем в существующих конкретных условиях и вынуждены с ними считаться. Такое пассивное приспособление определенных модусов нашего поведения к условиям Дьюи называет аккомодацией. Если эта неизбежная форма приспособления становится единственной и определяет все наше поведение, мы говорим о фатализме, смирении или подчинении обстоятельствам.

Но есть и другая, явно отличающаяся форма приспособления, которую можно было бы назвать приспособлением мира к себе, его «преобразованием на службу жизни» (Арнольд Гелен). Этот второй тип Дьюи называет адаптацией. Здесь в отношении между организмом и окружающей средой на первый план выходит аспект активной деятельности. Помимо этих двух типов приспособления, Дьюи разрабатывает третью форму, которую он называет согласованием (“adjustment”) и которая стоит в центре его терминологических рассуждений. Основное отличие этого третьего типа от двух предыдущих заключается в его целостном характере. Здесь речь идет о нашей

¹Dewey John. A Common Faith. New Haven, Conn, 1934. P. 13.

²Из-за этого в прагматизме часто видели философию приспособления, а не философию ситуативной креативности. Впрочем, в то же время возникает вопрос, всегда ли сам Дьюи соблюдал это различие в своих ранних работах. От ответа на данный вопрос зависит оценка того, насколько различны подходы Дьюи и Шелера. Ср. об этом: Stickers Kenneth. Technologies of the World, Technologies of the Self: A Schelerian Critique of Dewey and Hickman // Journal of Speculative Philosophy. 1996. Nr. 10. P. 62–73.

личности в целом, а не об отдельных желаниях или потребностях в их взаимоотношениях с условиями окружающего мира. В силу этого целостного характера, утверждает Дьюи, подобные модификации нашей личности более долговечные и более стабильные по сравнению с изменчивыми условиями окружающего мира. С точки зрения активности или пассивности, этот тип приспособления не так просто сравнить с двумя другими типами. Кардинальное изменение жизненных ориентаций можно было бы назвать добровольным, но не в том смысле, что оно происходит в результате принятых волевых решений. В нас меняется сама воля, а не что-то внутри нее или под ее воздействием. «Это изменение воли в значении внутренней полноты нашего бытия, а не частного изменения *внутри* воли»¹. Таким образом, эта добровольность в определенном смысле, безусловно, пассивна. Но эту пассивность нельзя путать с решимостью стоиков сохранять спокойствие, несмотря на капризы судьбы. Эта позиция «более открытая, деятельная и радостная»², чем позиция стоиков.

Однако пока совершенно неясно, какой именно опыт хочет отразить Дьюи с помощью этих терминологических разграничений и последовательных приближений к определению религиозного. Здесь сразу же приходят на ум яркие описания освобождающего воздействия религиозного опыта в работах Уильяма Джеймса. Дьюи действительно имеет в виду притязание религий на то, что под их влиянием в личности происходят подобные непреходящие, охватывающие всю личность изменения. Однако Дьюи, по-прежнему четко различая опыт и его интерпретацию, не готов признать это притязание как нечто само собой разумеющееся. Вместо этого он меняет местами причину и следствие, и получается, что не кардинальные изменения жизненных ориентаций объясняются тем, что личность в своем религиозном опыте открывает воздействию сверхъестественных сил, а, скорее, любая подобная кардинальная смена ориентации впоследствии называется религиозной. «Религия не порождает этот опыт, но когда он, по какой бы то ни было причине и каким бы то ни было образом, происходит, он принимает форму и функцию религиозного»³.

На первый взгляд этот шаг, предпринятый Дьюи, может показаться «псевдорешением» проблемы за счет простого изменения дефиниции.

¹Dewey John. A Common Faith. New Haven, Conn, 1934. P. 17.

²Ebd., P. 16.

³Ebd., P. 17.

Конечно, с Дьюи легко можно согласиться в том, что отнюдь не только религия в общепринятом смысле этого слова может быть причиной кардинальных изменений человеческой личности. Не вызывает сомнений и то, что у многих верующих лишь поверхностный уровень их характера определяется их религиозными верованиями, так что влияние религии на развитие личности часто переоценивают. Если бы Дьюи хотел сказать только это, то с ним легко можно было бы согласиться. Пожалуй, единственное, в чем можно было бы упрекнуть Дьюи в данном случае, это то, что, называя все подобные изменения «религиозными», независимо от того, связаны ли они с институциональными формами религиозности или нет, Дьюи вносит определенную путаницу в изучаемый вопрос. В таком случае теряется смысл его различения между «религиозным опытом» и «религиозным измерением опыта», поскольку в его понимании понятие религиозного утрачивает всякую соотнесенность с институциональными формами и, тем более, с областью сверхъестественного. Однако, принимая такую трактовку, мы явно недооцениваем глубину мысли Дьюи. Оценить ее по достоинству можно только в том случае, если воспринимать его аргументацию с учетом его концепции действия и опыта. Неоднозначное использование понятия религиозного в его теории вызвано не сложностями на уровне определения и не специфическим отношением Дьюи к религиозным институтам, а связано с попыткой Дьюи вычленив в религиозном измерении всякого опыта то, что отличается от раздробленности опыта в обыденной жизни, но одновременно является чем-то большим, чем привязанное к конкретной ситуации преодоление этой раздробленности в эстетическом опыте¹.

¹ Отношение между эстетическим и религиозным измерением опыта в теории Дьюи остается неясным. Роберт Рот наиболее последовательно подчеркивает непрерывность, но в то же время различность этих двух измерений: Roth Robert S. J. *John Dewey and Self-Realization*. Englewood Cliffs, N.J., 1962. Помимо его работ и уже упоминавшихся монографий Ричарда Бернштейна и Стивена Рокфеллера можно также порекомендовать: Shea William. *John Dewey: Aesthetic and Religious Experience* // *The Naturalists and the Supernatural. Studies in Horizon and an American Philosophy of Religion*. Macon, Ga., 1984. P. 117–141; Randall John Hermann Jr. *The Religion of Shared Experience* // Kallen H. M. (Ed.) *The Philosopher of the Common Man. Essays in Honor of John Dewey to Celebrate His Eightieth Birthday*. New York, 1940. P. 106–145; Blewett John S. J. *Democracy as Religion: Unity in Human Relations* // Blewett J. S. J. (Ed.) *John Dewey: His Thought and Influence*. New York, 1966. P. 33–58; Friess Horace L. *Dewey's Philosophy of Religion* // Boydston J. A. (Ed.)

Решающим шагом в аргументации Дьюи является то, что он связывает религиозный опыт с *воображаемой* ориентацией на *целостное «Я»*. До Дьюи в этом же направлении мыслили Уильям Джеймс и Георг Зиммель. Джеймс в своем исследовании трактовал религиозное обращение как переход человеческого «Я» из состояния внутренней раздробленности в состояние единения. Зиммель видел в человеческой личности, осознавшей свою конечность, необходимое условие для возникновения идеальных значимостей и развивал идею связи между формированием личности и ее ориентацией на ценности¹. Однако ни тому, ни другому не удалось перевести эти концепции из интуитивной в четкую понятийную форму. Дьюи вносит некоторую ясность в их подходы.

Дьюи удается показать, что идея целостного «Я» целиком и полностью относится к сфере воображаемого. Так же, как нет никакой трансцендентной идеальной сферы, где обитают ценности, нет и целостного «Я», которое в самой глубине личности в своем статичном совершенстве ожидало бы своей реализации в практической жизни². Возможности чувственного восприятия «Я» как целого, некой особой точки зрения, с которой можно было бы увидеть это «Я», в принципе не существует. Более того, ни в какой практической деятельности и ни в каком акте рефлексии невозможна ориентация на целостное «Я». Повседневное взаимодействие с другими людьми тоже всегда затрагивает лишь какую-то часть нашей личности.

И, тем не менее, мы говорим о некой целостной самости или о самореализации, что в принципе имеет смысл только в том случае, если к актуально существующему «Я» может быть добавлено нечто нереализованное, что каким-то образом существует до своей реализации. Дьюи дискредитирует представление о предсуществующем «Я» не для того, чтобы полностью разрушить идею целостности и самореализации личности³, а чтобы показать воображаемый характер

Guide to the Works of John Dewey. Carbondale, Ill., 1970. P. 200–217; Schraub Edward. Dewey's Interpretation of Religion // Schlipp P. A. (Ed.) The Philosophy of John Dewey. Evanston, Ill., 1939. P. 393–416; Roth John K. William James, John Dewey, and the "Death-of-God" // Religious Studies. 1971. Nr. 7. P. 53–61.

¹ Ср. третью главу, посвященную Джеймсу, и пятую главу, посвященную Зиммелю.

² Gouinlock James. John Dewey's Philosophy of Value. New York, 1972. P. 145.

³ В неогегельянский период творчества Дьюи понятие самореализации имело ключевое значение для его этической концепции. Ср. Dewey John. Self-

этой идеи. «Целостное „Я“ – это идеал, воображаемая проекция»¹. Этот акцент на аспекте воображаемого отнюдь не означает сведения данной идеи к иллюзии. Чтобы предотвратить такое ошибочное понимание, Дьюи указывает на то, что в принципе любую возможность мы можем представить себе только в нашем воображении². У Дьюи нет противопоставления реального и возможного: реальное содержит в себе возможности, а людям дан орган для распознавания возможного – их воображение. Дьюи хвалит своего современника и оппонента Джорджа Сантаяну за то, что тот ввел в теорию религии аспект воображаемого именно в этом значении. Дьюи называет «гениальным прозрением» Сантаяны³ тот факт, что тот ставил вопрос не о сущностной разнице между эстетическим и религиозным, а о различии между «вмешивающейся» и всего лишь «дополняющей» ролью воображения. Главный вопрос заключается в том, что в нашей жизни делает воображение: лишь дополняет ее или же пронизывает и изменяет. Такое изменение возможно под влиянием искусства и религии, точно так же, как искусство и религия могут оставаться лишь поверхностным дополнением к привычному образу жизни. Без «творческого движения воображения» любое восприятие остается ограниченным, а любая дисциплина превращается в простое подавление. Только при участии воображения возникают идеалы, пронизывающие наше восприятие и мораль. Связывая идеалы со сферой воображаемого, Дьюи признает их объективное существование без необходимости признавать их предсуществование, не зависящее от человека. Дьюи еще раньше утверждал, что «идеал – это не цель, которой хотят достичь. Это значимость, которую чувствуют и ценят»⁴.

Realization as the Moral Ideal (1893) // *Early Works*. Bd. 4. Carbondale, Ill., 1971. P. 42–53; Roth Robert S. J. John Dewey and Self-Realization. Englewood Cliffs, N.J., 1962. Роберт Рот делает идею самореализации основным мотивом интерпретации всего философского наследия Дьюи.

¹ Dewey John. *A Common Faith*. New Haven, Conn, 1934. P. 19.

² Ebd., P. 43. То, как Дьюи – по всей видимости, под влиянием Джорджа Сантаяны – использует понятие воображаемого, напоминает концепцию воображаемого у Касториадиса: Касториадис К. *Воображаемое* установление общества. М.: «Гнозис», «Логос», 2003.

³ Ebd., P. 18. Основополагающей работой по теории религии Сантаяны на данный момент является книга Генри Левинсона: Levinson Henry. *Santayana, Pragmatism, and the Spiritual Life*. Chapel Hill/London, 1992.

⁴ Dewey John. *Human Nature and Conduct. An Introduction to Social Psychology*. New York, 1922. P. 263.

Но теперь он расширяет это определение и видит в ценностях или идеалах *результат творческих процессов идеализации контингентных возможностей*. Идеал, по Дьюи, возникает тогда, «когда воображение идеализирует существование, подхватывая возможности, открывающиеся в мышлении и действии [...] Идеализирующее воображение хватается за наиболее ценные вещи, обнаруживаемые в критические моменты опыта, и проецирует их. Нам не нужны внешние критерии и гарантии того, что эти вещи хороши. Они у нас есть, они существуют как благо, и, исходя из них, мы формируем наши идеальные цели»¹. Здесь имеется в виду нечто большее, чем просто модификация собственных целей с учетом условий их реализации; Дьюи объясняет возникновение ценностей творческой работой нашего воображения.

Этот вывод одновременно приближает Дьюи к пониманию идеи целостного «Я» и самореализации. Несмотря на все противоречия между разными стремлениями, на внутреннюю борьбу между чувством долга и личными склонностями, на все наши переживания по поводу упущенных возможностей и нереализованного потенциала, мы в состоянии посредством творческой идеализации вообразить некую целостность, которой никогда не было и никогда не будет, но которая, тем не менее, представляется нам даже более реальной, чем все частные реализации. Она кажется нам реальной потому, что у нас был опыт, в котором мы в высшей степени интенсивно переживали ее реальность. Речь в данном случае идет как раз о религиозном опыте или о каком бы то ни было другом опыте, в котором есть это религиозное измерение, коль скоро он «насквозь пронизывает все элементы нашего существа»² и придает смысл и внутреннюю связность нашему «Я». Если у нас есть этот интенсивный эмоциональный опыт прорыва к собственной целостности, то это «чувство ценности» будет «так сильно поддерживать нас в периоды черной тоски и отчаяния, что даже они утратят свой обычный депрессивный характер»³. Не только неудачи в реализации наших практических стремлений, но и удары судьбы или чувство несостоятельности перед лицом нравственных требований к самим себе не смогут разрушить это ядро нашего «Я». То, что в подобном опыте лишь

¹Dewey John. A Common Faith. New Haven, Conn, 1934. P. 48.

²Ebd., P. 18.

³Ebd., P. 14 и далее.

на секунду вспыхивает в нашем сознании, в идеалах обретает стабильную основу. Идеалы интегрируют наше «Я». Вера в них собирает наше «Я» в единое целое «на основе приверженности идеальным целям, которые предоставляет нам наше воображение и которые человеческая воля считает достойными того, чтобы ради них контролировать наши желания и выборы»¹.

Однако, по мнению Дьюи, собирание человеческого «Я» в единое целое не следует отождествлять с его изоляцией от мира. То, что личность во всем, что она делает и что с ней происходит, включая даже нереализованные возможности, может восприниматься как единое целое, возможно только при условии, что в этот внутренний процесс объединения человеческого «Я» будет включен внешний мир. «„Я“ всегда устремлено к чему-то за пределами самого себя, и поэтому его собственная консолидация зависит от идеи интеграции непостоянных явлений внешнего мира в ту воображаемую целостность, которую мы называем Вселенной»². Дьюи определяет Вселенную как совокупность условий, с которыми считает себя связанными человеческое «Я». Целостность этой Вселенной такая же воображаемая, как и целостность «Я». Дьюи уверен, что чувство «безусловной зависимости»³ от чего-то большего за пределами нашего «Я», того, что поддерживает наши устремления, характерно для всех религий. Поэтому, собственно, нерелигиозными можно назвать только те воззрения, которые соотносят достижения человека исключительно с самим человеком, игнорируя при этом содействие окружающего мира. «Наши успехи зависят от содействия со стороны природы. Чувство уважения к человеческой природе (human nature) так же религиозно, как и чувство благоговейного страха и почитания, если в его основе лежит понимание человеческой природы как части некоего большего целого»⁴. Для обозначения этого квазирелигиозного базового чувства по отношению к окружающей среде Дьюи заимствует у английских романтиков выражение «благоговение перед природой» (“natural piety”). Под благоговением перед природой в целом Дьюи

¹ Ebd., P. 33. Я здесь использую понятия «идеалы» и «ценности» как взаимозаменяемые, как это делает сам Джон Дьюи, который в данном случае также не проводит терминологических различий.

² Ebd., P. 19.

³ Как известно, именно так религию определял Шлейермахер. Ср. Dewey John. A Common Faith. New Haven, Conn, 1934. P. 25.

⁴ Ebd.

понимает не романтические грезы о природе и не фаталистический природный детерминизм, а осознание человеческой специфики в природном окружении¹.

С учетом понимания того, что целостность человеческого «Я» и Вселенной есть плод нашего воображения, Дьюи еще раз подчеркивает активно-пассивный характер подобного опыта целостности, уже описанный ранее в связи с введением понятия «согласования». Этот опыт нельзя вызвать усилием воли, как нельзя усилием воли заставить работать воображение или заставить себя творить. «„Согласование“ само овладевает волей, а не является ее порождением»². Поэтому опыт переживания целостности нельзя вызвать по собственному желанию или достичь усилием воли. Скорее, этот опыт предполагает раскрытие навстречу тем силам, истоки которых лежат за пределами сознательных размышлений и целеполаганий³. Этим, по мнению Дьюи, объясняется близость подобного опыта к «сверхъестественным» интерпретациям. Традиционное объяснение этой взаимосвязи сводится к тому, что религиозный опыт и возникающая из него вера сами по себе трактуются как проявление божественной милости. Независимо от каких бы то ни было богословских трактовок, Дьюи, как и Джеймс, отстаивает понятие веры, построенное не на когнитивной убежденности в истинности тех или иных вещей, а на убежденности в присутствии идеалов, притягивающих нас и направляющих наше поведение. Эта убежденность есть результат «охваченности чувством», а не волевого решения, и хотя познание и рефлексия также являются ее составляющими, они не определяют ее сути. «Убежденность в нравственном смысле означает подавление, подчинение нашей деятельности природы какой-либо идеальной цели; это означает признание того, что предъявление прав на наши желания и цели является законным»⁴.

¹ Стивен Рокфеллер обращает внимание на то, что Дьюи, после своего длительного путешествия по азиатским странам, а также изучения китайской философии и в первую очередь даосизма, сумел избавиться от чисто инструментального отношения к природе, которое прослеживается в его ранних работах, и в результате этого экологического поворота его философия приобрела особую актуальность. Ср. Rockefeller Steven. John Dewey. Religious Faith and Democratic Humanism. New York, 1991. P. 499 и далее.

² Dewey John. A Common Faith. New Haven, Conn, 1934. P. 19.

³ Ebd.

⁴ Ebd., P. 20.

Таким образом, ответ Дьюи на вопрос о возникновении ценностей очень похож на уже рассмотренные нами ответы. Так же, как Джеймс и Дюркгейм, Зиммель и Шелер, Дьюи видит основу возникновения приверженности ценностям в опыте самотрансценденции и формирования самости. В отличие от остальных философов, он четко связывает теорию ценностей с теорией формирования личности. Правда, он не так подробно описывает феноменальные формы опыта, из которого возникает приверженность ценностям. У Дьюи мы не находим четких метафор, которые можно было бы сравнить с описаниями молитвы и обращения у Джеймса, с анализом состояний коллективного экстаза у Дюркгейма, с размышлениями Зиммеля о смерти и бессмертии или с шелеровской феноменологией моральных чувств. Во многих его произведениях, относящихся к разным периодам творчества, можно найти разрозненные примеры опыта с религиозным измерением из самых разных сфер жизни, включая опыт слияния с природой, эстетический опыт и мистические прозрения, но также потрясение от сострадания или любви и чувство единения в счастливом союзе. Однако Дьюи не анализирует более подробно эти примеры, за исключением разве что эстетического опыта; они используются, скорее, для аргументации на понятийном уровне или же служат патетическим заключительным аккордом.

Пожалуй, наиболее конкретно содержание опыта, конституирующего ценности, описано в натурфилософском произведении Дьюи, а именно в главе, посвященной коммуникации¹. Антропологическую теорию о специфике человеческой коммуникации, разработанную его другом Джорджем Гербертом Мидом, Дьюи нагружает квазирелигиозным смыслом: «Коммуникация – это самое удивительное, что есть на земле. То, что вещи с уровня внешнего отталкивания и притяжения могут перейти на уровень, на котором они открываются человеку и за счет этого также самим себе, что в результате коммуникации рождается участие – это чудо, на фоне которого меркнет чудо пресуществления»². Дьюи воспринимает коммуникацию не просто как функциональное приспособление для координации действий разных людей, а как процесс, в ходе которого человек может открыться другому человеку и испытать опыт, из которого возникает приверженность ценностям. В коммуникации, если она ведет

¹Dewey John. *Erfahrung und Natur* (1929). Frankfurt am Main, 1995. S. 167–204.

²Ebd., S. 167.

к «совместному опыту», Дьюи видит возможность преодолеть сосредоточенность исключительно на самом себе. В своих ранних произведениях он еще связывал эту идею с христианским понятием любви¹. И хотя в поздних произведениях эта связь уже не прослеживается в явном виде, совершенно очевидно, что Дьюи отстаивает такую концепцию альтруизма, в которой речь идет не о приумножении пользы для других в ущерб собственным интересам и не о раскрытии собственной личности в деятельности на благо других, а о принципиальной готовности испытать потрясение под воздействием другой личности и реализовать себя вместе с другими людьми и через них. Дьюи говорит о потрясении через интересубъективность.

И здесь необходимо обратить особое внимание на два аспекта аргументации Дьюи. Во-первых, Дьюи, сосредотачиваясь на вопросах коммуникации, интересубъективности и совместного опыта, находит выход из непродуктивного дуализма индивидуального и коллективного опыта, характерного для Джеймса и Дюркгейма. Правда, у Джеймса мы тоже находим отправные точки для интересубъективистской трактовки индивидуального религиозного опыта², но они так и остались на уровне разрозненных идей и не имели принципиального значения для архитектоники теории Джеймса. Что касается Джона Дьюи, то на него антропологическая теория коммуникации Джорджа Герберта Мида оказала настолько сильное влияние, что он связывает структуру любого повседневного опыта с интересубъективистским пониманием человеческого действия. Самораскрытие, которое Джеймс и Дюркгейм также считали существенной составляющей повседневного опыта, Дьюи трактует как перенос центра внимания действующего субъекта на Другого – при том, что этим Другим может быть природа или бог. Правда, необходимо признать, что хотя Дьюи постоянно говорит о возникновении человеческого «Я» из повседневного и повседневного интересубъективного опыта, он так и не раскрывает

¹Ср. Dewey John. Psychology. Early Works. Bd. 2. Carbondale, Ill., 1967. P. 282–295. О значении этого мотива для интересующего нас вопроса см. главы о Ницше и Шелере в данной книге.

²См. третью главу; у Дюркгейма я не вижу таких отправных точек. Поэтому для меня по-прежнему остается загадкой, почему Юрген Хабермас в своей «Теории коммуникативного действия» называет Дюркгейма, наряду с Мидом, инициатором смены парадигмы «от целесообразного к коммуникативному действию».

эту тему более подробно¹. Дьюи лишь прокладывает путь для соотнесения интерсубъективной теории самости с вопросами возникновения ценностей, но сам практически не продвигается по этому пути.

Во-вторых, следует отметить, что Дьюи говорит не только об интерсубъективном характере неповседневного опыта, но и о возможности обнаружить достойный почитания идеал даже в повседневной коммуникации. Простое участие в разговоре может стать опытом целостности. Установки участников беседы, необходимые для того, чтобы она протекала успешно, схожи с установками, которые способствуют самораскрытию и описаны в исследованиях религиозного опыта. С другой стороны, самораскрытие повышает вероятность возникновения этого опыта в разговоре. Самораскрытие есть условие и результат опыта потрясения через интерсубъективность. Для Дьюи разговор – это тот момент, когда мы сталкиваемся с ценностями других людей и переосмысливаем наши собственные ценности в том случае, если мы действительно раскрываемся перед другими. В то же время в разговоре, если он дарует нам подобный опыт, возникает привязанность к ценности общения как такового.

Говоря о возможности переживания «религиозного» измерения опыта в разговоре, Дьюи всегда отмечает, что коммуникация является одновременно средством и целью, объединяя в себе целевой и инструментальный аспекты². «Коммуникация – это обмен, способствующий удовлетворению некой потребности. Она содержит в себе требование, призыв, приказ, указание или просьбу, за счет которых эта потребность удовлетворяется с меньшими затратами, чем если бы всю работу человек выполнял в одиночку, так как в процессе коммуникации он заручается содействием других. Кроме того, коммуникация есть непосредственная интенсификация жизни, которой наслаждаются ради нее самой [...] Язык – это всегда форма действия, и в своем инструментальном использовании он всегда служит средством целенаправленного сотрудничества, в то же время обнаруживая в самом себе все возможные плодотворные результаты этого сотрудничества.

¹ Это стало ясно уже Гуинлоку: Gouinlock James. *John Dewey's Philosophy of Value*. New York, 1972. P. 93, примечание 64. Он подверг критике также то, что Дьюи использует выводы Джорджа Герберта Мида, но при этом не отдает должное его заслугам.

² Dewey John. *Erfahrung und Natur* (1929). Frankfurt am Main, 1995. S. 182, 201 и т. д.

Ведь ни одна другая форма действия не вознаграждает нас так же, как действие, основанное на полном согласии действующих субъектов. Оно наполняет нас чувством участия и растворения в некоем большем целом [...] Совместный опыт – это высшее благо для человека [...] В силу своего характера, объединяющего инструментальные и целевые аспекты, коммуникация и конгениальные ей объекты в конечном итоге достойны уважения, восхищения и преданного почитания. Они обладают ценностью в своей инструментальной функции, поскольку это единственное средство придать нашей жизни смысл и значение. Они обладают ценностью и в качестве цели, поскольку человек в этих целях выходит из своей непосредственной изоляции и участвует в общности значений. Здесь, как и во многих других вещах, великое зло заключено в разделении инструментальных и целевых функций [...] Только когда инструментальные и целевые функции коммуникации встречаются в едином опыте, формируется ум, являющий собой способ и одновременно награду совместной жизни, и общество, достойное любви, восхищения и преданности»¹.

Итак, Дьюи делает особый акцент на опыте коммуникации, на коммуникации в значении опыта. Переход от межличностных отношений к ценности общности и демократии он находит не в оправдании демократических принципов в некоем идеализированном дискурсе, а в заложенном в самом опыте коммуникации возникновении ценности общения². Отсутствие барьеров для повседневной коммуникации и ее институционализация в форме демократических процедур и учреждений становятся для Дьюи высшим идеалом. Возражая критикам своей философии и одновременно оглядываясь на проделанную работу, Дьюи в 1939 году имел полное право утверждать, что на протяжении всей своей жизни он старался обнаружить и раскрыть те религиозные ценности, что скрываются в духе науки, а также «те

¹ Ebd., S. 182 и далее, 199, 201 и далее.

² Отношение между этим подходом Дьюи и доминирующей в современной дискуссии дискурсивной этикой Юргена Хабермаса и Карла-Отто Апеля я более подробно рассматриваю в десятой главе. О семантике понятий «общность» и «демократия» в философии Дьюи и в целом в американской интеллектуальной традиции, а также о часто встречающихся ошибочных трактовках этих понятий в Германии см.: Joas Hans. Gemeinschaft und Demokratie in den USA. Die vergessene Vorgeschichte der Kommunitarismus-Diskussion // Brumlik M., Brunkhorst H. (Hg.) Gemeinschaft und Gerechtigkeit. Frankfurt am Main, 1993. S. 49–62.

религиозные ценности, что заложены в нашей повседневной жизни и особенно в нравственном значении демократии как одном из способов совместной жизни»¹. Демократия становится для Дьюи светской религией, а он сам становится ее пророком. Должны ли мы последовать за ним?

Этот вопрос возвращает нас к злободневным аспектам «Общей веры», которые до сих пор оставались за скобками. Чтобы понять их, имеет смысл кратко осветить тот период в биографии Дьюи, когда он работал над этим произведением. Уже в ранний, неогегельянский, пока еще христианский период Дьюи, по его собственному утверждению, признавал за прагматичным интеллектом и демократическим волеобразованием квазисакральный характер. Лекция, прочитанная им в Мичигане в 1892 году перед студентами-теологами², на первый взгляд может показаться попыткой оправдания демократии с христианской точки зрения. Однако затем становится понятно, что Дьюи ставит перед собой гораздо более амбициозную задачу. В духе американской духовности, решительно соотнося божественную сферу с повседневной жизнью людей, Дьюи надеется, что сакрализованная демократия превзойдет христианство, и тогда дух откровения «растворится» в научном исследовании, а боговоплощение — в демократической общности. Дьюи задается вопросом о том, смогут ли религиозные институты, возникшие до появления демократии и науки, согласиться с тем, что наука и демократия займут их место, или же они всегда будут обращены в прошлое и в своей закостенелой форме будут до последнего отстаивать свою автономию. Для самого Дьюи на тот момент было абсолютно ясно, что будущее за сакрализацией науки и демократии. К концу неогегельянского периода Дьюи гораздо реже высказывается на тему религии и ее места в демократии³, а в тех немногочисленных статьях, где он все-таки формулирует

¹Dewey John. Experience, Knowledge, and Value: A Rejoinder // Schilpp P. A. (Ed.) The Philosophy of John Dewey. Chicago, 1939. P. 597.

²Dewey John. Christianity and Democracy (1893) // Early Works. Bd. 4. Carbondale, Ill, 1971. P. 3–10.

³Биографический комментарий и обстоятельную интерпретацию см. в: Rockefeller Steven. John Dewey. Religious Faith and Democratic Humanism. New York, 1991. P. 312 и далее; Westbrook Robert. John Dewey and American Democracy. Ithaca, N.Y., 1991. Особая заслуга Рокфеллера заключается в том, что в свой анализ развития взглядов Дьюи на религию он также

свое мнение на этот счет, характерный для раннего периода оптимизм в связи с процессом секуляризации приобретает еще более радикальную форму¹. Дьюи видит в тенденциях секуляризации не симптомы морального и культурного упадка, а изменение формы религиозного содержания, а именно его освобождение от догматичного богословия и жестких форм институционализации. Если отдельные церкви исчезнут как институты, это необязательно станет потерей для общества. Это может быть признаком универсализации христианских импульсов, а значит, исторического прогресса. Впрочем, эта комбинация из отсутствия интереса к религии и демократического оптимизма оказалась несостоятельной в период исторических волнений XX века. После первой мировой войны и особенно после начала мирового экономического кризиса Дьюи все больше убеждается в том, что его философская концепция демократии не сможет соответствовать тенденциям времени, если не найдет способ завоевывать сердца людей и воодушевить их идеей радикальных реформ². Поэтому уже в 1920-е годы Дьюи работает над обоснованием сакрального характера демократии и результаты этой работы излагает в «Общей вере».

По мнению Дьюи, прежде всего нужно постараться избавиться от неудачного соотнесения религиозной сферы с верой в сверхъестественные силы. Поскольку современные науки постепенно отодвигают на задний план и в целом обесценивают когнитивные притязания религий на знания о подобных силах, это неудачное соотнесение приводит к столь же неудачной альтернативе: либо продолжать верить, но ценой этой веры будет необходимость отстаивать утратившую правдоподобие картину мира, либо стать просвещенным атеистом и уже не видеть никакого смысла в религиозных идеалах. Дьюи знает по собственному опыту, что того, кто не принимает эту альтернативу, ругают и с той, и с другой стороны. Представители религий видят в таком человеке противника их вероучений, а воинствующие атеисты – малодушного последователя обреченных религий. Дьюи, однако, полагает, что ему известен выход из этой ситуации. И этот

включил его лирику. В ней даже в те периоды, когда Дьюи ничего не публиковал на тему религии, можно обнаружить важные свидетельства его поисков.

¹ См., например: Dewey John. Religion and Our Schools // Hibbert Journal. 1908. Nr. 6. P. 796–809.

² Cp. Rockefeller Steven. John Dewey. Religious Faith and Democratic Humanism. New York, 1991. P. 446.

выход как раз и заключается в отделении представления об идеалах и ценностях от когнитивной веры в сверхъестественные силы. Если есть возможность (а доказательство этой возможности составляет теоретическое ядро его аргументации) за счет новой интерпретации опыта и действия сохранить рациональное зерно религиозной сферы и одновременно избавиться от всего мифологического и догматического, что обременяет традиционные религии, то ничто не мешает сакрализации повседневных социальных отношений между людьми и человеческих действий в природной среде. В чистом атеизме Дьюи не приемлет то, что в нем с неприятием сверхъестественного одновременно обесценивается и естественное. С другой стороны, в вере в «сверхъестественное» Дьюи в концентрированном виде находит все то, против чего он боролся всю свою жизнь, а именно отрыв идеальной сферы от реальности. Дьюи предъявляет религиям довольно длинный список прегрешений. Субстанциализируя идеальное в представлении об извечно существующем «боге», они отвлекают нас от повседневных действий, создают иллюзию надежности и подталкивают нас к бездействию. Они обедняют нашу повседневную жизнь, не позволяя по достоинству оценить ее потенциал. Они отвлекают наше внимание от других людей, фиксируя его на спасении нашей собственной души. Они морочат нам голову недостижимыми целями и подавляют наши естественные силы, предъявляя к нам невыполнимые требования. Все это Дьюи относит на счет веры в некое «сверхъестественное» существо. А как только эта вера принимает институциональную, церковную форму, появляются дополнительные проблемы. Каждая церковь претендует на монополию в распоряжении нашим религиозным опытом. Тем самым они скорее препятствуют, нежели способствуют подобному опыту. Кроме того, они конкурируют между собой и создают искусственные барьеры внутри коллектива. Чтобы отстоять свои необоснованные притязания, они чинят препятствия непредвзятым научным исследованиям и свободной коммуникации граждан демократического государства.

Впрочем, в ответ на все эти негативные последствия религий Дьюи не предлагает уничтожить их в принудительном порядке или, тем более, насильственным путем. Его цель – не разрушение, а трансформация религий. Эту трансформацию он понимает как освобождение религиозной сферы от институциональных форм религии. Впервые в истории человечества «религиозный аспект опыта получит свободу развиваться

по своим собственным законам»¹, а люди, которые «не приемлют то, что называется религией, из-за ее интеллектуальных и моральных импликаций», обнаружат «внутри себя те установки, которые, если дать им возможность раскрыться, приобретут подлинно религиозный характер»². В этой новой форме религиозности слово «бог» будет обозначать не особое существо за пределами человеческого мира, а «активное отношение между идеальным и реальным»³. И если бы именно это стало новым смыслом слова «бог», то даже атеист Дьюи был бы готов его признать⁴. Тогда, как считает Дьюи, возникла бы изначально заложенная в человеке, но нуждающаяся в разъяснении «общая вера человечества» — “the common faith of mankind”⁵.

Однако сможет ли кто-нибудь поверить в такого бога? Прав ли Дьюи, утверждая, что институт религии всегда препятствовал интеллектуальному и нравственному прогрессу? Можем ли мы сегодня, шестьдесят лет спустя, разделить надежду Дьюи на то, что деинституционализация религии высвободит подлинно религиозные импульсы? Ответ на все эти вопросы будет, скорее, отрицательным. Представление о том, что решение одного философа об использовании понятия «бог» для обозначения какой-либо интеллектуальной абстракции сможет кого-то побудить к каким бы то ни было действиям или каким-то образом трансформировать реальность, кажется едва ли не смешным. Если отвлечься от нового содержания, которым Дьюи наполняет понятие бога, то становятся очевидны и социологические пробелы в его аргументации. С одной стороны, он задается вопросом о том, какие идеалы сегодня «руководят нашими действиями и могут вызывать всплеск эмоций и озарение разума»⁶, имея в виду в первую очередь возможность укрепления демократических институтов. Однако его ответ на этот вопрос об укоренении демократии в эмоциональной жизни индивидов и обществ остается абстрактным и неубедительным. Точно так же и в критике Дьюи в адрес культурных и социальных влияний

¹Dewey John. A Common Faith. New Haven, Conn, 1934. P. 2.

²Ebd., P. 9.

³Ebd., P. 51.

⁴Явно идиосинкразическая попытка Дьюи по-новому определить понятие бога в 1930-е годы дала повод для множества ошибочных трактовок и дискуссий. Ср. об этом прежде всего: Rockefeller Steven. John Dewey. Religious Faith and Democratic Humanism. New York, 1991. P. 512 и далее.

⁵Dewey John. A Common Faith. New Haven, Conn, 1934. P. 87.

⁶Ebd., P. 51 и далее.

институционализированной религии легко можно увидеть неоправданное обобщение его собственного опыта взаимодействия с пиетистски окрашенным протестантизмом в детские и юношеские годы. Ведь на самом деле религия очень часто не препятствовала, а, наоборот, инициировала интеллектуальный и нравственный прогресс. Дьюи не был настолько сведущ в истории и социологии религии, чтобы с достаточным на то основанием выдвигать подобные тезисы. Достаточно вспомнить исследования Макса Вебера об активных и пассивных чертах мировых религий или об их ориентации на потусторонний или земной мир, чтобы понять, что для оценки последствий институциональной религиозности необходима более надежная основа, чем то, что нам предлагает Дьюи¹. Таким образом, дело не только в том, что Дьюи никак не объясняет конкретные проявления религиозности; в его аргументации в целом нигде не прослеживается тот страстный интерес к религиозным феноменам во всем их многообразии, какой характерен, например, для Джеймса. Дьюи завершает дискуссию, не начав ее². Противоречия собственному стремлению последовательно избегать каких бы то ни было резких противопоставлений, Дьюи сам противопоставляет институциональную религию свободному потоку религиозного в опыте демократии. И если в своей критике притязания церквей на исключительность и в своих размышлениях об ограничении религиозного опыта религиозными институтами Дьюи отчасти прав, то его призыв к радикальной деинституционализации религии явно бьет мимо цели. Сегодня мы можем утверждать, что деинституционализация ведет не к тем последствиям, которых ожидал Дьюи, а к субъективизации религии – к тому, что группа исследователей под руководством Роберта Беллы³ назвала «шейлаизмом», понимая под этим сугубо личную форму религии, в которой ее последователь (отдельный человек) объявляет некую идиосинкразическую смесь

¹ Weber Max. *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*. 3 Bde., Tübingen, 1920.

² Arnett Willard. *Critique of Dewey's Anticlerical Religious Philosophy* // *Journal of Religion*. 1954. Nr. 34. Нельзя не упомянуть и о том, что представление Дьюи о католицизме было во многом стереотипным и неполным. Опровержение этого представления см. в: Blewett John S. J. *Democracy as Religion: Unity in Human Relations* // Blewett J. S. J. (Ed.) *John Dewey: His Thought and Influence*. New York, 1966. P. 52.

³ Bella Robert u.a. *Gewohnheiten des Herzens. Individualismus und Gemeinsinn in der amerikanischen Gesellschaft*. Köln, 1987. S. 256 и далее.

различных воззрений своим личным вариантом религии. Подобная религиозность полностью абстрагируется от рационализирующего влияния интересубъективной интерпретации религиозного опыта, от богатства многовековых традиций и от мудрости специалистов в сфере религиозного опыта. Тот, кто хочет стать религиозным, но при этом не хочет исповедовать какую-то одну конкретную религию, впадает в то же противоречие, как тот, кто хочет говорить, но не хочет использовать какой-то один конкретный язык¹.

Итак, сакрализация демократии заводит Дьюи в тупик парадокса. В своей философии Дьюи связывает вопрос возникновения ценностей с ценностнообразующим опытом коммуникации, но при этом никак не объясняет возникновение приверженности конкретным ценностям. Он перепрыгивает через конкретику частного опыта и оказывается со своей «общей верой человечества» в пустом универсализме демократических идеалов, мотивирующую силу которых он не в состоянии обосновать². Этот путь ведет к тому, что Чарльз Тейлор жестко и метко назвал «банальностями Постпросвещения»³. Поэтому теперь наша задача заключается в том, чтобы продолжить указанный Дьюи путь соединения теории возникновения ценностей и теории формирования самости, не впадая при этом в характерные для Дьюи противоречия.

¹ См. Santayana George. Reason in Religion // Santayana George. Works. Bd. IV. New York, 1936. P. 3–206, здесь P. 4: «Попытка говорить, не говоря при этом на одном конкретном языке, не менее безнадежна, чем попытка быть религиозным, не исповедуя какую-то одну конкретную религию».

² Можно было бы сказать, что Дьюи в области теории религии нарушает постулаты, которые он сам же выдвигает в своей этике и политической философии.

³ Taylor Charles. Reply and re-articulation // Tully J. (Ed.) Philosophy in an Age of Pluralism. The Philosophy of Charles Taylor in question. Cambridge, 1994. P. 213–256, здесь P. 229. Ответ Тейлора на статью Майкла Моргана в этом сборнике (“Religion, history and moral discourse”, P. 49–66) и сама эта статья крайне интересны с точки зрения тех вопросов, которые мы рассматривали на примере философии Джона Дьюи.

8. Идентичность и благо (Чарльз Тейлор)



На протяжении десятилетий, разделявших Ницше и Шелера, Джеймса и Дьюи, вокруг вопроса возникновения ценностей шла оживленная дискуссия. Рассмотренные нами мыслители вовсе не были изолированы друг от друга. Они часто так или иначе ссылались друг на друга и свои собственные идеи воспринимали как развитие или, наоборот, опровержение идей своих предшественников. И, разумеется, они не были единственными участниками этой дискуссии. Просто их ответы имели наиболее завершенную форму, что позволило выделить их из общего дискурсивного потока, а полный, энциклопедический обзор темы не входит в наши задачи¹. Однако по прошествии тридцати лет эта дискуссия практически иссякла. Поэтому мое решение перескочить через пятьдесят последующих лет и продолжить аргументацию с опорой на работы канадского философа Чарльза Тейлора, написание которых относится к 1980-м годам, не настолько произвольно, как может показаться на первый взгляд. Разумеется, за этот промежуток времени многие авторы продолжали развивать идеи рассмотренных нами мыслителей. Кроме того, из совершенно других источников возникали новые подходы к поиску ответа на данный вопрос. Сам Тейлор в этой связи упоминает работы Айрис Мердок, Гарри Франкфурта, Бернарда Уильямса и Аласдера Макинтайра². Но здесь нужно иметь в виду, что ни одна из этих попыток развить

¹ Конечно, это признание делает данное изложение уязвимым для критики: всегда можно предположить, что в нем упущены некоторые значимые концепции. Но на сегодняшний день я не думаю, что учет тех авторов, которые первыми приходят на ум, например, Макса Вебера, Мартина Хайдеггера или Мартина Бубера, с точки зрения нашего конкретного вопроса о *возникновении* ценностей повлек бы за собой изменение данной аргументации. Что касается Зигмунда Фрейда, то от рассмотрения его подхода я отказался по причине недостаточной компетентности.

² Murdoch Iris. *The Sovereignty of Good*. London, 1970; Frankfurt Harry. *Willensfreiheit und der Begriff der Person* // Bieri P. (Hg.) *Analytische Philosophie des Geistes*. Bodenheim, 1993. S. 287–302; Williams Bernard. *Ethics and the Limits of Philosophy*. London, 1985; MacIntyre Alasdair. *Der Verlust*

существующие подходы или разработать новые не достигла систематической завершенности, отличающей подход Тейлора. Поэтому мое решение сосредоточиться именно на его ответе на вопрос о возникновении ценностей вполне оправданно. При этом для меня особенно важно понять, как ответ Тейлора соотносится с решением, прослеживающимся в работах Джона Дьюи, является ли он шагом вперед по сравнению с этим решением или же создает новые проблемы. Поэтому связи теории ценностей с интерсубъективистской теорией формирования идентичности я уделяю особое внимание.

В целом же участники интересующей нас дискуссии не просто не интересовались этой связью между философией ценностей и теорией формирования личности, но, более того, сознательно ее игнорировали. Философия ценностей в значении их систематики со временем превратилась в совершенно бесплодную сферу философии, которая практически всеми воспринималась как устаревшая и по этой причине не разрабатывалась. В международной дискуссии в области философской этики доминировали совсем иные направления. Натурализм в этике сводил ценности к субъективным эмоциям или проекциям на фоне равнодушного к ценностям мира. В философии кантовцев с характерной для нее сосредоточенностью на должествовании и его оправдании также не нашлось места для идеалов, притягивающих нас и придающих смысл нашей жизни. Представители аналитической философии языка, отказавшись от субстанциальных этических объяснений, попытались создать нейтральную метаэтику, т. е. такую дисциплину, которая ставит перед собой задачу объяснения этических высказываний, но сама при этом руководствуется принципом свободы от ценностей. За счет этого философская этика смогла интегрироваться в универсум эмпирических наук, где этот принцип является само собой разумеющимся. В самих же эмпирических науках по той же самой причине связь между работой непосредственно над предметом изучения и философией ценностей неизбежно казалась подозрительной. Ученые с готовностью признавали, что в выборе предмета научного исследования они руководствуются ценностями, однако обратное воздействие результатов исследования на ценностные исходные предпосылки при таком способе мышления представлялось невозможным. Такая ситуация сохранялась во всех

der Tugend. Frankfurt am Main / New York, 1987. Сюда можно добавить и другие имена.

социально-научных дисциплинах и даже в исследованиях формирования идентичности. И если в работах Джорджа Герберта Мида, непреерекаемого классика этой исследовательской традиции¹, размышления из области теории социализации и этики естественным образом перетекали друг в друга, то в основанной на теории Мида традиции символического интеракционизма эта взаимосвязь оказалась практически забытой. В главной программной работе в рамках этого направления, написанной Гербертом Блумером², рассматривается интерсубъективное возникновение значений, но не оценок. И если у Уильяма Джеймса и Эмиля Дюркгейма значения и оценки сливались воедино в опыте сакрального, то здесь горизонт ценностей без каких-либо сомнений отделяется от сферы значений человеческих действий. В примыкающих к этому подходу исследованиях, посвященных формированию идентичности, межличностные процессы, безусловно, учитываются, однако неизбежно присутствующие в личности ценности, которые играют важную роль в процессе формирования идентичности, и здесь остаются без внимания³. Поэтому установление или восстановление связи между философией ценностей и исследованиями формирования идентичности предполагало смену фундаментальных предпосылок, свержение господства сциентизма в социальных науках и ограничение доминирующих направлений в философской этике.

Чарльз Тейлор был наиболее подходящей фигурой для реализации этих предпосылок в силу особенностей истории своего становления как философа⁴. Сначала он обратил на себя внимание как обстоятельный

¹Ср., например, фрагменты в приложении к его главному произведению и другие работы по этике: Mead George Herbert. Geist, Identität und Gesellschaft. Frankfurt am Main, 1968; Mead George Herbert. Gesammelte Aufsätze. 2. Bde. Frankfurt am Main, 1980/1983.

²Blumer Herbert. Der methodologische Standort des Symbolischen Interaktionismus // Arbeitsgruppe Bielefelder Soziologen (Hg.) Alltagswissen, Interaktion und gesellschaftliche Wirklichkeit. Reinbek, 1973. S. 80–146.

³Более подробную аргументацию см. в следующей, девятой главе, посвященной социологической концепции идентичности.

⁴Ср. Taylor Charles. The Explanation of Behavior. London, 1964; Taylor Charles. Philosophical Papers. 2 Bde. Cambridge, 1985. На немецкий язык переведены два сборника статей Тейлора из этой области философии: Taylor Charles. Erklärung und Interpretation in den Wissenschaften vom Menschen. Frankfurt am Main, 1975; Taylor Charles. Negative Freiheit? Zur Kritik des neuzeitlichen Individualismus. Frankfurt am Main, 1988. В последнем сбор-

критик бихевиоризма и других подходов, пытающихся анализировать человеческие действия с опорой на естественнонаучные модели. При этом в своей аргументации Тейлор придерживался стиля аналитической философии, но в содержательном плане отстаивал идеи, возникшие под влиянием так называемого «континентального» мышления и в первую очередь феноменологии Мориса Мерло-Понти. Результаты этого направления его работы — теории науки и методологии — впоследствии были признаны классическими, как, например, подробный анализ вопроса свободы от ценностей и нейтральности в политической науке¹. В этом анализе Тейлор доказывает неизбежность включения ценностного аспекта в более широкие экспланаторные рамки социальных наук и предупреждает об угрозе обеднения этих наук в том случае, если стремление избежать ценностного аспекта будет направлять работу исследователя. Впоследствии Тейлор все чаще выходит за узкие рамки этой конкретной сферы и интересуется причинами, по которым сциентизм и натурализм пользуются большим авторитетом в социальных науках — даже тогда, когда очевидна неплотность подобных ориентаций для исследовательской и теоретической работы. Этот вопрос привел Тейлора к истокам этого мышления в истории гуманитарной мысли и к поиску альтернативных традиций. Под влиянием Исая Берлина Тейлор обнаружил такую альтернативную традицию в экспрессивизме, представители которого не анализируют человеческую речь и человеческие действия по схеме «причина — следствие» или «цель — средство», а рассматривают их как выражение говорящего или действующего субъекта². Однако в целом для Тейлора характерен не поляризующий, а интегрирующий стиль

нике в предисловии Акселя Хоннета дается превосходная интерпретация развития теории Тейлора: ebd., S. 295–314. На сегодняшний день у читателя есть возможность познакомиться с подробнейшей монографией о Тейлоре, которой я сам обязан прояснением некоторых вопросов. Речь идет о блестящей диссертации Хартмута Розы: Rosa Hartmut. *Personale Identität und soziale Praxis. Die politische Philosophie Charles Taylors*. Dissertation. Humboldt-Universität zu Berlin, 1997.

¹ Taylor Charles. *Neutralität in der politischen Wissenschaft* (1967) // Taylor Ch. *Erklärung und Interpretation in den Wissenschaften vom Menschen*. Frankfurt am Main, 1975. S. 14–64.

² Berlin Isaiah. *Vico and Herder*. London, 1976; Taylor Charles. *Action as Expression* // Diamond C., Teichmann J. (Eds.) *Intention and Intentionality. Essays in Honour of Gertrude E. M. Anscombe*. Brighton., 1979. P. 73–89. См. также его многочисленные статьи в: Taylor Charles. *Philosophical Papers*. 2 Bde. Cambridge,

мышления и аргументации. При чтении его работ складывается впечатление, что конкурирующие или критикуемые подходы не отвергаются им окончательно и бесповоротно, а рассматриваются как полноправные участники дискуссии. Отточенная технология интерпретации позволяет Тейлору выманивать у них признания в следовании скрытым предпосылкам и в наличии игнорируемых противоречий. Антропологию выражения, восходящую к работам Гердера, Гаманна и Гумбольдта и оказавшую решающее влияние на становление герменевтической традиции, Тейлор тоже не противопоставляет доминирующим социально-научным и философским подходам, а старается объединить обоснованные идеи из разных конкурирующих традиций. Поэтому неудивительно, что примером ему служит Гегель — мыслитель, который, пожалуй, не имеет себе равных в истории философии Нового времени в своем стремлении объединить не только различные области знания, но и важнейшие философские течения своего времени. Гегелю Тейлор посвятил монографию¹, которая, с одной стороны, принесла ему славу как философу, но, с другой стороны дала повод воспринимать его концепцию «как некое позднегегелианское явление на периферии англо-саксонской философской сцены»². Лишь после завершения работы над книгой «Гегель», хотя и продолжая озвученные в ней идеи, Тейлор постепенно вводит в свою аргументацию те новые понятия, которые позволяют увидеть в его трактовке человеческих действий и ценностей очертания новой философской антропологии. В этих же нововведениях прослеживается и ответ на вопрос о возникновении ценностей, который как раз и интересует нас в произведениях Тейлора. В систематическом виде ответ Тейлора изложен в программной части его главной работы «Источники самости» (1989)³. В последующей аргументации я опираюсь в основном на это

1985. Об экспрессивистской модели действия см.: Йоас Х. Креативность действия / Пер. с нем. Тимофеевой К. Г. СПб, 2005. С. 86–97.

¹ Taylor Charles. Hegel. Frankfurt am Main, 1978.

² Reese-Schäfer Walter. „Nach innen geht der geheimnisvolle Weg“. Einige kritische Bemerkungen zu Charles Taylors Ontologie der Moralität und des modernen Selbst // Deutsche Zeitschrift für Philosophie. 1996. Nr. 44. S. 621–634, цитата на стр. 621.

³ Taylor Charles. Sources of the Self. The Making of the Modern Identity. Cambridge, Mass, 1989; немецкий перевод: Taylor Charles. Quellen des Selbst. Frankfurt am Main, 1994. Программой я называю первую часть на стр. 3–107 (в немецком переводе — 15–204).

произведение, а также на некоторые предшествующие работы и более поздние разъяснения, изложенные Тейлором в ответ на критику¹.

Первый, самый важный и имеющий самые серьезные последствия шаг к созданию собственной теории ценностей заключается в том, что Тейлор различает «сильные» и «слабые» оценки. Это различие появляется в результате преобразования идей, почерпнутых Тейлором у Гарри Франкфурта. Последний различал желания первого и второго порядка. В рамках философского осмысления специфики понятия личности и одновременно специфики человеческой личности, отличающей ее от других живых существ, Гарри Франкфурт обратил внимание на одну особенность человеческой воли, которая как раз и маркирует явное отличие человека от всех остальных. Эта особенность заключается в том, что человек имеет не только желания, как и все другие живые существа, но и желания, направленные на его желания. Человек может желать иметь или не иметь то или иное желание, а также желать, чтобы одно из его желаний было настолько сильным, чтобы побудило к действию его волю. «Помимо желания, решения или побуждения совершить то или иное *действие*, люди могут желать иметь (или не иметь) определенные желания или мотивы. В том, что касается их целей и предпочтений, они могут хотеть быть другими, чем они есть на самом деле. Многие животные, по всей видимости, вполне способны к тому, что я называю „желаниями первого порядка“. Но ни одно животное, помимо человека, по всей видимости, не обладает *способностью к рефлексивной самооценке*, которая выражается в формировании желаний второго порядка»². Франкфурт преследует две цели: выявить принципиально рефлексивную структуру человеческих желаний и структуру

¹ Существует неплохой сборник работ, посвященных творчеству Тейлора, а также ряд крайне интересных рецензий. Ср.: Tully James (Ed.) *Philosophy in an Age of Pluralism. The Philosophy of Charles Taylor in question*. Cambridge, 1994. См. рецензии в: *Inquiry*. 1991. Nr. 34. P. 133–254; *Philosophy and Phenomenological Research*. 1994. Nr. 54. P. 187–213; *Dialogue*. Canadian Philosophical Review. 1994. Nr. 33. P. 101–131; *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*. 1996. Nr. 44. S. 621–670. В данной главе я использую пассажи из своей собственной рецензии в последнем из упомянутых журналов (С. 661–670, “Ein Pragmatist gegen Willen?”).

² Frankfurt Harry. *Willensfreiheit und der Begriff der Person* // Bieri P. (Hg.) *Analytische Philosophie des Geistes*. Bodenheim, 1993. S. 288. Курсив мой – Х. Йоас.

человеческого хотения. Чтобы учесть тот случай, когда установление рефлексивного отношения к собственным желаниям не превращает их в значимое для действия воление, Франкфурт отличает те желания второго порядка, которые можно было бы назвать «волениями» второго порядка, от просто желаний второго порядка. Только воления второго порядка отличают человеческую личность от всех других существ. Того, кто лишь рефлексировать по поводу собственных желаний, но никогда не хочет, чтобы высшие желания определяли движения его воли, Франкфурт называет безответственным человеком настроения. Такой ветреник и шалопай еще не может быть назван личностью. Вводя этот уровень, на котором люди устанавливают рефлексивное отношение к собственным желаниям, Франкфурт отнюдь не стремится создать образ спокойной личности, находящейся в гармонии с самой собой и всегда ориентированной на стабильную самооценку. Как раз наоборот: «В отношении наших желаний второго порядка мы можем так же часто сомневаться, разрываться или обманываться, как и в отношении желаний первого порядка»¹. Наши желания второго порядка могут противоречить друг другу, так что мы в этом случае будем не в состоянии преобразовать одно из них в волевое решение. Не исключено, что подобный конфликт заведет нас на более высокий и более абстрактный уровень саморефлексии. Однако, как правило, этого не происходит, поскольку мы настолько полно и решительно «идентифицируем себя» (Франкфурт)² с одним из наших желаний первого порядка, что для колебаний воли или рефлексии более высокого уровня уже не остается места.

Тейлор подхватывает аргументацию Франкфурта, но добавляет к ней еще одно различие внутри желаний второго порядка³: он выделяет так называемые «слабые» и «сильные» оценки. В этом различии речь идет о том, по каким причинам мы исключаем или, наоборот, предпочитаем удовлетворение определенных желаний

¹ Ebd., S. 296.

² Ebd., S. 296.

³ Согласно Позе (Rosa Hartmut. *Personale Identität und soziale Praxis. Die politische Philosophie Charles Taylors. Dissertation. Humboldt-Universität zu Berlin, 1997. S. 30*), это различие впервые встречается в: Taylor Charles. *Responsibility for Self* // Rorty A. (Ed.) *The Identities of Persons*. Berkeley, Cal., 1976. P. 281–299. Однако более подробное и значимое изложение см. в: Taylor Charles. *Negative Freiheit? Zur Kritik des neuzeitlichen Individualismus*. Frankfurt am Main, 1988. S. 9–51.

в ситуации действия — по контингентным (случайным) или по категориальным причинам. Всем нам приходилось принимать решения, когда мы должны были выбирать между желаниями, которые казались нам в равной степени легитимными, но которые мы не могли исполнить одновременно по практическим причинам. В такой ситуации мы вынуждены делать выбор, а это означает, что удовлетворение одного из наших желаний, по крайней мере, откладывается, если от него не приходится отказаться вовсе. Мы можем попытаться разработать хитрую стратегию действий, чтобы достичь оптимального удовлетворения максимального количества наших желаний. Для реализации подобной стратегии мы можем сформировать желания, направленные на наши желания, вроде того, чтобы интенсивность того или иного желания — например, чувство голода — не усиливалась вовсе или не усиливалась слишком быстро и, таким образом, не срывало реализацию нашей сложной стратегии. Любая оценка желаний в этом модусе, получившем название «слабой оценки», не выходит за рамки ситуативно-прагматических размышлений о реализации желаний. Иначе обстоят дела, если мы отклоняем наши желания, которые вполне можно было бы реализовать, по той причине, что считаем их удовлетворение неприемлемым. «В таком случае мы распределяем наши желания по категориям: высшие или низшие, благочестивые или порочные, более или менее утонченные, глубокие или поверхностные, благородные или недостойные. Мы относим их к качественно различным образам жизни: фрагментированному или интегрированному, отчужденному или свободному, святому или всего лишь человеческому, смелому или малодушному и так далее»¹. В этом случае мы оцениваем свои желания не только с точки зрения возможности их практической реализации, но и по тем критериям, которые в корне отличаются от характера самих желаний.

Объясняя, каков характер этих критериев и каково наше отношение к ним, Тейлор указывает на динамику наших настроений и моральных чувств. Точно так же, как Шелер, Тейлор подчеркивает одновременно эмоциональный и когнитивный характер моральных чувств. Соотнесение наших желаний с этими критериями не является эмоционально нейтральным: мы испытываем чувство возмущения, стыда или вины, благоговения или восхищения. Эти чувства

¹ Ebd., S. 11.

суть эмоциональное выражение того, что мы признаем критерии, применяемые к нашим желаниям, даже если нам самим, возможно, хотелось бы быть свободными от этих критериев или если мы сами не осознаем того, что они у нас есть. В своих моральных чувствах мы на опыте переживаем то, что помимо наших желаний и интересов существует еще нечто, что мы можем познать лишь в процессе рефлексии о причинах наших моральных чувств. При этом мы ориентируемся на некую форму жизни, которую мы считаем более ценной, чем все остальные, некий идеал, представление о том, какой личностью мы, согласно нашим собственным критериям, хотели бы стать. Это ощущение более высокой ценности той или иной формы жизни можно перевести в вербальную форму, обозначая нечто как желательное, в отличие от просто фактически желаемого. В таких обозначениях выражается содержание наших моральных чувств, но не их источник. Если из предыдущих формулировок Тейлора могло возникнуть впечатление, что он определяет сильные оценки через их рефлексивный и артикулированный характер, то в своем ответе критикам он ясно дает понять, что это не входило в его намерения¹. Ему было важно подчеркнуть качественное различие между «фактически желаемым» и «желательным». Вопрос о том, как желательное становится предметом рефлексии и артикуляции, приводит нас на более глубокий уровень философской антропологии Тейлора.

Субъект познает свои собственные сильные оценки не как личные установки, а как существующую независимо от него данность, которая требует уважения и для обоснования которой можно привести

¹ Ср. прежде всего статью Тейлора в: Tully James (Ed.) *Philosophy in an Age of Pluralism. The Philosophy of Charles Taylor in question*. Cambridge, 1994. S. 249. Важные критические замечания к Тейлоровской теории сильных оценок см. в: Tugendhat Ernst. *Korreferat zu Charles Taylor, "What is Human Agency?"* // Tugendhat E. *Philosophische Aufsätze*. Frankfurt am Main, 1992. S. 441–452; Flanagan Owen. *Identity and Strong and Weak Evaluation* // Owen F., Rorty A. (Eds.) *Identity, Character, and Morality*. Cambridge, Mass., 1990. S. 37–65; Anderson Joel. *Starke Wertungen, Wünsche zweiter Ordnung und intersubjektive Kritik: Überlegungen zum Begriff ethischer Autonomie* // *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*. 1994. Nr. 42. S. 97–119; Weinstock Daniel M. *The political theory of strong evaluation* // Tully James (Ed.) *Philosophy in an Age of Pluralism. The Philosophy of Charles Taylor in question*. Cambridge, 1994. S. 171–193. Обсуждение этих критических замечаний см. в: Rosa Hartmut. *Personale Identität und soziale Praxis. Die politische Philosophie Charles Taylors*. Dissertation. Humboldt-Universität zu Berlin, 1997. S. 71–94.

те или причины. «Когда нас стимулирует высшее благо, мы уже в самом своем опыте чувствуем, что оно представляется нам ценным не в силу нашей собственной реакции, но что, наоборот, именно благое в нем мотивирует нас к действиям. Оно служит для нас стимулом потому, что в его смысле мы видим нечто бесконечно ценное»¹. Для Тейлора нет сомнений в том, что в этом смысле феноменология моральных чувств раскрывает перед нами объективность наших ценностных критериев. Кроме того, эти ценностные критерии даны нам в нашем опыте не по отдельности, но в смысловой взаимосвязи. Тейлор говорит о «каркасе» качественных различий, в который встроено наше восприятие нас самих и других людей, ситуации наших действий и сами наши действия. Язык, с помощью которого мы объясняемся с другими людьми и с самими собой, проникнут подобными качественными различиями. Практики, в которые мы погружаемся с рождения и которые затем служат фундаментом всех наших сознательных действий, немыслимы без вплетенных в них сильных оценок. Из этой герменевтико-прагматической антропологии, представленной здесь лишь в самых общих чертах, Тейлор черпает аргументы для подтверждения своего тезиса о том, что процесс формирования идентичности всегда соотнесен с подобным каркасом качественных различий.

Тейлор приводит три аргумента в пользу этого тезиса². Во-первых, любой ответ на вопрос об идентичности содержит указание на социальную принадлежность, на «приверженности и идентификации» (“commitments and identifications”), по отношению к которым я вполне могу сохранять дистанцию, но которые так или иначе задают пространство, где я могу решать, за что или против чего я выступаю. Соответственно, на вопрос об идентичности можно ответить, сославшись на добровольно принятую принадлежность или же на не выбранную принадлежность, которая, тем не менее, служит фоном для собственной оценивающей позиции. В обоих случаях ответ содержит отсылку к сильным оценкам. Второй аргумент Тейлора заключается в том, что сама идентичность является «высоко ценимым благом»: она требует, чтобы мы оставались ей верны или оправдывали свои действия перед лицом ее требований. В этом смысле идентичность тоже не может рассматриваться просто как фактическая данность.

¹ Taylor Charles. Quellen des Selbst. Frankfurt am Main, 1994. S. 143.

² Ebd., S. 54 и далее.

В третьем, самом важном аргументе Тейлора говорится о том, что в нашем самовосприятии, в нашей рефлексии по поводу наших собственных ориентаций действия наша идентичность может играть определенную роль только в том случае, если она воплощает качественные различия. «Наша идентичность — это то, с помощью чего мы можем определять, что для нас важно, а что нет. [...] Представление об идентичности, определяемой исключительно фактическими предпочтениями без соотнесенности с сильными оценками, несостоятельно»¹.

Таким образом, нейтральное самописание, если бы оно в принципе было возможно, не имело бы никаких последствий для наших действий. Ответом на какой вопрос служило бы подобное описание? Если мы трактуем его как беспощадный реализм по отношению к самим себе, то только потому, что, исходя из него, мы можем пересмотреть свою самооценку. Но в таком случае мы снова возвращаемся в ту сферу, которая раскрывается через отношение между нашим проектом желательного «Я» и реальностью наших фактических действий.

Тейлор полагает, что с помощью этих аргументов ему удалось показать, что формирование нашей идентичности всегда происходит в «каркасе» качественных различий, и в этом смысле подобные «каркасы» неизбежны. Они неизбежны не потому, что мы под давлением культуры усваиваем определенные ценности и потом уже не имеем возможности от них избавиться. Они неизбежны потому, что предпосылкой человеческой способности к действию является существование «в пространстве, полном вопросов относительно подлежащих сильной оценке благ»², в отношении которых человек должен занять ту или иную позицию. Выступая против экзистенциалистского пафоса свободного выбора между предельными ценностями, Тейлор обращает внимание на то³, что хотя нам часто приходится самим делать выбор между альтернативами, мы не выбираем сами эти альтернативы. Это обстоятельство следует понимать не как ограничение нашей свободы, а как основное условие принципиальной возможности делать осмысленный выбор. Без внутренней структуры, упорядочивающей многообразие альтернатив, сознательный выбор был бы равносиль-

¹Ebd., S. 60.

²Ebd., S. 62.

³Taylor Charles. Was ist menschliches Handeln? // Taylor Ch. Negative Freiheit? Zur Kritik neuzeitlichen Individualismus. Frankfurt am Main, 1988. S. 9–51. S. 29.

случайному¹. Таким образом, мир, в котором мы пытаемся понять самих себя, предопределен нашим восприятием подобного неизбежного «каркаса» и ценностей, которые познаются нами в моральных чувствах и требуют к себе уважения.

Тейлор объясняет отношение между личностью и ее ценностью при помощи пространственных метафор. Он говорит о пространстве морали и его топографии, опираясь в том числе на разговорно-бытовое словоупотребление, в котором мы различаем высокие и низкие ценности, глубоких и поверхностных людей или внутренние и внешние ориентации. Если наши ценности расположены в пространстве морали, то мы неизбежно спрашиваем себя, где находимся мы сами по отношению к месту расположения наших ценностей в определенный момент времени. Таким образом, мы так или иначе приходим к вопросу о том, в каком направлении идет наша жизнь, можно ли ее интерпретировать как реализацию устремлений и насколько успешна эта реализация. «Итак, речь идет не только о том, где мы в данный момент находимся, но также о том, куда мы идем; и если первый вопрос предполагает градацию в категориях „больше – меньше“, то второй вопрос касается того, куда ведет нас этот путь – к определенной точке или в противоположном от нее направлении, и это уже проблема „да“ или „нет“. Вот почему наши относительные вопросы всегда возникают в рамках абсолютных вопросов. Поскольку мы не можем обходиться без ориентации на благо, поскольку наше собственное местоположение по отношению к этому благу не может быть нам безразлично и поскольку это местоположение находится в постоянном процессе изменения и становления, перед нами неизбежно встает проблема направленности нашей жизни»².

Таким образом, из квазипространственной структуры нашего отношения к ценностям формируется временное измерение нашего самовосприятия. Удостовериться в том, в каком пункте реализации нашего устремления мы находимся, нам помогает рассказывание собственной жизненной истории. В этой связи нарративная структура самовосприятия также является неизбежной в представлении Тейлора. «Чтобы

¹ Об этом писал еще Талкотт Парсонс в «Структуре социального действия»: Parsons Talcott. *The Structure of Social Action*. New York, 1937. S. 64. См. также: Йоас Х. Креативность действия / Пер. с нем. Тимофеевой К. Г. СПб, 2005. С. 15.

² Taylor Charles. *Quellen des Selbst*. Frankfurt am Main, 1994. S. 93 и далее.

ощутить то, кем мы являемся, нам необходимо представление о том, как мы такими стали и куда мы идем»¹.

Не стоит понимать это таким образом, что мы должны на протяжении всей своей жизни придерживаться одного и того же представления о благе или уметь представить свою жизнь в виде единой непрерывной истории. Как правило, меняется не только та точка, к которой ведет нас наше стремление, но и наше представление о том, что достойно нашего стремления. Однако в ретроспективе такие изменения – как, например, опыт обращения, оказавшийся в центре внимания Уильяма Джеймса – интегрируются нами в общую историю нашей жизни, и тогда время до обращения представляется временем заблуждений или подготовки к предстоящей трансформации, о которой мы тогда, впрочем, и не догадывались. Неизбежность нарративной формы индивидуального самовосприятия не ограничивается отдельным индивидом. Во-первых, окружающие люди появляются в качестве акторов в любой автобиографии, а, кроме того, когда мы объединяемся с другими людьми в общее «мы», мы стараемся найти некое коллективное самовосприятие, для которого опять-таки неизбежна локализация блага и нарративная форма нашего стремления².

Эти размышления о месте и времени в нашем отношении к благу придают более четкие очертания Тейлоровской концепции артикуляции моральных чувств. Это, в свою очередь, позволяет ему сформулировать свой ответ на вопрос о возникновении ценностей. Моральные чувства отличаются от других чувств своей внутренней связью с ценностями и нашим самовосприятием. Если бы они не были связаны с нашим представлением о благе, то они бы в принципе не были моральными чувствами. Однако, как пытается показать Тейлор, наше представление о благе пронизывает все наше восприятие. Поэтому в наших моральных чувствах скрывается отношение к нам самим, причем не только в том смысле, что наши чувства являются именно *нашими* чувствами. Многие из этих чувств потеряли бы смысл,

¹Ebd., S. 24. Здесь Тейлор в значительной степени опирается на идеи Макинтайпа: MacIntyre Alasdair. Der Verlust der Tugend. Frankfurt am Main / New York, 1987.

²То, что здесь может показаться таким простым и однозначным, на самом деле связано со сложными вопросами логики написания истории, а также истории жанра автобиографии. В данной работе мы не будем рассматривать эти вопросы более подробно.

если бы не были связаны с нашим восприятием самих себя: стыд или чувство вины становятся понятными только в силу их принципиальной соотнесенности с тем, что мы считаем правильным с точки зрения морали, или с тем, кем мы хотим казаться, признавая значимость законов морали. В то же время тот факт, что наши сильные оценки воплощаются в моральных чувствах, имеет важные последствия и сам по себе. Наши моральные чувства и осознанные оценки может разделять пропасть. Может получиться так, что мы с удивлением обнаружим, что не испытываем чувства вины или возмущения, хотя мы сами или кто-то другой нарушили то, что мы всегда считали своими ценностями. Возможна и обратная ситуация, когда нас мучает чувство вины или охватывает возмущение, хотя мы сами думаем, что не нарушили ни одной из сознательно отстаиваемых нами ценностей. Таким образом, отношение между сильными оценками, воплощенными в наших моральных чувствах, и сознательно отстаиваемыми ценностями не лишено напряжения.

Артикуляция ценностей как раз и направлена на то, чтобы преодолеть разрыв между моральными чувствами и осознанными ценностями. Когда мы выражаем свои моральные ценности, мы придаем им такую форму, которая позволяет включить их в дискуссию. Эта дискуссия может привести к подтверждению, отрицанию или преобразованию наших чувств. Подтверждение придает чувствам новую силу и жизненную энергию. Отрицание не отменяет наши чувства, но оно может стать отправной точкой для процесса рефлексии, в ходе которого мы увидим спорные моменты нашей артикуляции и попытаемся выразить наши чувства таким образом, чтобы можно было рассчитывать на подтверждение со стороны окружающих, или же наоборот, решим и впредь настаивать на своей артикуляции, выступая против социальных условностей. Если мы сможем найти иную артикуляцию для наших моральных чувств и признать ее адекватной, это изменит наше собственное понимание этих чувств. Поскольку в моральных чувствах соединено наше самовосприятие и наше отношение к ценностям, изменение артикуляции влечет за собой изменение и самих чувств. Однако социальное принуждение к артикуляции нельзя рассматривать исключительно в значении ограничения, препятствия для проявления собственной аутентичности. Без опоры на реакции других и классификацию чувств в языке мы бы в принципе не смогли идентифицировать свои собственные чувства. Мы

применяем существующие интерпретации к своим пока неясным ощущениям еще до того, как оказываемся в состоянии защитить наши чувства от предлагаемой трактовки. Зависимость нашего самопонимания от интересубъективных сетей («сетей языкового обмена», как их называет Тейлор – “webs of interlocution”¹) характерна не только для детского периода развития. Она сохраняется на протяжении всей нашей жизни. «Даже будучи вполне независимым взрослым человеком, я иногда бываю не в состоянии понять свои ощущения, не поговорив с определенным партнером (или партнерами), с теми, кто меня хорошо знает, кто мудр или с кем я чувствую внутреннее родство. [...] В этом смысле человек не может стать самостью, будучи один. Я являюсь самостью только по отношению к определенным собеседникам: с одной стороны, по отношению к тем, кто играл важную роль в процессе моего самоопределения, с другой стороны, по отношению к тем, кто в данный момент имеет решающее значение для моего непрерывного постижения языков самосознания. Разумеется, две эти группы могут пересекаться»². Таким образом, Тейлоровская теория формирования идентичности, безусловно, может быть названа интересубъективистской.

Процесс артикуляции наших моральных чувств не имеет однозначного направления. Он, скорее, протекает по герменевтическому кругу. Мы перемещаемся между уровнями наших чувств, между нашей собственной трактовкой этих чувств и общепринятыми интерпретациями. Несмотря на интересубъективный характер нашей интерпретации, наша собственная трактовка нашей самости необязательно в каждый конкретный момент совпадает с общественной трактовкой. Несмотря на потребность в интерпретации наших чувств, они не растворяются без остатка в нашем понимании собственной самости. К взаимодействию этих трех уровней добавляется еще и то, что все они направлены на конкретные случаи, события, ситуации, специфический характер которых также влияет на общую констелляцию. Тейлор иллюстрирует взаимодействие этих четырех уровней на примере этнических меньшинств, подвергающихся дискриминации³. На этом

¹ Ebd., S. 71.

² Ebd.

³ См., например: Taylor Charles. Self-Interpreting Animals // Taylor Ch. Philosophical Papers. 2 Bde. Cambridge, 1985. P. 45–76, здесь P. 69. Об этом превосходно написано у Розы: Rosa Hartmut. Personale Identität und soziale

примере можно отчетливо проследить сложный процесс взаимодействия нескольких процессов: приписывание неполноценности со стороны доминирующей культуры, вероятный комплекс неполноценности у членов меньшинств в том случае, если они принимают это приписывание, трансформация этого комплекса в раболепие, смирение или, наоборот, непокорность и, возможно, мобилизация в процессе сопротивления дискриминирующей культуре. Именно в этом взаимодействии нескольких уровней возникает нечто новое. Если выражение собственных чувств посредством той лексики, которую предлагает доминирующая культура, невозможно или затруднено, есть вероятность изобретения инновационных форм или заимствования альтернативных форм из других культур. Кроме того, как отмечает Тейлор, сами ценности мы воспринимаем в виде иерархии, и высшие ценности могут ставить под сомнение или затмевать другие ценности¹.

Обесцененные ценности тоже не исчезают бесследно: они могут оказывать сопротивление и требовать новой формы выражения. Таким образом, герменевтический круг на самом деле не является замкнутым циклом, который возвращает нас к исходной точке. После артикуляции наши моральные чувства уже не совсем такие, как прежде. В процессе артикуляции мы можем также изменить свои старые ценности или создать новые. Ценности, которые с трудом поддаются артикуляции в связи с тем, что в общественном мнении и, возможно, также в индивидуальной интерпретации собственной самости доминируют другие ценности, как правило, теряют силу². Это означает, что артикуляция – это не просто дополнение к нашим моральным чувствам: Тейлор полагает, что без артикуляции наши чувства обречены на умирание.

Такой дифференцированный подход к взаимодействию между артикуляцией и опытом или, точнее, между пережитой ситуацией, дорефлексивным опытом, индивидуальной артикуляцией и существующим

Praxis. Die politische Philosophie Charles Taylors. Dissertation. Humboldt-Universität zu Berlin, 1997, прежде всего S. 64 и далее. Показательным для Тейлоровской концепции интерпретации и артикуляции является его спор с Кеннетом Джердженом: Messer Stanley, Sass Louis, Woolfolk Robert (Eds.) *Hermeneutics and Psychological Theory. Interpretive Perspectives on Personality, Psychotherapy, and Psychopathology*. New Brunswick, N.J., 1988. P. 28–61.

¹ Taylor Charles. *Quellen des Selbst*. Frankfurt am Main, 1994. S. 127 и далее.

² В этом Тейлоровская концепция артикуляции очень похожа на упоминавшийся в первой главе аргумент Роберта Беллы и его коллег о двух языках.

в культуре репертуаром образцов интерпретации позволяет Тейлору сформулировать решение проблемы, которую его предшественники, участвовавшие в дискурсе о возникновении ценностей, либо оставляли без внимания, либо не могли решить. В отличие от Ницше, Тейлор не считает, что прояснение психологических и исторических источников представления о благе действует отрезвляюще и лишает это представление привлекательности. Именно в отношении высших благ можно утверждать, что их артикуляция возможна лишь в том случае, если мы придерживаемся определенной версии их возникновения¹.

В отличие от Джеймса и Дюркгейма, у Тейлора интерпретация опыта не следует напрямую из самого опыта. Тейлор рассматривает артикуляцию и интерпретацию как сложный процесс, в ходе которого мы стараемся согласовать различные уровни, однако это согласование всегда или неполное, или недолговечное. Однако в ходе этого процесса согласования как раз и возникают новые ценности. Тейлор допускает любые возможности такого возникновения. Изменение ценностей вероятнее всего на уровне опыта или интерпретаций, возникающих в связи с нашим образом жизни и нашими практиками. «Очевидно, что изменения могут происходить, так сказать, в обоих направлениях: в результате изменения и развития идей, к чему относится также появление новых знаний и воззрений, происходят изменения, переломы, реформы и революции в сфере практик; но и в результате случайного поворота в развитии, перелома, ограничений или резкого подъема практик происходят изменения, плодотворное развитие или упадок в сфере идей. Однако и это слишком абстрактная формулировка. Правильнее было бы сказать, что в каждом конкретном процессе исторического развития изменения происходят в обоих направлениях. Клубок фактических событий переплетен с нитями, расходящимися в обоих направлениях. И не исключено, что новая революционная интерпретация отчасти возникает потому, что практика – возможно, по причинам, совершенно не связанным с этими идеями – оказывается в опасности. Может случиться и так, что определенная интерпретация происходящего становится убедительной потому, что определенная практика – опять-таки по причинам, не имеющим

¹ Taylor Charles. *Quellen des Selbst*. Frankfurt am Main, 1994. S. 139 и далее. Мартин Зеель дал концепции Тейлора остроумное название – «антигенеалогия морали». Ср.: Seel Martin. *Die Wiederkehr der Ethik des guten Lebens* // Merkur. 1991. Nr. 45. S. 42–49, здесь S. 49.

ничего общего с соответствующими идеями — делает скачок в развитии. Однако следующие за этим изменения сами по себе тоже будут иметь важные последствия. И этот клубок следствий и причин невозможно распутать»¹.

Разумеется, для социально-научной теории подобное признание принципиальной невозможности распутать каузальные переплетения вокруг возникновения ценностей не может быть последним словом в дискуссии. Тейлор, как можно видеть в первую очередь по его «экскурсу в историческое объяснение»², четко осознает различие между интерпретативной артикуляцией побудительной силы идей и экспланаторным анализом их распространения и влияния. Что касается его собственного замысла, то здесь Тейлор ставит перед собой лишь скромную задачу артикуляции и сознательно отказывается от более амбициозной цели — *объяснения* (в строгом смысле слова) возникновения новых ценностей. Реализация более скромной цели, т. е. артикуляция тех ценностей, о возникновении которых идет речь, в любом случае имеет смысл, поскольку никакое объяснение не может считаться удовлетворительным, если отсутствует понимание побудительной силы этих ценностей. Здесь уже само различие артикуляции и объяснения свидетельствует о несогласии с теми подходами, где объяснение выводится из редукционистских предпосылок, т. е. где отрицается самостоятельное каузальное значение культурных содержаний. Поэтому Тейлор выступает решительно против тех направлений марксистской историографии, которым может быть адресован этот упрек. Однако в то же время он не приемлет и эволюционистские подходы, предельно занижающие вероятность культурно обусловленных неожиданных поворотов. Доступные нашему познанию источники ценностных ориентаций являются не единственно возможными, а, скорее, случайными, возникшими под влиянием конкретных исторических обстоятельств. Для Тейлора любая трактовка просвещения в значении простого устранения препятствий для развития человечества в значении эволюции так же сомнительна, как и оптимистичные или пессимистичные представления о неизбежности или необратимости секуляризации.

В то же время Тейлор понимает, что различие артикуляции и объяснения не следует воспринимать как абсолютное. Объяснение,

¹ Taylor Charles. Quellen des Selbst. Frankfurt am Main, 1994. S. 366 и далее.

² Ebd., S. 199–207.

если использовать терминологию Макса Вебера, должно быть «адекватно смыслу»¹, и поэтому оно всегда остается зависимым от процесса интерпретативной артикуляции. С другой стороны, артикуляция, согласно Тейлоровскому аргументу против ницшеанского представления о «генеалогии», включает в себя определенное мнение относительно происхождения, для которого, в свою очередь, небезразличны социально-научные подходы к каузальному объяснению. Учитывая более ранние рассуждения Тейлора о свободе социальных наук от ценностей, можно утверждать, что значение интерпретации и артикуляции для построения теорий, объясняющих возникновение ценностей, проявляется в двух аспектах. Во-первых, сделать подобное объяснение адекватным его предмету может лишь герменевтическая пауза, во время которой происходит осмысление ценностей; во-вторых, объяснение в целом должно быть повторно интегрировано в оценивающий контекст комплексной интерпретации истории и современности.

Если с точки зрения социальных наук Тейлор сознательно и последовательно ограничивает себя, подводя нас к объясняющим теориям, но не переходя этот рубеж, то в отношении философского вопроса о том, правомерно ли признание за ценностями статуса реальности, он действует четко и решительно. Тейлор — убежденный сторонник ценностного реализма, но его позиция отличается от позиции Шелера и, тем более, от платонической традиции. Чтобы понять суть Тейлоровского проекта, необходимо учитывать и эту часть его аргументации.

Тейлор четко отличает свой ценностный реализм от платонизма², где благо мыслится как независимое от человеческого бытия. Тейлор тоже полагает, что на сегодняшний день уже нет возврата к метафизической теории блага. Как и Шелер, Тейлор в своей феноменологии моральных чувств и теории сильных оценок развивает свою аргументацию из опытного измерения ценностей. Однако, в отличие от Шелера, с которым он, впрочем, не вступает в полемику, Тейлор не считает, что

¹Тейлор ссылается на знаменитый веберовский постулат (ibid., S. 203), соглашаясь с ним. Ср. Weber Max. *Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriß der verstehenden Soziologie*. Tübingen, 1922. S. 5.

²Различение морального реализма и платонической идеи блага особенно четко прослеживается в ответе Тейлора на статьи в: *Philosophy and phenomenological research*. 1994. Nr. 54. P. 211.

уверенность, возникающая в нашем опытном восприятии ценностной нагруженности, свидетельствует о не зависящем от опыта предсуществовании ценностей¹. Оставаясь последовательным в своей привязанности к опытному измерению, Тейлор строит на его основе свой вариант ценностного реализма².

Это становится возможным благодаря тому, что Тейлор называет принципом ВА (Best Account) – наилучшей из возможных артикуляций опыта³. Введение этого принципа Тейлор предваряет риторическим вопросом: «Когда речь идет о делах человеческих, известны ли нам более адекватные критерии реальности, чем те понятия, которые в результате критических размышлений и исправления выявленных ошибок наилучшим образом объясняют нашу жизнь?»⁴ Если я захочу артикулировать опыт своей жизни, я сошлюсь на ценности, без которых я не смогу рассказать об ориентациях, направляющих мое поведение. Эти ориентации я воспринимаю не как нечто такое, что было навязано мною ценностно-нейтральному миру, а как нечто, существующее независимо от меня. Разумеется, новый опыт или критика со стороны других могут убедить меня в том, что я следовал ценностям, не достойным того, чтобы им следовать. В результате одна артикуляция превращается в другую, лучшую для меня, но это не заставляет меня полностью сменить уровень и занять другую позицию по отношению к моему опыту, в частности, отказаться от артикуляции. Тейлор выступает категорически против сциентистской картины мира, описывающей человека в категориях, которые по своей сути не могут быть включены в самопонимание личности. Так, никто из нас не может воспринимать себя как существо, действующее по схеме «стимул – реакция», и при этом успешно справляться со своими повседневными задачами. По мнению Тейлора, это относится и к теориям, трактующим

¹ Ср. шестую главу.

² Необходимо отметить, что использование понятия блага вместо понятия ценностей у Тейлора, на мой взгляд, способствует тому, что его реализм ошибочно принимают за платонизм. Как показывает Роза (Rosa Hartmut. *Personale Identität und soziale Praxis. Die politische Philosophie Charles Taylors*. Dissertation. Humboldt-Universität zu Berlin, 1997. S. 81), Тейлор вводит в свою терминологию понятие блага лишь после того, как разрабатывает теорию сильных ценностей. Я не разделяю понятийных предпочтений Тейлора.

³ Роза (ibid., S. 51, примечание 50) справедливо возражает против перевода “best account” выражением «лучший анализ» (“beste Analyse”), поскольку Тейлор здесь имеет в виду не анализ, а именно выражение опыта.

⁴ Taylor Charles. *Quellen des Selbst*. Frankfurt am Main, 1994. S. 112.

ценности как проекции. По крайней мере, не вызывает сомнений то, что они неадекватно отражают внутренний моральный опыт индивида. Но если это так, то возникает вопрос, почему сциентистское описание меня самого должно иметь более высокий статус реальности, чем мое осознанное самоописание. Тейлор не видит ни возможности, ни необходимости перескакивать на тот уровень описания, где нет места для опыта самовосприятия. «Когда мы уже определили наилучшую из возможных артикуляций вопросов, которые мы вынуждены воспринимать серьезно просто для того, чтобы жить, другими словами, когда мы уже выяснили, каковы онтологические допущения, без которых мы не можем обойтись в повседневной жизни – разве могут где бы то ни было, на небе или на земле, появиться такие эпистемологические аргументы, которые смогут нас убедить в том, что мы не правы?»¹ Но если такой скачок не является ни возможным, ни желательным, то нам остается только метод «практического рассуждения» (“practical reasoning”)², в ходе которого мы не задаем некие непреложные внешние стандарты, а последовательно учитываем дополнительные факты или разрешаем противоречия и тем самым фактически продвигаемся вперед в своей рефлексии. Не всякая артикуляция одинаково хороша, но продвинуться дальше той артикуляции, которая до сих пор была наилучшей, можно только путем новой, лучшей интерпретации нашего опыта. Сам этот опыт мы никогда не сможем полностью трансцендировать. Тейлор приводит подробное обоснование трансцендентальной аргументации³ – но, разумеется, только в контексте кантовского учения о том, что мы можем ставить вопрос об условиях возможности опыта, исходя из его бесспорных характеристик. В этом случае, считает Тейлор, мы также посредством рефлексии приходим к фундаментальным основам философской антропологии, которая, таким образом, не может претендовать на созидание основ, а всегда остается лишь частью артикуляции

¹ См. статью Тейлора в: Messer Stanley, Sass Louis, Woolfolk Robert (Eds.) *Hermeneutics and Psychological Theory. Interpretive Perspectives on Personality, Psychotherapy, and Psychopathology*. New Brunswick, N.J., 1988. P. 56.

² Taylor Charles. *Quellen des Selbst*. Frankfurt am Main, 1994. S. 140 и далее, а также: Taylor Charles. *Explanation and Practical Reason* // Taylor Ch. *Philosophical Arguments*. Cambridge, Mass., 1995. S. 34–60.

³ См. статью Тейлора в: Messer Stanley, Sass Louis, Woolfolk Robert (Eds.) *Hermeneutics and Psychological Theory. Interpretive Perspectives on Personality, Psychotherapy, and Psychopathology*. New Brunswick, N.J., 1988. P. 56.

нашего опыта¹. В ходе этих поисков наилучшей артикуляции становится ясно, что определенные ценности необходимы и незаменимы для нашего самоописания и ориентации. Именно в этой необходимости и заключается реальность этих ценностей. Подорвать эту необходимость можно лишь конкретным способом, а именно за счет нового, опять-таки ценностно-нагруженного предложения о переоценке ценностей, но никак не абстрактным образом, объявляя сами по себе ценности фикцией.

В своем изложении я до сих пор сознательно игнорировал еще один аспект Тейлоровской теории ценностей. Так же, как и Шелер, утверждавший, что мы не просто переживаем ценности, но что эти ценности даны нашему опыту в иерархическом порядке, Тейлор выделяет не просто различные блага, но различные типы благ. Над уровнем отдельных «жизненных благ» расположен уровень «сверхблаг», которые позволяют оценивать жизненные блага, а над ними располагается уровень «конститутивных благ» — конечный источник нашей моральной ориентации. В «Источниках самости» различение этих трех уровней остается довольно размытым, и впоследствии Тейлор его не уточняет, а, наоборот, частично отказывается от него². В контексте нашего вопроса нет необходимости рассматривать эти различия по отдельности. Результат Тейлоровских рассуждений, пожалуй, даже не так важен, как описание его намерений. Он хочет не только подчеркнуть иерархичность ценностей, но также показать, что отношение между артикуляцией и опытом по-разному складывается на разных уровнях благ. «Конститутивные блага», согласно Тейлору, сильнее зависят от артикуляции, чем жизненные блага или сверхблага. «Бог или платоническое благо, романтическое понятие природы или рациональное действие в кантовском значении этого слова могут быть переданы и поняты только в качестве *артикулированных* благ. Это обязательно должно быть формальное определение в доктринальных

¹ Именно таким образом мы с Акселем Хоннетом определяем возможный статус антропологии в нашей книге: Joas Hans, Honneth Axel. *Soziales Handeln und menschliche Natur*. Frankfurt am Main, 1980.

² См. превосходный комментарий Розы по этому вопросу: Rosa Hartmut. *Personale Identität und soziale Praxis. Die politische Philosophie Charles Taylors*. Dissertation. Humboldt-Universität zu Berlin, 1997. S. 86 и далее. В своем тезисе о том, что в более поздний период Тейлор пересмотрел свои идеи, Роза опирается на новую, неизданную и потому недоступную для меня работу Тейлора («Leading a Life”).

теориях, допустимы и мифические или нарративные артикуляции, но без эксплицитной формулировки в той или иной форме [...] эти блага в принципе не рассматриваются как варианты выбора»¹. Тейлор нуждается в этом различении для того, чтобы объяснить свою собственную «наилучшую артикуляцию», а она, хотя и с осторожностью, может быть отнесена к деистическим воззрениям. Отдельный индивид может искать трактовку своего морального и религиозного опыта среди стандартных интерпретаций, предлагаемых данной культурой; он также может попытаться изменить эти стандарты, но не может создать трактовку *ex nihilo*, т. е. вне всякой связи с культурным репертуаром. Тейлор считает себя вправе, исходя из собственного опыта, признавать убедительной такую интерпретацию, непременной составляющей которой является бог в значении традиционной религиозности определенной культуры. Это не исключает признания права других культур на другие интерпретации в той же степени аутентичного религиозного опыта. Однако путь к диалогу с ними проходит через специфические особенности нашей религии, а не ведет к абстрагированным общностям, минуя нашу религию. «[...] именно специфические особенности оживляют наше существование. Даже если мы предположим, что предельная реальность не является ни божественной любовью, как думаю я, ни нирваной, как думает буддист, я все равно не могу относиться к ней как к „не-знаю-чему“, что не есть ни то, ни другое. Путь Натана Мудрого² — это путь к банальностям Постпросвещения, которые очень быстро утрачивают свою преобразующую силу»³. Таким образом, позиция Тейлора прямо противоположна взгляду Джона Дьюи на религию. Тейлор отстаивает идею универсализма, но при этом твердо стоит на позиции партикуляризма. Как и Джеймс, Тейлор отстаивает право верить при помощи

¹ Ebd., S. 120.

² Натан Мудрый — главный герой одноименной драмы Лессинга. В ответ на вопрос султана на вопрос о том, какая вера лучше, Натан рассказывает сказку о трех кольцах. Один отец, у которого по наследству было кольцо, обладавшее чудесной силой, имел трех сыновей, которых одинаково любил. Он заказал еще два кольца, совершенно подобных первому, и перед смертью подарил каждому сыну по кольцу. Потом никто из них не смог доказать, что именно его кольцо — чудесное и делает обладателя им главой рода. Так же, как невозможно было узнать, у кого настоящее кольцо, так же нельзя отдавать предпочтение одной вере перед другой. — Прим. переводчика.

³ См. статью Тейлора в: Tully James (Ed.) *Philosophy in an Age of Pluralism. The Philosophy of Charles Taylor in question*. Cambridge, 1994. P. 229.

средств постметафизической философии. Как и Шелер, он продолжает традицию августинизма и представляет современный католицизм, свободный от церковного авторитаризма и бессильного сопротивления модерну.

В произведениях Тейлора его теоретические рассуждения о взаимосвязи между формированием идентичности и ценностями, а также об отношении между артикуляцией и опытом намечают основные черты современной философской антропологии. Однако главная их задача — подготовка к проекту, смысл которого заключается в новой артикуляции ценностей, вошедших в самопонимание модерна. «Источники самости» Тейлора — это героическая, грандиозная попытка представить весь ансамбль культурных традиций, породивших живые ценности («сверхблага») в западных обществах. В качестве трех важнейших традиций такого рода Тейлор называет идею «внутреннего мира», восходящую к Августину и Декарту, признание важности повседневной жизни, утвердившееся после Реформации, и экспрессивно-романтическое понимание природы и творческого воображения. Мы не станем следовать за Тейлором в его богатой идеями аргументации, направленной на сущностное понимание ценностей модерна. Тейлор считает совершенно логичным избрание этого пути, т. е. изучение истории идей, так как он хочет внести свой вклад в артикуляцию самопонимания модерна, а такая артикуляция немыслима без объяснения происхождения благ более высокого и высшего уровня. Тейлор надеется, что эта артикуляция будет также способствовать оживлению соответствующих традиций. Именно потому, что в самопонимании модерна присутствуют представления, согласно которым эпоху модерна отличает разрыв со всеми ценностными ориентациями, конец всякой уверенности в ценностях и всякого ценностного консенсуса, напоминание о традициях и их возрождение способствует более адекватному самопониманию модерна. Кроме того, подобной артикуляцией Тейлор надеется внести свою лепту в умирение центробежных тенденций современной культуры.

Мы не будем обсуждать историческую обоснованность Тейлоровской реконструкции возникновения тех ценностей, на которых базируется западный модерн. Он выстраивает ее в форме глубокого анализа истории западной, прежде всего европейской мысли, начиная с Платона и заканчивая Ницше. Из-за того, что данный анализ ограничен

западной, причем исключительно высокоразвитой культурой, критики полагают, что он был изначально обречен на односторонность. Однако ограничение сферы анализа западной культурой, безусловно, оправданно в том случае, если речь идет именно о ее специфике. Точно так же и сосредоточение на высокоразвитой культуре внутри западной традиции было бы недопустимым лишь в том случае, если бы Тейлор ставил перед собой задачу написания полной истории европейского менталитета. На самом деле, другие авторы могли бы, опираясь на концепцию Тейлора, эмпирически исследовать распространение в обществе тех культурных образцов, которые в Тейлоровской истории идей появляются лишь в типизированном виде. Так, например, несмотря на то, что образец экспрессивной самореализации зародился в XVIII веке, говорить о его распространении среди широких слоев населения можно, пожалуй, лишь применительно к последним трем десятилетиям¹. В этом отношении работы Тейлора – это, безусловно, только начало, но необходимо иметь в виду, что и сам Тейлор постоянно борется против смешения философских идей с культурными практиками и сведения этих практик к тем философам, которые якобы явились первопричиной их появления². Поэтому его экскурсы в историю развития семьи или архитектуры следует понимать всего лишь как иллюстрацию и как указание на «непаханое» исследовательское поле. Критика Тейлора в этих двух пунктах представляется мне неуместной по той простой причине, что в ней не учитываются цели, которые ставил перед собой сам автор.

Внутренние недостатки концепции Тейлора заключаются в другом. Один из них мы можем обнаружить, взглянув на упущения в той сфере, которая, несомненно, относится к исследовательской области Тейлора. Наиболее очевидные упущения уже были подмечены многими критиками. Так, например, критики спрашивали Тейлора, почему он оставил без внимания всю философию ценностей XX века, начиная с Макса Шелера и заканчивая Джоном Дьюи, т. е. проигнорировал как раз тех авторов, которых явно нельзя упрекнуть в сведении феноменов

¹ Тейлор сам разрабатывает этот тезис в своей книге: Taylor Charles. *Das Unbehagen der Moderne*. Frankfurt am Main, 1995.

² Поэтому аргументацию Марио Муссы я считаю во многом неправомерной. Ср. Moussa Mario. *Writing the History of the "We": The Claims of Practice // Social Theory and Practice*. 1992. Nr. 18. P. 211–229. Ср. положительные рецензии социологов Алана Вулфа (*Contemporary Sociology*. 1990. Nr. 19. P. 627–628) и Грэга Кэлхауна (*Sociological Theory*. 1991. Nr. 3. P. 232–263).

морали к долгу¹. Далее, почему автор, который в своей книге призывает к деистической трактовке источников морали и подробно анализирует эстетические эпифании, ни слова не говорит о религиозном опыте и экзистенциальных теологиях XX века?² Почему в произведении по истории западной мысли развитие американской философии рассматривается лишь очень поверхностно?³ Как могло получиться так, что в истолковании одного из направлений морального развития, а именно «принятия обычной жизни», Тейлор в значительной мере опирается на работу Макса Вебера о протестантской (прежде всего пуританской) этике, однако в остальном совершенно игнорирует исследования этого классика социологии, да и все социологические теории в целом?

Вполне возможно, что Тейлор многие из этих указаний воспринял бы как дополнения к своей работе, а не как критику своей аргументации. Разумеется, он не обязан так же хорошо ориентироваться в истории теологических и социологических теорий, как в истории философии. Возможно, в истории американской мысли он видит лишь вариации тех тем, которые в Европе получили гораздо более четкое выражение. Кроме того, за исключением отсылок к Витгенштейну, Хайдеггеру и Мерло-Понти, практически вся философия после Ницше так или иначе остается за рамками рассмотрения. Но именно в этом и заключается первый ключевой момент моей аргументации. Я утверждаю, что Тейлор реконструирует историю философии недостаточно полно, что не позволяет осмыслить условия, сделавшие возможной его собственную позицию. Рассказанная им история не ведет логическим образом к его собственной концепции. Это особенно удивительно, учитывая то, что Тейлор очень многому научился у Гегеля. Я не утверждаю, что Тейлор должен был считать свою позицию венцом мировой истории или процесса самосознания абсолютного духа и разрабатывать ее, исходя из этого. Однако, на мой взгляд, из логики

¹ Ср. в первую очередь: Schneewind J. B. Rezension zu Taylor, "Sources of the Self" // Journal of Philosophy. 1991. Nr. 88. P. 422–426.

² Ср. прекрасную статью Майкла Моргана: Morgan Michael L. Religion, history and moral discourse // Tully James (Ed.) Philosophy in an Age of Pluralism. The Philosophy of Charles Taylor in question. Cambridge, 1994. P. 49–66. На самом деле, говоря о XX веке, Тейлор воссоздает не историю западной мысли, а историю литературы.

³ См. прежде всего: Adeney Frances S. Rezension zu Taylor "Sources of the Self" // Theology Today. 1991. Nr. 48. P. 204–210.

аргументации самого Тейлора следует, что и его собственная философия блага должна быть представлена как особый путь в рамках современных направлений мысли.

Особенно заметно и удивительно абсолютное игнорирование американских интеллектуальных традиций и в первую очередь прагматизма. Ведь отчасти Тейлор прославился именно как посредник между континентально-европейской и англо-американской (т. е. аналитической) философией, но именно в этом соединении за рамками оставалась вся не-аналитическая американская философия. Ниже я более подробно рассмотрю это упущение и попытаюсь показать, что речь здесь идет не просто об игнорировании некой тематической области, но что это обстоятельство имело определенные последствия и для систематической аргументации Тейлора.

В «Источниках самости» (как и в остальных своих произведениях) Тейлор лишь слегка касается истории американской мысли. Время от времени он обращается к философии Эмерсона и трансцендентализму, однако в остальном ограничивается краткими замечаниями о пуританизме и современной духовной жизни Америки. Прагматизм в «Источниках самости» упоминается один-единственный раз¹, причем, что показательно, там, где речь идет о духовных корнях универсальной инструментализации вещей в пуританизме. Именно здесь у Тейлора была возможность увидеть, что прагматизм вполне можно считать апофеозом этоса обычной жизни, но не апофеозом инструментального разума. И только в этом контексте можно было бы понять сложное переплетение пуританских и антипуританских мотивов в прагматизме. Об основателе прагматизма Чарльзе С. Пирсе Тейлор не упоминает ни единым словом, хотя для реализации своей цели, а именно для преодоления картезианства, он мог бы почерпнуть немаловажные аргументы именно у этого мыслителя. Для Тейлора авторитетом является Хайдеггер, а не Дьюи, Мерло-Понти, а не Мид.

Еще меньше поддается пониманию тот факт, что Тейлора практически не интересует происхождение ключевых понятий его собственной концепции (самости / «Я» и идентичности). Он, правда, упоминает некоторых мыслителей XVIII века, работавших с прототипом понятия самости², но не исследует более подробно историю этих понятий. Мыслитель, которому эмпирические науки обязаны

¹ Taylor Charles. Quellen des Selbst. Frankfurt am Main, 1994. S. 412.

² Ebd., S. 454, примечание 43.

знакомством с философским понятием самости, Уильям Джеймс, в работах Тейлора не упоминается вовсе. Без внимания остается и главный последователь Джеймса, Чарльз Кули. Джордж Герберт Мид, на сегодняшний день общепризнанный основоположник теории социального происхождения самости, удостоивается лишь краткого комментария¹. Во многом непроясненным остается даже соотношение употребляемых Тейлором понятий – «самости» и «идентичности»².

И уж совсем непонятно, как Тейлор, даже в своем стремлении реабилитировать деистическое обоснование источников морали, умудряется обойтись без теории религиозного опыта Уильяма Джеймса, которая в контексте нашего вопроса оказалась основной современной альтернативой Ницше³. При этом необходимо заметить, что, указывая на отсутствие прагматизма в Тейлоровской реконструкции, мы говорим о традиции, которая не расходится с концепцией Тейлора, а, наоборот, во многих отношениях сближается с ней. Это ощущение сближения настолько очевидно, что Тейлора даже называют «последователем Дьюи, который этого просто не осознавал»⁴.

¹ Ebd., S. 71, примечание 12. При этом Тейлор упрекает Мида в бихевиоризме и занижении роли языка в процессе формирования самости. Опровержение этой критики см. в: Joas Hans. Ein Pragmatist wider Willen? // Deutsche Zeitschrift für Philosophie. 1996. Nr. 44. S. 666; Joas Hans. Praktische Intersubjektivität. Die Entwicklung des Werkes von George Herbert Mead. Frankfurt am Main, 1989. И совсем уж странно то, что, упоминая Мида во второй раз, Тейлор приписывает ему авторство в изобретении понятия «значимого Другого», хотя Мид никогда это понятие не использовал, а впервые оно появилось лишь у Гарри Стека Салливана.

² «Идентичность» Тейлор понимает как «совокупность (в значительной мере не сформулированных) представлений о том, что значит быть действующим человеческим существом» (Taylor Charles. Quellen des Selbst. Frankfurt am Main, 1994, S. 7). Это понятие относится к определенной историко-культурной констелляции. В отличие от него, «самость» означает антропологическую возможность понять такую идентичность, в соответствии с которой отдельному индивиду приписывают глубину, сложность, а также ориентацию на благо. Однако Тейлор, на мой взгляд, непоследователен в проведении этого терминологического различия. См. разъяснение у: Rosa Hartmut. Personale Identität und soziale Praxis. Die politische Philosophie Charles Taylors. Dissertation. Humboldt-Universität zu Berlin, 1997, S. 59.

³ См. третью главу. Вместо этого Тейлор ссылается на Кьеркегора и Достоевского.

⁴ Rayan Alan. John Dewey and the High Tide of American Liberalism. New York, 1995. P. 361. В своем возражении Ричарду Рорти Тейлор объяснил, почему его не убеждает философия Дьюи. «Почему я не могу примириться с социал-

Тейлор игнорирует не традицию, представляющую угрозу для его собственных убеждений, а течение, которое могло бы служить дополнительной поддержкой для его аргументации и даже стать источником вдохновения. Мы воздержимся от спекуляций относительно биографических причин этого феномена и заметим лишь, что подход самого Тейлора, безусловно, только проиграл от того, что Тейлор недостаточно четко очертил специфику, отличающую его от прагматизма и от других близких философских течений XX века.

Впрочем, для нас гораздо важнее другое: возможно, несмотря на очевидную близость к прагматизму, между ним и теорией Тейлора существует принципиальное различие. Возможно, пренебрежение прагматизмом в работах Тейлора связано с некой систематической проблематикой в его аргументации. И такая проблематика действительно существует. Ее можно обнаружить там, где Тейлор выходит за рамки основанного на феноменологии морали тезиса об охваченности моральным чувством и, незаметно для себя, переходит к эссенциалистской концепции блага, которая не укладывается в его аргументацию и не согласуется с его декларируемыми намерениями, т. е. там, где Тейлор упускает из виду основной принцип прагматизма – соотнесение теории с человеческим действием. Тейлор выдвигает следующие возражения против господствующей в наше время философии морали: «Все вертится вокруг принципов, предписаний или стандартов, направляющих наши *действия*, в то время как воззрения на благо остаются совершенно без внимания. Моральная философия в своей близорукой манере занимается тем, что мы должны *делать*, совершенно не заботясь о том, что само по себе является ценностью или чем мы должны восхищаться и что мы должны любить»¹. Такое противопоставление недопустимо, поскольку после утраты

демократией Дьюи и, тем более, с его представлением о важности экспрессивной креативности? Потому что я все еще не удовлетворен его концепцией основных благ. Более того, я даже не уверен, что Дьюи понимал суть этого вопроса. Здесь я попытаюсь в общих чертах определить основные блага. Мне кажется, что за всякий антропоцентризм приходится платить выхолащиванием теории в этом отношении, а это очень высокая цена. Убежденные экологи склонны соглашаться с Дьюи с одной точки зрения, деисты – с другой. Я же подхожу к этой позиции и с той, и с другой точки зрения» (ebd., P. 213). Разумеется, подобное утверждение совершенно сбило бы нас с толку, если бы эти условия и ограничения Тейлор применял также к Джеймсу или Пирсу.

¹ Taylor Charles. Quellen des Selbst. Frankfurt am Main, 1994, S. 162.

метафизического обоснования блага то, что ценно само по себе, достойно любви и восхищения, доступно нам исключительно с точки зрения наших действий — действий, в которых благо формируется в нашем представлении или оказывает на нас влияние. Именно на это была нацелена прагматистская этика и прагматистская теория религии и ценностей; в ней тоже присутствует благо, но это всегда благо в нашем представлении. Там, где Тейлор исследует «изолированные языки» модерна (пятый раздел «Источников самости»), он, как мне кажется, придерживается такого же мнения, однако в критике ориентированной на действия философии морали он идет по неверному пути, не только упрекая ее в сведении блага к желаниям или обязательствам, но и стремясь в целом трансцендировать ориентацию блага на действие. Однако вопрос, скорее, заключается в том, *в каких действиях* люди на собственном опыте понимают, что нечто «для них само по себе» является благом¹. Если бы Тейлор более внимательно изучил этот вопрос в своей феноменологии морального и религиозного опыта, то в вопросе о том, что первично — благо или справедливость, перед ним бы открылась неожиданная перспектива компромиссной позиции. В этом случае он мог бы увидеть, что благо и справедливость основаны на разном опыте, что, однако, совершенно не означает, что один опыт первичен, а другой вторичен. Как мы покажем в заключительной главе, то, что Тейлор, как и Шелер, ставит опыт долженствования ниже ценностного опыта, вероятно, связано с недостаточно точным позиционированием этого типа опыта в действии. Это, впрочем, ничуть не умаляет вклад Тейлора в понимание опыта переживания ценностей и процесса их возникновения.

¹ Ср. выражение Макса Шелера «само-по-себе-благо для меня» в: Scheler Max. *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus. Werke*, Bd. 2. Bern, 1954. S. 295 (см. об этом также шестую главу этой книги).



9. Понятие идентичности и вызов постмодерна

В работах Джона Дьюи и Чарльза Тейлора четко прослеживается связь теории ценностей с интерсубъективистской теорией формирования идентичности. По мере нашего изложения различных концепций становилось понятно, что признание этой связи необходимо для удовлетворительного ответа на вопрос о возникновении ценностей. Постепенно тезис о том, что ценности возникают в опыте формирования и трансценденции нашей самости, обрел конкретную форму. Однако прежде чем дать обобщающую формулировку этого тезиса, подведя итог всей предыдущей аргументации, и подойти к уже неоднократно упоминавшейся проблеме соотношения между опытом переживания ценностей и опытом долженствования, между ценностями и нормами, благом и справедливостью, необходимо сделать еще одну короткую остановку и спросить себя, не основывается ли намеченное нами решение на совершенно устаревшем представлении о человеке. Разве философская рефлексия не отказалась от таких понятий, как ценность и идентичность? И разве культурные и социальные изменения, объединенные в понятии «постмодерн», не подталкивают нас к тому, чтобы объявить безнадежно устаревшим и иллюзорным решение, которое, возможно, и имело какой-то смысл несколько десятилетий назад?

В контексте нашего исследования для ответа на эти вопросы можно попытаться сопоставить аргументацию Тейлора с концепцией одного из представителей постмодернизма. Лучше всего на эту роль подходит Ричард Рорти, поскольку он представляет постмодернистские мотивы с той ясностью, которой он научился у аналитической философии, и, кроме того, неоднократно напрямую полемизирует с Тейлором¹. Это создает общую почву, необходимую для подобного сопоставления.

¹ Самой значимой оригинальной работой Рорти по данным вопросам является его книга: Рорти Р. Случайность, ирония и солидарность / Перевод с англ. Хестановой И., Хестанова Р.М.: Русское феноменологическое общество, 1996. Другие работы см. в сборниках: Rorty Richard. Objectivity, Relativism, and

Тейлор в своей теории исходит из такого понимания «сильных оценок», согласно которому мы в соответствующем опыте переживаем ценности, не установленные нами самими в произвольном порядке. В этом (и только в этом) смысле то, что переживается нами в наших сильных оценках, контингентно (случайно). Для Тейлора отсутствие подобного опыта обедняет личность. В его понимании, конфликт сильных оценок – это кризис, более того, реальная угроза идентичности. Смысл взаимосвязи формирования идентичности и ценностных ориентацией заключается именно в том, что в случае крушения наших ценностей нам непросто сохранить свою идентичность, точно так же как в случае кризиса идентичности нам сложно сохранить свои ценностные ориентации. Без сильных оценок, по мнению Тейлора, у личности не может возникнуть ощущение смысла жизни. Утрата смысла жизни есть следствие утраты сильных ценностей.

Тейлору можно было бы возразить, что подобные рассуждения свидетельствуют об определенной предвзятости в теоретической работе. Возможно, в случае конфликта сильных ценностей мы страдаем именно потому, что нам в нашей культуре был привит идеал непротиворечивой, внутренне согласованной личности. Возможно, в основе утверждения об отсутствии глубины в личности, не имеющей сильных ценностей, лежит не антропологический факт, а лишь определенная нормативная концепция, не признающая за человеком свободу выбора в том, хочет ли он вообще иметь сильные ценности. Но если мы сознательно стремимся к тому, чтобы не делать различий между высшими и низшими побуждениями, то для нас это означает конец поисков подлинной самости. Вместо этого мы соглашаемся с тем, что у нас «нет стержня», что мы представляем собой «случайный набор контингентных и идиосинкразических потребностей»¹.

Truth. Cambridge, 1991; Rorty Richard. Essays on Heidegger and others. Cambridge, 1991. Некоторые из них переведены на немецкий: Rorty Richard. Solidarität oder Objektivität. Stuttgart, 1988; Rorty Richard. Eine Kultur ohne Zentrum. Stuttgart, 1993. Полемику Рорти с Тейлором (включая ответы Тейлора) можно найти, например, в: Philosophy and Phenomenological Research. 1994. Nr. 54. P. 197–201 (ответ на стр. 211–213); Tully James (Ed.) Philosophy in an Age of Pluralism. The Philosophy of Charles Taylor in question. Cambridge, 1994. P. 20–33 (ответ на стр. 219–222). Великолепное сравнение Тейлора и Рорти см в: Smith Nicholas. Contingency and Self-Identity. Taylor's Hermeneutics vs. Rorty's Postmodernism // Theory, Culture and Society. 1996. Nr. 13. P. 105–120.

¹ Rorty Richard. Freud und die moralische Reflexion // Rorty R. Solidarität oder Objektivität. S. 38–81, цитата на стр. 57.

Возможно, именно просветительский характер социальных наук подталкивает нас к тому, чтобы воспринимать голос нашей совести и даже привлекательность наших ценностей как некий осадок случайных условий нашей социализации. В таком случае стремление Тейлора увидеть в опыте сильных оценок неизбежность соотносённости с идеей блага выглядит беспомощной попыткой вернуться в прошлое, предшествовавшее этому социально-научному просвещению, вернуть былое величие нашему контингентному опыту переживания ценностей и долженствования и по возможности даже воссоздать их священную ауру.

Ричард Рорти в своих рассуждениях действительно приходит именно к такой альтернативе концепции Тейлора. Он призывает нас спокойнее относиться к собственной личности. Если мы перестанем верить в субстанциальный характер нашей внутренней сущности и сможем освободиться от самопринуждения к внутренней непротиворечивости, наше отношение к несоответствиям внутри нашей личности и к случайности нашего бытия именно такими, какие мы есть, станет менее напряженным. Вместе с этим снятием напряжения возрастет интерес к многообразию нашего внутреннего мира. Благодаря тому, что мы не будем испытывать постоянное принуждение к отказу от собственных желаний и к элиминации других сторон нашей личности ради сильных ценностей, мы сможем развиваться во всем своем разнообразии и противоречивости, экспериментируя с ними в игровой манере. Таким образом, контингентность нашего существования — это не причина для сомнений в смысле жизни и отчаяния, а возможность развивать собственную креативность и создавать самих себя в различных контекстах. И адекватной реакцией на понимание контингентности будет ирония.

Таким образом, Рорти еще больше радикализирует понимание субъективности оценок и контингентности ценностей, стоявшее у истоков философии ценностей¹. Наблюдаемое на протяжении всей дискуссии о возникновении ценностей стремление сохранить обязывающий характер ценностей, несмотря на это понимание, Рорти считает ошибкой. Для него понимание контингентности ведет только к одному выводу — к императиву самосозидания, за которым нет никаких трансцендентных ценностей. Таким образом, эта аргументация снова возвращается

¹ См. начало второй главы в этой книге.

к своей исходной точке в философии Ницше, хотя и с несомненным изменением интонации. В ней не остается ни следа от отчаяния, страданий и ненависти Ницше и даже от высоких тонов его эйфории. У Мишеля Фуко, который в этом отношении опередил Рорти, еще чувствуется характерный для Ницше драматизм — он исчезает лишь у позднего, умудренного Фуко, стремящегося возродить античное искусство жизни¹. Рорти предлагает нам цивилизованный и отчасти одомашненный вариант ницшеанских мотивов. При этом его философия выходит за рамки простого неоницшеанства в двух аспектах.

Во-первых, Рорти предельно ясно осознает ту политическую угрозу, которая исходит из радикальной этики самосозидания. Он решительно изгоняет ее в сферу частной жизни граждан либерально-демократического государства, но при этом отдает ей должное, признавая огромные возможности ее влияния в этой сфере жизни. «Компромиссное решение, представленное в этой книге, сводится к следующему предложению: перенести ницшеанско-сартровско-фукианское стремление к аутентичности и чистоте *в сферу частной жизни*, чтобы защитить себя от такой политической установки, которая в конечном итоге ведет к убеждению в том, что есть более важная социальная цель, чем избегание жестокости»². Рорти, в отличие от представителей политического романтизма или марксизма, не пытается «удержать в едином взгляде самосозидание и справедливость, частное совершенство и человеческую солидарность»³. Рорти ставит перед собой другие задачи: «Самое большее, что можно сделать для сближения двух этих поисков, — считать целью справедливого и свободного общества дозволение своим гражданам быть столь приватными (*privatistic*), „иррациональными“ и эстетствующими, сколь им нравится, и столько, сколько позволяет им собственное время, не причиняя, однако, вреда другим и не используя ресурсов, в которых нуждаются те, у кого в распоряжении меньше преимуществ. Для осуществления этой практической задачи нужны практические мероприятия. Но на уровне теории невозможно связать воедино самосозидание

¹Foucault Michel. Nietzsche, die Genealogie, die Historie // Foucault M. Von der Subversion des Wissens. München, 1974. S. 83–109.

²Рорти Р. Случайность, ирония и солидарность / Перевод с англ. Хестановой И., Хестанова Р. М.: Русское феноменологическое общество, 1996. С. 97. Перевод несколько изменен — прим. переводчика.

³Там же. С. 18.

и справедливость. Словарь самосозидания обязательно приватен, он не разделяется с другими и не подходит для дискуссии. Словарь справедливости обязательно публичен, он разделяется с другими и является посредником в дискуссии»¹. Таким образом, ницшеанские мотивы в подходе Рорти ограничиваются принципами либерализма.

В этой связи, разумеется, возникает вопрос, насколько устойчив предложенный Рорти компромисс. Разве можно те или иные области жизни легко и однозначно отнести к частной или общественной сфере, и не зависит ли само это отнесение от ценностных решений внутри общественности? Разве может общественность оставаться жизнеспособной и поддерживать этику уважения к самореализации других или даже отказа от ресурсов, «в которых нуждаются те, у кого меньше преимуществ», в случае проведения границы между «иронией» и «солидарностью» таким образом, как это предлагает сделать Рорти? Ввиду этих вопросов закономерно желание выйти за пределы компромиссного решения Рорти, однако не вызывает сомнения тот факт, что сам Рорти для себя и в своих произведениях, и в своей общественной работе четко проводит это различие². Таким образом, в политическом плане Рорти максимально далек от Ницше. Своим предшественником в споре с Тейлором Рорти называет Джона Дьюи. Его подход, по мнению Рорти, свидетельствует о способности социально-либеральной философской традиции создавать «сверхблага», обладающие мотивационным потенциалом³. Рорти соглашается даже с той перспективой на будущее, которую Дьюи описывает в конце «Общей

¹ Там же.

² Подтверждение этому легко можно найти в многочисленных выступлениях Рорти в жанре политической публицистики. Ср. его блестящую работу: Rorty Richard. Die Herrschaft der Brüderlichkeit. Plädoyer für eine Gesellschaft, die nicht auf Rechten, sondern auf Uneigennützigkeit beruht // Leviathan. 1997. Nr. 25. S. 1–8.

³ См. рецензию Рорти на Тейлора в: Tully James (Ed.) *Philosophy in an Age of Pluralism. The Philosophy of Charles Taylor in question*. Cambridge, 1994. P. 199. Правда, здесь Рорти неожиданно отступает от своего принципа четкого разделения частной сферы и общественности: «Утопическая социально-демократическая политическая мысль, вне всякого сомнения, создала такие представления о власти, которые не являются редуccionистскими и в то же время не относятся к частной сфере. Почему социальное креативное воображение не может быть сверхблагом? Почему мы не можем считать философию Дьюи примером того, как можно быть антиредуccionистски настроенным натуралистом и одновременно социальным романтиком?»

веры» и согласно которой в демократической культуре, если она будет реализована должным образом, наступившее после «смерти бога» метафизическое одиночество человека будет преодолено в сакрализации человеческих общностей¹.

Дьюи имеет большое значение также в связи с другим аспектом, отделяющим Рорти от чистого неоничшеанства. Дело в том, что Рорти гораздо тщательнее обосновывает свою критику, нежели другие авторы, аргументирующие с позиций постмодернизма. Он не считает цитаты из Ницше достаточным аргументом и приводит множество причин, заставляющих нас отказаться от представления о познании как о зеркале природы и вместо этого соотносить познание с человеческими действиями в контингентных обстоятельствах². Такое представление о познании в разных вариантах разрабатывали Хайдеггер, Витгенштейн и Дьюи. Рорти в обосновании своей позиции опирается прежде всего на прагматизм Дьюи и отдельные прагматистские направления в рамках аналитической философии³. Он старается показать, что одновременно с этим прагматическим поворотом должна исчезнуть и идея сущности человеческой личности в том виде, как она представлена в традиционном разделении субъекта и объекта. «...традиционный взгляд на человеческую ситуацию рисует такой образ людей, в соответствии с которым они представляют собой не просто сеть убеждений и желаний, а некие сущности, *обладающие* такими убеждениями и желаниями. Традиционная точка зрения заключается в том, что существует ядро самости, которое может рассматривать, выбирать, использовать и выражать себя через эти верования и желания»⁴. Кроме того, согласно этому традиционному представлению, убеждения и желания могут быть направлены на реальность, исходя из которой они сами могут

¹Что интересно, тем самым Рорти включает в свою концепцию именно тот аспект теории религии Дьюи, который мы подвергли критике (см. седьмую главу этой книги), а не теорию действия или ценностей, которые также были разработаны Дьюи.

²Рорти Р. Философия и зеркало природы / Пер. с англ. Целищева В. В. Новосибирск: Издательство Новосибирского университета, 1997.

³Так, Рорти неоднократно обращается к работам Доналда Дэвидсона, например, в: Rorty Richard. *Physikalismus ohne Reduktionismus* // Rorty R. *Eine Kultur ohne Zentrum*. Stuttgart, 1993. S. 48–71.

⁴Рорти Р. Случайность, ирония и солидарность / Перевод с англ. Хестановой И., Хестанова Р. М.: Русское феноменологическое общество, 1996. С. 31. Перевод несколько изменен — прим. переводчика.

быть подвергнуты критике. Убеждения могут быть ложными, если они неверно отражают действительность; желания могут быть ложными, если они не соответствуют подлинной сущности желающего субъекта. Рорти, безусловно, прав в понимании того, что после прагматического поворота уже невозможно сохранить подобные представления в неизменном виде. Однако вместе с ними Рорти отвергает и весь нормативный горизонт, на который ориентировано допущение о некоем постоянном сущностном ядре личности. Это, по меньшей мере, преждевременный шаг. Рорти действовал бы более осторожно, если бы учитывал то, как эта ситуация разрешается внутри самого прагматизма¹. Ведь распространенная в социальных науках концепция идентичности есть порождение американского прагматизма. Поэтому, чтобы ответить на вопрос о том, насколько неизбежны те выводы, к которым приходит Рорти ввиду постмодернистского вызова социально-научной концепции идентичности, имеет смысл кратко ознакомиться с историей и внутренней проблематикой этой концепции².

Социально-научная концепция идентичности зародилась в 90-х годах XIX века в США. Одни авторы, участвовавшие в этом, на мой

¹Рорти полностью игнорирует теорию Джорджа Герберта Мида – прагматиста, чьи труды имели решающее значение для истории данного вопроса. В целом для подхода Рорти характерно то, что, открыто используя идеи прагматизма, он зачастую проявляет удивительную беспечность в том, что касается представлений и намерений классиков данной традиции. Поэтому существует весьма обширная критическая литература на тему адекватности интерпретации Дьюи и прагматизма в целом в работах Рорти. Список литературы на эту тему с моими комментариями можно найти в книге: Joas Hans. *Pragmatismus und Gesellschaftstheorie*. Frankfurt am Main, 1992. S. 305 и далее. Важные статьи о творчестве Рорти, а также его возражения на замечания см. в: Saatkamp Herman Jr. (Ed.) *Rorty and Pragmatism. The Philosopher Responds to His Critics*. Nashville, Tenn., 1995. Превосходный критический разбор философии Рорти см. также в: Habermas Jürgen. *Rortys pragmatische Wende // Deutsche Zeitschrift für Philosophie*. 1996. Nr. 44. S. 715–741.

²В своих последующих рассуждениях я опираюсь на аргументацию, изложенную в моей статье «Креативность и автономия» в: Barkhaus Annette u.a. (Hg.) *Identität, Leiblichkeit, Normativität. Neue Horizonte anthropologischen Denkens*. Frankfurt am Main, 1996. S. 357–369, а также в: Görg Christoph (Hg.) *Gesellschaft im Übergang. Perspektiven kritischer Soziologie*. Darmstadt, 1994. S. 109–119.

взгляд, эпохальном прорыве в социально-научном познании, сегодня забыты, другие стали классиками именно благодаря этому участию¹. Отправной точкой для всех этих внезапно появившихся концепций стала вышедшая в 1890 году «Психология» Уильяма Джеймса, в которой Джеймс пытается трактовать сознание не как некий сосуд, где хранятся упорядоченные впечатления от внешнего мира, а как поток, в котором мысли и чувства по своим собственным законам всплывают на поверхность и опускаются на дно². В качестве островков стабильности в этом потоке Джеймс выделяет познаваемую самость (“self as known”), т. е. «Я» не как субъект, а как объект познания, что немаловажно. Согласно Джеймсу, эта «эмпирическая самость», образуемая вместе с чистым «Я» в значении субъекта познания «общую самость», распадается на «материальную самость», «социальную самость» и «духовную самость», в зависимости от того, формируется ли она во взаимодействии с миром вещей, других людей или собственных чувств и способностей³. Представители более молодого поколения философов сразу же высказали свое недовольство недостаточным, на их взгляд, раскрытием новой темы. Инициированное Джеймсом размытие понятия сознания открыло перед ними перспективу радикальной концепции формирования «самости» через социальные отношения, и поэтому они были разочарованы тем, что для самого Джеймса «социальная самость» была лишь одним из нескольких аспектов «эмпирической самости», тогда как возникновение «чистого Я» оставалось нерешенной проблемой. Мотив для критики со стороны молодого поколения и для последующей радикализации был очевиден. Эти более молодые авторы обрушились на веру в субстанциальную самость, в до – и внесоциальный характер идентичности, помимо биологической индивидуальности, поскольку видели в ней опору для собственнического индивидуализма и, соответственно, того доминировавшего в англо-саксонских странах

¹ Хороший обзор различных попыток создать подобную концепцию в данный период см. в: Schubert Hans-Joachim. *Demokratische Identität. Der soziologische Pragmatismus von Charles Horton Cooley*. Frankfurt am Main, 1995, прежде всего S. 245–323. Полезную исследовательскую работу с учетом более позднего периода проделал также Эндрю Вейгер: Weigert Andrew. *Identity. Its Emergence within Sociological Psychology // Symbolic Interaction*. 1983. Nr. 6. P. 183–206.

² James William. *The Principles of Psychology*. Cambridge, Mass., 1981. P. 219–278.

³ Ebd., P. 279–379.

образа мыслей, который американскими интеллектуалами того времени воспринимался как препятствие для радикальных социальных реформ и для освобождения от пуританской культуры. При этом считалось, что для того, чтобы пойти дальше Джеймса и его сравнения сознания с потоком, нужно соотнести понятие сознания с понятием действия и трактовать самость во всех ее аспектах как результат социального взаимодействия, т. е. раз и навсегда признать коммуникативный характер отношения человека к самому себе. Это, как тогда казалось, позволяло также сохранить все ценное из наследия гегельянства и американского трансцендентализма. Из различных вариантов подобных попыток, предпринятых, в частности, Джеймсом Марком Болдуином, Чарльзом Хортоном Кули и Джорджем Гербертом Мидом, в конечном итоге утвердилась концепция Мида. Мид разработал антропологическую теорию специфики человеческой коммуникации и социальности как таковой и, опираясь на нее, проанализировал развитие самости у ребенка. Согласно его теории¹, «Я» (“self”) обозначает не постепенно формирующуюся структуру личности, а структуру отношения человека к самому себе, если ему на протяжении всей жизни удастся достигать некоего единства в его отношении к различным, конкурирующим между собой Другим. Эта концепция, тесно переплетенная с понятиями роли, генерализованного Другого, самоконтроля и социального контроля, стала теоретической основой для многих исследований в американской социологии². Европейские мыслители, насколько мне известно, игнорировали появление социологической концепции идентичности на протяжении всей первой половины XX века, и триумфальное шествие этой концепции ограничивалось территорией Соединенных Штатов.

Ситуация изменилась, когда после 1945 года понятие самости оказалось в центре другого теоретического и исследовательского направления. Эрик Эриксон, опираясь на психоанализ, но в то же время порывая с фрейдистской моделью личности, разработал свою концепцию идентичности и ее развития. Сам Фрейд не использовал

¹Ср. Mead George H. Geist, Identität und Gesellschaft. Frankfurt am Main, 1968; Mead George H. Gesammelte Aufsätze. Frankfurt am Main, 1980/1983. Ср. об этом: Joas Hans. Praktische Intersubjektivität. Die Entwicklung des Werkes von George Herbert Meads. Frankfurt am Main, 1989.

²Joas Hans. Von der Philosophie des Pragmatismus zu einer soziologischen Forschungstradition // Joas H. Pragmatismus und Gesellschaftstheorie. Frankfurt am Main, 1992. S. 23–65.

понятие «идентичность», а вместо этого говорил об «идентификации», рассматривая личность как «не свободную от конфликтов, но все же претендующую на некоторую непротиворечивость системе отношений»¹. Несмотря на явное влияние американской традиции с характерным для нее использованием понятия самости, Эриксон говорит об идентичности, т. е. использует понятие, постепенно утвердившееся в том числе и в мидовской традиции и в немецких переводах английских текстов². Под этим понятием Эриксон подразумевает сознательную или бессознательную деятельность по синтезированию «Я», конструированию и реконструированию непрерывности собственной личности во времени или ее непротиворечивости перед лицом разнообразных влечений и ожиданий со стороны социального окружения. Практически сразу же после первых публикаций Эриксона в конце 1940-х годов стали предприниматься попытки объединить эти два направления концепции идентичности. Единодушия в отношении понятийного аппарата достичь не удалось, но, несмотря на это, в 1960-е годы комбинация теорий Мида и Эриксона распространилась и оказалась в центре социально-научных дискуссий за пределами США (в Германии ее рецепции во многом способствовал Юрген Хабермас)³. Такой интерес к концепции идентичности объяснялся еще и тем, что на пике ожесточенных споров о реформе образования от нее ожидали формулировки идеалов просвещения и эмансипации в современном, научном ключе.

¹Ср. Straub Jürgen. Identität und Sinnbildung. Ein Beitrag aus der Sicht einer handlungs – und erzähltheoretischen Sozialpsychologie // Jahresbericht 1994/1995 des Zentrums für interdisziplinäre Forschung. Bielefeld, 1996. S. 42–90, здесь стр. 42.

²Erikson Erik H. Identität und Lebenszyklus. Frankfurt am Main, 1966. Категорически против употребления понятия идентичности в социологии и социальной психологии выступает Эрнст Тугендхат. Ср. его книгу: Tugendhat Ernst. Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung. Frankfurt am Main, 1979. S. 247, 282 и далее. Я ему возражаю и оправдываю перевод английского слова “self” немецким словом “(Ich-)Identität” («Я-идентичность») в своем предисловии к собранию сочинения Мида на странице 17 (см. примечание 4).

³Ср. Habermas Jürgen. Stichworte zur Theorie der Sozialisation // Habermas J. Kultur und Kritik. Frankfurt am Main, 1973. S. 118–194; Habermas Jürgen. Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus. Frankfurt am Main, 1976. S. 63–91. Очень удачный обзор современного состояния исследований представлен в: Krappmann Lothar. Soziologische Dimensionen der Identität. Strukturelle Bedingungen für die Teilnahme an Interaktionsprozessen. Stuttgart, 1971.

Таким образом, нормативный аспект социологической концепции идентичности не вызывает сомнений. Ученые не просто описывали деятельность сознания по синтезированию непротиворечивой и непрерывной идентичности: и у Мида, и у Эриксона, и у всех их последователей и продолжателей в основе теории лежит негласное допущение о том, что формирование идентичности — это хорошо, по крайней мере, в том, доступном для эмпирической проверки смысле, что ее успешное формирование благоприятствует душевному и физическому здоровью и субъективному ощущению счастья. Однако формирование идентичности хорошо также в другом, более глубоком и, безусловно, нормативном смысле, поскольку оно означает усиление автономии человека, а, значит, неудача в этом процессе может быть приравнена к вынужденному пребыванию в состоянии незрелости. Идея о том, что в утрате самоидентичности или безуспешных попытках по ее формированию можно видеть что-то еще, кроме несчастья для личности, в рамках данной традиции считалась совершеннейшим абсурдом.

Именно против этой самоочевидности и протестуют представители направления, заявившего о себе (несмотря на таких знаменитых предшественников, как Ницше или Адорно) лишь после 1968 года. Участники постструктуралистского и постмодернистского дискурса уже не сетуют на то, как сложно в наше время сформировать идентичность, а, наоборот, в самом требовании (других людей и человека к самому себе) сформировать непротиворечивую, последовательную личность видят насилие. Какое-то время представителям социологической концепции идентичности удавалось игнорировать это сомнение в адекватности их негласного нормативного допущения, тем более что высказывалось оно не в рамках профессионализированных социальных наук, а преимущественно в сфере философии и критики культуры. Однако такая ситуация не могла продолжаться вечно, учитывая тот резонанс, который постмодернистское оспаривание концепции идентичности вызвало в феминистском движении, в движении за права гомосексуалистов и в дебатах о расизме и этничности. К этому добавились также эмпирические свидетельства из самых разных областей социального опыта, подтверждавшие резкое усиление опыта контингентности и различий. Впрочем, разные авторы называли разные причины подобных изменений. Изменившиеся структуры организации труда, резко возросшее значение

коммуникационных технологий, психологизация самосознания или даже просто увеличение количества социальных связей — вот некоторые тенденции общественного развития, которые приводятся в качестве причин¹. Они дают повод для заявлений о коммуникативном пресыщении личности и растворении прежде связного «Я» во фрагментированной идентичности, о «лоскутном одеяле» идентичностей, не просто о «шизофренической», но о «мультифренической» личности². Другие авторы с более широким охватом аргументации³ не отождествляют тенденции к изменению с полной трансформацией, но и их рассуждения развиваются в том же направлении. Как же традиционная социально-научная концепция идентичности может противостоять вызову постмодерна?

В ответ на постмодернистскую критику проще всего обвинить ее в неправильном понимании концепции идентичности. Такая реакция логична постольку, поскольку во многих, прежде всего эпигонских текстах критикуемая или объявляемая устаревшей позиция зачастую действительно излагалась таким образом, что заблуждения были просто неизбежны⁴. Разумеется, социально-научную традицию нельзя упрекнуть в том, что она не осознавала постоянную угрозу идентичности. О наивной вере в то, что процесс формирования идентичности проходит легко и, как правило, успешно, тоже не может быть и речи. Еще Джеймс во всех своих работах, начиная с «Психологии» и заканчивая теорией религии, всегда делал акцент на внутренних конфликтах

¹ Совершенно блистательный обзор соответствующей литературы см. в: Wenzel Harald. Gibt es ein postmodernes Selbst? Neuere Theorien und Diagnosen der Identität in fortgeschrittenen Gesellschaften // Berliner Journal für Soziologie. 1995. Nr. I. S. 113–131.

² Особое значение имеет работа: Gergen Kenneth. The Saturated Self. Dilemmas of Identity in Contemporary Life. New York, 1991. Понятие «лоскутная идентичность» (“Patchworkidentität”) появилось в работах Хайнера Койппа. См., например: Keupp Heiner (Hg.) Zugänge zum Subjekt. Perspektiven einer reflexiven Sozialpsychologie. Frankfurt am Main, 1994. S. 226–274, здесь стр. 243.

³ См. раннюю работу, опирающуюся на классическую традицию: Turner Ralph. The Real Self: From Institution to Impulse // American Journal of Sociology. 1975/76. P. 989–1016; см. также: Giddens Anthony. Modernity and Self-Identity. Self and Society in the Late Modern Age. Cambridge, 1991. В данном контексте я не могу более подробно рассмотреть эмпирические вопросы, связанные с этой тематикой.

⁴ В этом отношении показательна работа Дитмара Кампера: Kamper Dietmar. Die Auflösung der Ich-Identität // Kittler Friedrich A. (Hg.) Austreibung des Geistes aus den Geisteswissenschaften. Paderborn, 1980. S. 79–86.

личности и угрозе ее целостности¹. Именно Эриксон очень хорошо осознавал, с какими трудностями сталкиваются в процессе формирования идентичности, например, солдаты, мигранты или индейцы. В отношении линии Мида-Эриксона критика и насмешки по поводу веры в самость как некую субстанцию бьют мимо цели, поскольку идея конструируемого характера «Я»-идентичности нигде не прорабатывается так четко, как у них. Разрыв с эссенциализмом в понимании личности произошел уже в американской философии, а именно в прагматизме, а не в философии постмодерна². Кроме того, представители постмодернистской критики часто путают структуру личности и «Я»-идентичность, что сбивает с толку, хотя и сами авторы социологической концепции не всегда в состоянии провести четкое различие между ними. Так, например, когда под сомнение ставится установка на гетеросексуальную идентичность или на четко различимую мужскую или женскую половую идентичность, представление об идентичности как о принуждении со стороны общества выглядит убедительным, но оно не имеет ничего общего с трактовкой этого понятия у Мида или Эриксона. Ведь здесь речь идет о социальных ожиданиях в отношении определенных личностных качеств индивида, а не о коммуникативной структуре отношения человека к самому себе, о чем

¹ О теории религии Джеймса см. третью главу этой книги.

² Во Франции допущение о непреложной истинности картезианской идеи прозрачности человеческой самости пользуется большим доверием. Внутри символического интеракционизма – исследовательского направления, входящего к Джорджу Г. Миду – разгорелся интересный спор о том, чему прагматистская традиция должна научиться у постмодернистских подходов. Диапазон участников спора простирается от Нормана Дензина, страстного сторонника постмодернистского прагматизма и автора термина «пост-прагматизм», до Дэвида Мейнса, видевшего в постмодернистской философии лишь слабое подражание тем мотивам, которые, на его взгляд, были гораздо лучше проработаны в рамках прагматистско-интеракционистской традиции. См. среди прочего: Denzin Norman. Post-Pragmatism. A Review of Hans Joas "Pragmatism and Social Theory" // *Symbolic Interaction*. 1996. Nr. 19. P. 61–75; Maines David. On Postmodernism, Pragmatism, and Plasterers: Some Interactionist Thoughts and Queries // *Symbolic Interaction*. 1996. Nr. 19. P. 323–340 (см. также возражение Дензина: Prophetic Pragmatism and the Postmodern: A Comment on Maines. Ebd., P. 341–355 и ответ Мейнса: On Choice and Criticism: A Reply to Denzin. Ebd., P. 357–362). Определенную ясность вносит также статья В. Колапьетро: Colapietro Vincent. The Vanishing Subject of Contemporary Discourse: A Pragmatic Response // *Journal of Philosophy*. 1990. Nr. 87. Nr. 11. S. 644–655.

писали Мид и Эриксон. Но даже после того, как мы устранили все эти ошибки в интерпретации, червь сомнения все же остается. Здесь бесспорны даже нормативные аргументы. Разумеется, можно привести веские причины того, почему следует признать ценность индивидуальной и коллективной автономии и отклонить порой легкомысленные заигрывания постмодерна с идеей апокалипсиса и катастрофы, равно как и разговоры о тоталитарном характере когерентной личности и о ее освобождении в результате перехода к «лоскутной идентичности». И все же подобная реакция, не выходящая за пределы нормативной сферы, есть уклонение от ответа, поскольку оспаривание негласных допущений, лежащих в основе социально-научной концепции идентичности, открывает новый взгляд на процессы формирования идентичности, по меньшей мере, в трех аспектах. Ниже мы рассмотрим три возможные формы конструктивной реакции на вызов постмодерна.

В первом из этих трех пунктов следует говорить, скорее, о прояснении, чем о пересмотре концепции идентичности или, по крайней мере, о пересмотре только отдельных ее вариантов. Здесь речь идет о том, что концепции идентичности сопряжены с определенным представлением об автономии личности, и это представление в каком-то смысле игнорирует выводы фрейдистского психоанализа о том, *что «Я» не является хозяином в собственном доме*. Если в основе теории социального конструирования идентичности лежит такое понимание автономии, то в результате может сложиться лишь «гиперсоциализированное» представление о личности. Именно с этим понятием Денис Ронг выступил против социологической теории личности Талкотта Парсонса¹, но его, разумеется, можно использовать и в критике других вариантов теории социализации. Впрочем, в отношении Мида и Эриксона это замечание кажется мне необоснованным. В понятии «Я» («I») Мид в своей теории личности сконструировал инстанцию, призванную обозначать биологические корни импульсов и спонтанных влечений. Вначале Мид, вероятно, имел здесь в виду положения психологии инстинктов, однако затем он присоединился к фрейдистскому различению солидарных и агрессивных базовых побуждений (импульсов). Каким бы ни было конкретное содержание этой инстанции, Мид подчеркивает, что собственные побуждения личности в любой момент

¹ Wrong Dennis. The Oversocialized Conception of Man in Modern Sociology // American Sociological Review. 1961. Nr. 26. P. 183–195.

могут преподнести ей как приятные, так и неприятные сюрпризы. Эти побуждения никогда не бывают полностью интегрированы в сознательную когерентность личности; их контролируемое высвобождение имеет ключевое значение для прагматистского анализа креативности. Эриксон, в отличие от Парсонса, оставался ортодоксальным фрейдистом настолько, что не мог за введение «Я»-идентичности и, соответственно, расширение фрейдистской модели личности заплатить такую высокую цену, как отказ от включения отголосков природы в инстанцию «Оно». Однако нельзя отрицать, что эта стратегия защиты подходит не для всех представителей социологической концепции идентичности. Даже у Хабермаса так же, как и у Парсонса, прослеживается опасная тенденция к подобному упрощению концепции идентичности. Это видно, например, из его критики Касториадиса в лекциях по «дискурсу модерна»¹. Хабермас утверждает, что предложенная Касториадисом концепция «первоначального монадического состояния» маленького ребенка в недостаточной мере «опосредует индивида и общество». Однако Касториадис имеет в виду не изначальную изолированность ребенка (что было бы абсурдом), а ощущение изначального единства, т. е. некое первичное симбиотическое состояние, служащее фундаментом для развития влечений.

Отмежевываясь от Лакана, Касториадис разрабатывает такое понятие моральной автономии, которое не основывается на самопринуждении человека². Для этого Касториадис переводит конфликт между влечениями и реальностью на уровень переработки двух этих сфер в воображении. Деятельность воображения обеспечивает автономию личности как по отношению к действительности, так и по отношению к собственным влечениям: «Автономный субъект умеет основывать свои действия на заключении „это верно“, „это мое желание“»³. Здесь нельзя не заметить сходство с социологической концепцией идентичности. Формирование идентичности в данном

¹ Хабермас Ю. Философский дискурс о модерне / Пер. с нем. Беляева М. М. и др. М.: Весь мир, 2003. С. 358.

² Касториадис К. Воображаемое установление общества / Пер. с франц. Волковой Г., Офертаса С. М.: Гнозис; Логос, 2003, прежде всего стр. 356–436. См. также анализ концепции Касториадиса в моей статье «Институционализация как творческий процесс» в: Joas Hans. Pragmatismus und Gesellschaftstheorie. Frankfurt am Main, 1992. S. 146–170.

³ Касториадис К. Воображаемое установление общества / Пер. с франц. Волковой Г., Офертаса С. М.: Гнозис; Логос, 2003. С. 139.

случае означает не окончательный контроль над собственными влечениями, а установление открытого, коммуникативного отношения между личностью и ее миром. Для коммуникации человека с реальностью, с другими людьми и самим собой деятельность творческого воображения имеет первостепенное значение.

Второй из трех аспектов благотворного влияния постмодернистских дебатов на социально-научную концепцию идентичности в смысле ее принуждения к прояснению исходных посылок, пожалуй, тоже требует лишь более четкой расстановки акцентов в вышеизложенной аргументации. Здесь речь идет о том, что, отстаивая тезис о социальном конструировании «Я»-идентичности и структуры личности, нельзя недооценивать *кардинальные различия между социализированными индивидами*. Если индивидуальное мыслится как до – или внесоциальное, то сам собой напрашивается вывод о том, что социальное – это всегда лишь среднестатистическое множество индивидов, которое не в состоянии отразить человеческую личность во всей ее целостности. Но когда, наоборот, утверждается социальная природа личности и ее отношения к самой себе, как это происходит в социологических исследованиях социализации, существует опасность преуменьшения различий между отдельными индивидами в силу объединяющего их культурного консенсуса, как если бы формирование всех индивидов под воздействием общего языка и культуры служило гарантией того, что между ними может быть достигнуто полное взаимопонимание¹. Понять эту мысль нам поможет литературный пример. В своем романе «Шум и ярость» Уильям Фолкнер описывает одну и ту же историю отношений между братьями и сестрами с четырех разных точек зрения, но не так, как будто каждая из этих точек зрения в отдельности отражает лишь субъективный, частичный взгляд на предмет, а в результате коммуникации в неких идеальных условиях возможно соединение этих точек зрения в один общий взгляд. В описанных Фолкнером событиях и взаимоотношениях между людьми речь идет не столько о том, что лишь

¹ Присутствующая в том числе у Хабермаса идея о неизбежно «нарушенной intersубъективности» очень хорошо объясняется по ходу разбора критики концепции intersубъективности, сформулированной Манфредом Франком: Wingert Lutz. Der Grund der Differenz: Subjektivität als ein Moment von Intersubjektivität // Brumlik M., Brunkhorst H. (Hg.) Gemeinschaft und Gerechtigkeit. Frankfurt am Main, 1993. S. 290–305.

воспринимается с разных точек зрения, сколько о том, что конструируется самими участниками и поэтому уже по своей природе предполагает наличие нескольких точек зрения. Разумеется, различные точки зрения могут в процессе межличностного взаимодействия объединиться в некую общую конструкцию реальности, и в сфере социологических исследований идентичности существует множество примеров того, как общая реальность создается, например, в супружеских отношениях¹. Однако эта общая реальность есть новая реальность; она никогда не бывает полностью общей и сама, в свою очередь, различается в зависимости от индивидуальной точки зрения на общее, хотя индивидуальное по-прежнему мыслится как конструируемое внутри социального. Интенсивность религиозного и сексуального опыта слияния и самотрансценденции как раз и объясняется тем, что формирующиеся в социуме и принадлежащие к одной общей культуре индивиды могут пережить опыт единения с другими только в краткие моменты выхода за пределы собственного «Я»².

Третий аспект, по моему мнению, требует серьезной ревизии социологической концепции идентичности. Речь идет об аспекте *власти и исключения в процессах формирования идентичности*. Как уже говорилось выше, Мида и Эриксона нельзя упрекнуть в том, что они исходят из латентно-тоталитарной модели личности, которая себя полностью контролирует, искореняя и изолируя все возможные противоречия. Более обоснованным мне представляется другое замечание, которое не так легко отклонить. Дело в том, что Мид и Эриксон учитывают лишь диалогически-дискурсивные структуры формирования личности и ничего не говорят о стабилизирующем воздействии на идентичность таких явлений, как исключение и изоляция. «Деконструктивное» прочтение Мида подтверждает этот тезис. В эксплицитной теории Мида отражено формирование идентичности исключительно через интеракцию и принятие ролей. Согласно этой теории, ребенок постепенно приобретает способность взаимодействовать со все большим количеством Других и интегрируется во все более абстрактные структуры коммуникации и кооперации.

¹ Известный пример: Berger Peter L., Kellner Hansfried. Marriage and the Construction of Reality // Dreitzel H.-P. (Ed.) Recent Sociology No. 2. Patterns of Communicative Behavior. London, 1970. P. 49–72.

² См. об этом главу «Первичная социальность» в: Йоас Х. Креативность действия / Пер. с нем. Тимофеевой К. Г. СПб, 2005. С. 204–216.

С точки зрения морального сознания ребенка, речь идет о прогрессирующей универсализации суждения. Однако некоторые работы Мида свидетельствуют о том, что ему были известны и другие процессы формирования идентичности, помимо диалогических. Он их отвергает в нормативном плане, но они ему известны, и поэтому вопрос о том, способна ли официальная теория отразить данные феномены, вполне оправдан. Среди таких работ Мида следует назвать, во-первых, его исследования по психологии карательного правосудия, где Мид анализирует стабилизацию идентичности в результате стигматизации действий в качестве преступлений и изоляции преступника¹, и, во-вторых, анализ национализма во время и после первой мировой войны, где Мид противопоставляет социальной интеграции на основе демократических процедур интеграцию в результате схематизации внутренних и внешних врагов². И в том, и в другом случае Мид стремится показать, что формирование идентичности посредством диалога и демократии лучше, чем формирование идентичности через исключение преступников и врагов, но вопрос заключается в том, учитываются ли в его теории эмпирические проявления этой второй возможности. Следующий вопрос связан с первым и касается того, действительно ли этапы универсализации морального суждения можно рассматривать как своеобразную логическую последовательность, или при любом ослаблении партикулярных связей, при любом их подведении под более универсальные критерии оценки существует опасность того, что личность не справится с новыми требованиями и вернется на более низкий уровень морального суждения. Нормативно нагруженная психология развития морального сознания, каковой является и теория Мида, не может освободиться от этой дилеммы путем четкого разграничения логики морального суждения и психологии морального развития. Как бы Мид отреагировал на этот вопрос? Можно предположить, что он попытался бы выйти из этого положения с помощью следующего различения. Формирование идентичности может быть успешным только при условии диалогового взаимодействия. Несмотря на то, что насилие и исключение служат

¹ Mead George Herbert. *Psychologie der Strafjustiz* (1918) // Mead G. H. *Gesammelte Aufsätze*. Bd. 1. Frankfurt am Main, 1983. S. 253–284.

² Mead George Herbert. *Die psychologischen Grundlagen des Internationalismus* (1915), *Nationale und internationalistische Gesinnung* (1929) // Mead G. H. *Gesammelte Aufsätze*. Bd. 2. Frankfurt am Main, 1983. S. 424–439, 458–482.

стабилизации идентичностей и в этом отношении являются функциональным эквивалентом диалоговой стабилизации, сами они не могут привести к *формированию* идентичности. Этот тезис, пожалуй, подтверждается эмпирически, поскольку насилие и изоляция действительно не способствуют усилению рефлексивности в отношении человека к самому себе, а структура ненасильственных отношений в первичной группе абсолютно необходима на первых этапах формирования идентичности. И все же этот вполне обоснованный ответ не совсем удовлетворителен, поскольку для него тоже характерно четкое распределение двух типов формирования идентичности (через диалог и через изоляцию) по двум сферам социальной реальности. Между тем задача как раз заключается в том, чтобы выявить переплетение двух этих форм в *одной и той же* реальности. Конечно, идиллическая картина чисто диалогового формирования идентичности в семье не может быть разрушена одним указанием на то, что такие семьи – это, скорее, исключение из правил, и насилие в семье встречается не так уж редко. Однако ситуация осложняется тем, что сама по себе семья есть результат проведения границ. Степень эмпатии, которой могут достичь члены одной семьи, не является общей для всех людей. Даже внутри семьи из отношений эмпатии часто исключаются, например, приемные дети или дети от первого брака одного из супругов. Точно так же и демократические процедуры, как правило, действуют в рамках коллектива, имеющего внутренние и внешние границы, и нет никаких гарантий, что по отношению к тем, кто исключен из этой демократической системы, будут применены процедуры, проникнутые духом демократии. Социально-научная концепция идентичности в ее классическом варианте не учитывает в должной мере эту взаимосвязь диалога и исключения¹.

Но одной этой причины недостаточно, чтобы представители социально-научной концепции идентичности подняли белый флаг и перешли на сторону постмодернистов. Ведь понимание того, что в реальности диалог и проведение границ тесно переплетены, может быть направлено не только против подхода, сосредоточенного на диалоговой природе идентичности; оно противоречит также

¹Опираясь на идеи Гегеля (и Мида), Аксель Хоннет в своей теории борьбы за признание дает более тонкий анализ этой взаимосвязи. Ср.: Honneth Axel. Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte. Frankfurt am Main, 1992.

противоположной концепции, утверждающей, что формирование идентичности базируется на исключаяющей установке и, соответственно, на власти, и тем самым полностью игнорирует диалогический аспект. В философии Ричарда Рорти несостоятельность такого подхода и, следовательно, непреложность формирующейся в диалоге структуры самости становятся очевидными в самый неожиданный момент. После того, как Рорти четко отделяет приватное от публичного, а «самосозидание» ограничивает приватной сферой, разумеется, неизбежно возникает вопрос, должна ли в публичной сфере существовать некая обязательная для всех этика и каким может быть ее содержание. Столкнувшись с этим вопросом, Рорти в качестве ядра подобной этики называет избегание жестокости. На первый взгляд это может показаться минимальным условием, подобно классической либеральной идее о том, что собственные интересы должны реализовываться в пределах, не затрагивающих благо других людей. Но если присмотреться повнимательнее, становится ясно, что аргументация Рорти имеет более глубокий смысл. Здесь сразу же встает вопрос о более точном определении понятия жестокости. Рорти осознает, что чувствительность к боли характерна не только для всех людей, но и для всех остальных живых существ. Характерной для всех людей и только для людей является «чувствительность ... к специфического рода боли, отличающей людей от животных, — к унижению»¹. Именно унижение, а не физические муки часто является целью пыток. Такая жестокость может обойтись и без физического насилия. «Ибо лучший способ причинить людям долго не проходящую боль — унижить их, представив все то, что кажется им самым важным как пустое, ветхое и бессильное. Представим себе, что случится, если любимые безделушки ребенка — маленькие штучки, вокруг которых он сплетает свои фантазии и которые несколько отличают его от других детей — переописаны как „хлам“ и выброшены. Или представим, что случится, если эти безделушки представить в нелепом свете рядом с безделушками другого, более богатого ребенка. Примерно что-то вроде этого случается с примитивной культурой, если она подавляется культурой более передовой. Подобного же рода вещи иногда случаются с неинтеллектуалами в присутствии интеллектуалов»². Для Рорти

¹Рорти Р. Случайность, ирония и солидарность / Перевод с англ. Хестановой И., Хестанова Р.М.: Русское феноменологическое общество, 1996. С. 127.

²Там же. С. 123–124.

это лишь более мягкие формы того, что доводится до совершенства в пытке. На примере отдельных сцен из романа Джорджа Оруэлла «1984» Рорти показывает, что не только особые способы отношения человека к миру могут быть обесценены, но что угроза применения насилия также может использоваться для того, чтобы в создавшейся в результате этого обесценивания пустоте заставить людей совершать такие действия, которые впоследствии будет уже невозможно интегрировать в их мир: «можно [...] использовать эту агонию таким образом, чтобы даже после того, как она закончится, личность не смогла бы себя реконституировать. Это достигается тем, что личность вынуждают делать или говорить такие вещи – и если возможно, верить, желать, думать – что она потом никогда не сможет примириться с тем, что была на это способна. Таким образом можно [...] „переделать ее мир“, сделав для нее невозможным использовать язык для описания того, чем она была»¹.

Цель, которую Рорти преследует в этом тревожном анализе жестокости, ясна. В защите от унижения он видит основу, объединяющую всех людей, этику для организации общественной жизни, смысл «солидарности». Солидарность здесь определяется не общей целью или общими ценностями, а исключительно общей надеждой на защиту от унижения. Рорти хочет научить нас тому, что не надо искать общие, обязательные для всех ценности, а нужно реализовывать на практике минималистскую этику избегания жестокости. Этого можно добиться путем повышения собственной чувствительности к представлениям других людей и, соответственно, к риску их унизить². Однако в ходе обоснования своего понимания солидарности, которое подводит его к эмпатическому анализу унижений, Рорти сталкивается с явлением, которое в принципе должно было исчезнуть после его атаки на традиционное понятие самости. Это явление – утрата самоуважения. Само унижение, пожалуй, еще можно описать как утрату неотъемлемого собственного словаря. Однако совершенные под угрозой насилия действия, в результате которых «переделывается мир» личности, не могут быть впоследствии интегрированы в этот мир только потому, что человек не может жить без внутренней согласованности собственной личности. Если мы, как утверждает Рорти, являем собой лишь идиосинкразический конгломерат побуждений и представлений,

¹ Там же. С. 226.

² Там же. С. 124.

без какого-либо центра и формирующих идентичность сильных оценок, то тогда остается непонятным, почему мы вообще в состоянии на протяжении долгого времени испытывать нравственные мучения от своих действий и почему мы не можем просто взять и отделить поступки, совершенные под угрозой применения насилия, от нашей нынешней самости.

Так Рорти, против собственной воли, в процессе обоснования минимального уровня общественной солидарности сталкивается с проблемой нравственных чувств и внутренней согласованности самости, от которой постмодернистская критика как раз хотела избавиться. В эмпирическом плане его рассуждения об унижении показывают, насколько плодотворным может быть объединение двух аспектов – диалога и исключения – для нашего понимания формирования и утраты идентичности¹. В нормативном плане понимание этой взаимосвязи заставляет нас задуматься о таких способах проведения границ в процессе формирования индивидуальной и коллективной идентичности, при которых то, что остается за границей, тем не менее, признается в качестве Другого. Это касается как «внутреннего зарубежья» (Зигмунд Фрейд) наших побуждений, так и инаковости других людей и культур. Таким образом, дискуссия о постмодерне учит нас тому, что децентрация идеи субъекта совершенно не обязательно должна вести к отказу от нормативных аспектов понятия идентичности, но что эти аспекты, наоборот, могут быть сохранены и возвращены путем децентрации идеи нравственной автономии².

¹ Это послужило отправной точкой для моих исследований на тему насилия и его последствий, где я попытался раскрыть такие явления, как эйфоризирующее воздействие насилия и изменение идентичности после опыта применения или переживания насилия. См.: Joas Hans. *Sprayed and Betrayed. Gewalterfahrung im Vietnamkrieg und ihre Folgen* // Joas H., Knöbl W. (Hg.) *Gewalt in den USA*. Frankfurt am Main, 1994. S. 300–313; Joas Hans. *Handlungstheorie und Gewaltdynamik* // Vogt W. (Hg.) *Gewalt und Konfliktbearbeitung*. Baden-Baden, 1997. S. 67–74. В принципе следовало бы более тщательно проработать аспекты, объединяющие креативность и деструктивность, опыт приверженности ценностям и травматизацию, не сглаживая при этом существующие между ними различия. Однако это не входит в задачи данной книги.

² Эта аргументация развивается в направлении, указанном Касториадисом. Конкретная формулировка взята из: Honneth Axel. *Dezentrierte Autonomie. Moralphilosophische Konsequenzen aus der modernen Selbstkritik* // Menke Ch., Seel M. (Hg.) *Zur Verteidigung der Vernunft gegen ihre Liebhaber und Verächter*. Frankfurt am Main, 1993. S. 149–163. Юрген Штрауб в своих

Чарльз Тейлор, который среди современных философов наиболее последователен в анализе неразрывной внутренней связи между ценностями и идентичностью, тоже уже давно отказался от представления о целостной самости как о центрации, совершаемой раз и навсегда. Он тоже «постмодернист», если понимать под этим словом то, что он не видит возврата к просветительскому представлению о разумной самости или к романтическому представлению о самовыражающейся самости. «В жизни невозможно ориентироваться на какое-то одно из этих представлений, но объединить их или соединить в некоем синтезе тоже невозможно. Человеческая жизнь многослойна, и эта многослойность несводима к единству. Эпифаническое и привычное, хотя и, безусловно, необходимое реальное никогда не могут быть приведены в полное соответствие друг с другом, и мы обречены жить одновременно на нескольких уровнях — в противном случае мы должны смириться с обеднением нашей жизни в результате вытеснения»¹. Однако, по мнению Тейлора, в различиях, в которые мы помещены, и в неустрашаемом напряжении между жизненными идеалами, в котором мы находимся, есть место для оценки в категориях «лучше / хуже», есть место для критики и самокритики — а не только для молчаливого, хотя и благожелательного попустительства, как это видится Рорти. «Ироничность — не единственная альтернатива платонизму»². Как это ни парадоксально звучит, в самом призыве Рорти избежать давления сильных оценок на наши желания и образ нашего «Я», как в любой другой этике, как бы далека она ни была от теологии и метафизики, Тейлор видит сильную оценку, а значит, «момент узнавания чего-то, что не было создано или решено людьми, и что указывает

работах преследует ту же цель. См., например: Straub Jürgen. Identitätstheorie im Übergang? Über Identitätsforschung, den Begriff der Identität und die zunehmende Beachtung des Nicht-Identischen in subjekttheoretischen Diskursen // Sozialwissenschaftliche Literaturrundschau. 1991. Nr. 23. S. 49–71; Straub Jürgen. Geschichte, Identität und Lebensglück. Eine psychologische Analyse „unzeitgemäßer Betrachtungen“ // Müller K., Rüsen J. (Hg.) Die Ordnung der Geschichte. Reinbek, 1997. Схожим образом рассуждает и Филип Селзник, который исследует буддизм с теоретических позиций прагматизма: Selznick Philip. The Moral Commonwealth. Social Theory and the Promise of Community. Berkeley, 1992. P. 224 и далее.

¹ Taylor Charles. Quellen des Selbst. Die Entstehung der neuzeitlichen Identität. Frankfurt am Main, 1994. S. 833 и далее.

² Smith Nicholas. Contingency and Self-Identity. Taylor's Hermeneutics vs Rorty's Postmodernism // Theory, Culture and Society. 1996. Nr. 13. P. 116.

на то, что определенный образ жизни является хорошим или достойным восхищения»¹.

Таким образом, расширенная и по-новому сформулированная теория формирования идентичности в состоянии ответить на вызов постмодерна. Под ударом постмодерна не нарушается и связь между возникновением ценностей и формированием идентичности — она достаточно хорошо обоснована, чтобы противостоять противоположному абстрактному тезису об этике различия. И насколько верно то, что закостенелая идентичность и негибкий консенсус подавляют творческий потенциал различия, настолько верно и то, что этот потенциал исчезает, если различие лишается внутреннего напряжения вследствие того, что никто из участников не чувствует привязанности к чему-то своему, не воспринимает Другое как вызов, побуждающий к серьезному изменению самого себя, в результате чего исчезает всякое стремление к возможному консенсусу, даже если это всего лишь консенсус о понимании различия². Идентичность не в смысле стабильных признаков, но в значении коммуникативного и конструктивного отношения человека к самому себе и к тому, что не входит в его самость, является предпосылкой для творческого общения с Другим и возникновения этики различия.

¹ Taylor Charles. Entgegnung auf Richard Rorty // Philosophy and Phenomenological Research. 1994. Nr. 54. P. 212.

² Йоас Х. Креативность действия / Пер. с нем. Тимофеевой К. Г. СПб, 2005. С. 285 и далее.



10. Ценности и нормы: благо и справедливость

Результаты герменевтических усилий с трудом поддаются обобщению. Многообразие параллельно существующих понятийных систем и конкурирующих языков, которое, собственно, и обуславливает необходимость подобных усилий, одновременно препятствует конструированию понятийного аппарата, не зависящего от интерпретируемых подходов. В этой книге речь не идет ни об индуктивном выведении общих закономерностей из эмпирических данных, ни о дедуктивном переходе к частным высказываниям от четких исходных допущений и дефиниций. Я видел свою задачу в том, чтобы постепенно, в процессе разбора различных дискурсов, объяснить мысль, высказанную в самом начале. Пройдя через герменевтические изыскания, эта исходная мысль претерпела определенные изменения. Она стала более рефлексивной; более четко проявилась ее внутренняя согласованность и связь с контекстом. Вместе с тем стало возможным критическое соотнесение этой мысли с новыми контекстами, включая наш.

В этой книге была предпринята попытка ответить на вопрос, актуальный сегодня как в теоретическом, так и в практическом плане, а именно на вопрос о возникновении ценностей, и осветить дискуссию по этому вопросу, которая продолжалась на протяжении нескольких десятилетий, разделяющих Ницше и Дьюи. В последнее время эта дискуссия оказалась настолько безнадежно забытой, что современные авторы, даже если они так или иначе занимаются именно этим, интересующим нас вопросом, обычно даже не вспоминают об ответах, предложенных после Ницше¹. Мы же на своем пути столкнулись с самими разными теоретическими представлениями и эмпирическими феноменами возникновения ценностей. Впервые

¹ В восьмой главе мы уже говорили о пренебрежении этой дискуссией в работах Тейлора. На самом деле поразительно, как в том числе молодые авторы умудряются обходить вниманием огромный период, разделяющий Ницше и современную англо-саксонскую философию. См., например: Seel Martin. Versuch über die Form des Glücks. Studien zur Ethik. Frankfurt am Main, 1995.

интересующий нас вопрос был четко сформулирован в произведениях Ницше. В его ответе тезису о возникновении (иудейско-христианских) ценностей справедливости и любви из ressentimentа противопоставляется перспектива установления собственной ценности самим суверенным индивидом. У Уильяма Джеймса мы находим более конструктивный ответ на столь же радикально сформулированный вопрос. Джеймс пытается отразить все многообразие религиозного опыта. Выводы из его исследования этого опыта с акцентом на опыте обращения и молитвы распространяются и на возникновение приверженности ценностям в целом. Дюркгейм продолжает традицию Джеймса в том, что касается построения теории религии на основе интерпретации опыта, но противопоставляет одностороннему индивидуализму Джеймса столь же односторонний коллективизм. Безусловно, тем самым, а также своими исследованиями ритуала и коллективного экстаза Дюркгейм открывает перед социологическим изучением религии широкое исследовательское поле, однако при этом серьезные проблемы, оставшиеся нерешенными или непроясненными в теории Джеймса, встречаются и у Дюркгейма. Это проблема соотношения индивидуальности, интересубъективности и коллективности, недостаточное понимание необходимости интерпретации любого опыта, а также принципиальной открытости опыта для интерпретации и, наконец, вопрос о соотношении между повседневными действиями и неповседневным опытом. В поисках решения этих проблем мы обратили свой взгляд на теорию религии Зиммеля. Несмотря на наличие у него некоторых многообещающих идей, оказалось, что в целом эта теория не поддается дальнейшей разработке. Характерный для философии жизни стиль аргументации не позволяет Зиммелю сформулировать те различия, которые необходимы для ответа на наш вопрос. Существенный вклад Зиммеля в его изучение можно понять лишь в том случае, если выйти за пределы его теории религии. В феноменологическом плане это касается, прежде всего, его анализа восприятия войны и энтузиазма в связи с неожиданным единением нации. В этот конкретный исторический момент в данном опыте можно было увидеть современный эквивалент религии в ее функции обеспечения социальной интеграции. Разочаровавшись в войне, Зиммель возвращается к своим прежним изысканиям и в своих размышлениях о смерти и бессмертии высказывает идеи, имеющие большое значение в том числе для развития теории.

Он вводит конститутивную соотнесенность «Я» с ценностями и осознающую собственную конечность личность в качестве необходимых элементов ответа на вопрос о возникновении ценностей.

Чтобы избежать ограниченности подхода, сосредоточенного на нравственности в значении чувства долга и опыта долженствования и характерного не только для Зиммеля, но и для всех авторов (включая Ницше), ориентированных на Канта, мы обратились к произведениям Макса Шелера. В них представлена богатая феноменология моральных чувств и опыта приверженности аттрактивным ценностям. Эта феноменология является частью смелого проекта по созданию современной ценностной этики и преодолению «императивистской этики» за счет страстной преданности идее христианской любви. При этом Шелер обременяет свой анализ ценностного опыта тезисом, который конкретно в этой форме не выдерживает критики и от которого сам Шелер по мере дальнейшего развития своей философской системы тоже отчасти отказался. Согласно этому тезису, достоверный опыт переживания ценностной нагруженности свидетельствует о не зависящем от опыта предсуществовании ценностей. В противоположность этому тезису, теория ценностей Дьюи прокладывает срединный путь между ценностным релятивизмом и ценностным объективизмом. Но даже не столько этот путь, обнаруженный в конкретизации и спецификации ценностей в контексте конкретной ситуации, сколько теория религии Дьюи дает конструктивный ответ на наш вопрос, несмотря на ее привязанные к конкретной эпохе цели и неубедительную историческую перспективу. В теории религии Дьюи связывает интерсубъективистское понимание формирования идентичности с пониманием роли воображения и креативности в процессе возникновения ценностей и идеалов. Он говорит об идеализации контингентных возможностей и ориентации личности на целостную самость в воображении. К развитию в этом теоретическом направлении, которое, впрочем, лишь робко обозначено в теоретической программе Дьюи, его подталкивает сам по себе опыт разговора и коммуникации и опыт потрясения через восприятие Другого.

Схожие размышления встречаются и в произведениях Чарльза Тейлора, написанных полвека спустя, без учета достижений предшественников. Тейлор более целенаправленно, чем Дьюи, устанавливает связь между философией ценностей и теорией формирования идентичности. Как и Шелер, для своей аргументации он привлекает – впрочем,

не очень тщательно проработанную — феноменологию моральных чувств. С Дьюи (и Мидом) его объединяет интересубъективистская парадигма. При этом его подход к соотношению опыта и интерпретации гораздо более дифференцированный, чем у всех остальных мыслителей. Тейлор обращает наше внимание на герменевтический круг, который объединяет различные измерения и не позволяет свести этот общий процесс к какому-то одному полюсу: интерпретация и опыт не являются ни полностью независимыми друг от друга, ни сводимыми друг к другу. В Тейлоровской теории «конститутивных благ» находится место и для соотношения повседневных действий и повседневного опыта, несмотря на то, что некоторые вопросы все же остаются открытыми. В этом аспекте, а также в вопросе соотношения опыта приверженности ценностям и опыта должностования теория Тейлора, как оказалось, не в состоянии дать окончательный ответ на интересующий нас вопрос. Поэтому следующим шагом стала радикализация проблемы контингентности, сформулированной в самом начале нашего исследования. Эту радикализацию мы осуществили в ходе анализа того вызова, который постмодернисты и в частности Ричард Рорти бросили понятиям «идентичность» и «ценность». В ходе размышлений о проблеме контингентности обнаружилась необходимость более тесной увязки диалогических и «исключающих» аспектов формирования идентичности, чем та, что установилась в традиции социальных наук. В предложенном Рорти обосновании общественной солидарности через избегание жестокости и в его тонком анализе унижения как исключительно человеческой формы жестокости мы снова, теперь уже «за спиной» постмодернистской критики, столкнулись с аспектом моральных чувств и внутренней согласованности человеческого «Я» в условиях контингентности. Пройдя этот круг, мысль, лежащая в основе нашего исследования, приобрела более четкие очертания и оказалась способной выдержать даже самую радикальную критику. Эта мысль гласит: ценности возникают в опыте формирования и трансценденции самости.

Теперь настало время предупредить возможные заблуждения в понимании точного смысла этой мысли. Я вижу три таких заблуждения. В первых двух случаях я лишь постараюсь развеять возникающие сомнения, не вдаваясь в разработку скрытых в них альтернатив, а третьему заблуждению будет посвящена вся дальнейшая аргументация.

Первое возможное заблуждение касается того статуса, который в нашем контексте имеет феноменологический анализ возникновения ценностей. Во всех рассмотренных нами теориях прояснение отдельных феноменов занимает важное место в аргументации. Ресентимент и самостоятельное установление ценностей, обращение и молитва, коллективный экстаз в древнем ритуале и в националистической эйфории по поводу войны, столкновение со смертью, чувство стыда и вины, раскаяние и смирение, раскрытие самости в разговоре и в переживании природы, опыт приверженности сильным оценкам и страх перед унижением — все эти и многие другие явления привлекались к рассмотрению, но их глубинный смысл не был раскрыт. Феноменологический анализ производился лишь в той степени, в какой это было необходимо для теоретической аргументации. Разумеется, такой подход отнюдь не является обязательным, и было бы серьезной ошибкой полагать, что целью данной аргументации было принципиальное ограничение феноменологического анализа узкими рамками доказательства теоретических положений. У каждого из рассмотренных авторов можно более или менее четко разделить теоретические и эмпирические результаты. Конечно, как правило, можно обнаружить определенное родство между теорией и теми феноменами, которые оказываются в центре внимания того или иного мыслителя, однако усовершенствованная теория должна быть в состоянии доказать свое превосходство и применительно к тем феноменам, которые привлекались ее конкурентами. Что мог бы Джеймс сказать о ресентименте, Дюркгейм — о националистической эйфории по поводу войны, а Дьюи — о столкновении индивида со смертью? Очевидно, что представленный здесь подход должен погрузиться во все феноменологическое многообразие ценностного опыта. Его феноменология, не раскрытая до конца в контексте данной книги, должна включать в себя, помимо унижения и смерти, также определяющий опыт утраты и травматизации, поскольку открытие сакральных границ нашей самости через насилие, являющееся прямой противоположностью опыта самотрансценденции, также должно стать краеугольным камнем данной теории.

Второе возможное заблуждение проистекает из многозначности слова «возникновение». Выражение «возникновение ценностей» допускает, на мой взгляд, четыре трактовки. Речь может идти, во-первых, о провозглашении той или иной ценности впервые в истории, во-вторых,

об отстаивании этой ценности небольшой и постепенно увеличивающейся группой последователей, в-третьих, о возникновении приверженности уже существующим ценностям у индивидов, например, в результате обращения и, наконец, в-четвертых, об оживлении забытых ценностей или ценностей, утративших своей мотивационный потенциал. Для исторической социологии возникновения, распространения или трансформации ценностей такая дифференциация, разумеется, имеет решающее значение. Здесь необходима ясность в отношении того, на какой тип процессов возникновения ценностей направлено исследование¹. Однако для нашего контекста эта дифференциация не так важна. Разумеется, ценности не всегда возникают в той яркой форме, в какой они посещают визионеров-харизматиков и затем провозглашаются ими. Они, скорее, обретают свою направленность в неустойчивом балансе между опытом, артикуляцией и существующим в той или иной культуре репертуаром интерпретаций². Но ни в одном случае дело не обходится без опыта формирования и трансценденции самости. Даже застывшие ритуальные формы периодического оживления ценностей представляют собой попытку обеспечить или, по крайней мере, процитировать подобный опыт. В этом смысле отстаиваемый нами тезис относится к более глубокому уровню, чем разделение исторической социологии ценностей на различные тематические поля. Впрочем, и в этих тематических полях явно или скрыто присутствуют допущения о возникновении ценностей, относящиеся к тому же логическому уровню, что и отстаиваемая нами мысль.

Третье и, пожалуй, наиболее опасное заблуждение в отношении данной аргументации состоит в том, что акцент на контингентности возникновения ценностей трактуют как призыв к опровержению притязаний универсалистской морали, приписывая всей аргументации релятивистский или, более того, даже антиморальный посыл. Такая трактовка прямо противоположна моим истинным намерениям, и здесь явно необходимы объяснения. Вопрос о соотношении привлекающего характера ценностей и связующего характера норм

¹ Интересный пример — исследование того, как в эпоху античности из опыта, разворачивавшегося в контексте рабовладельческого общественного строя, возникла ценность свободы: Patterson Orlando. Freedom. Bd. 1: Freedom in the Making of Western Culture. New York, 1991.

² См. об этом восьмую главу.

присутствовал при рассмотрении всех отдельных авторов, внесших свой вклад в изучение возникновения ценностей, однако никогда не был в центре внимания. Настало время исправить это упущение. После краткого обзора того, как рассмотренные выше авторы соотносили между собой понятия блага и справедливости, я предлагаю объединить теорию возникновения ценностей с универсалистской концепцией морали. Затем это предложение еще раз уточняется в полемике с одним из наиболее влиятельных проектов универсалистской теории морали, а именно с «дискурсной этикой» Юргена Хабермаса. В завершение это предложение вводится в качестве альтернативного решения в спор между либералами и коммунитаристами, который, по сути, вращается как раз вокруг вопроса о правильном соотношении блага и справедливости.

Соотношение блага и справедливости стало темой философских размышлений еще до того, как в XIX веке возникла философия ценностей. При этом нельзя сказать, что относительно определения этих двух понятий царило единодушие, и только их соотношение вызывало споры¹. Уже само понимание блага и справедливости зависит от исходных допущений антропологического или метафизического характера. В исследуемом нами периоде, ограниченном дискурсом о возникновении ценностей, ницшеанская попытка «преодоления морали» оказалась настолько зависимой от кантовской дихотомии долга и склонности и положений той самой критикуемой морали, что в философии Ницше произошла всего лишь инверсия, а не снятие обнаруженной им дилеммы. В произведениях Уильяма Джеймса, где Кант практически не упоминается, мы, наоборот, видим резкое разграничение «религии» и «морали», при этом мораль трактуется исключительно как императивная и рестриктивная, а религия — как привлекательная, открывающая новые возможности действия и мотивирующая к этим действиям. У Дюркгейма, который уделял Канту гораздо больше внимания, чем Джеймс, то напряжение, которое в концепции Джеймса

¹ Это очень хорошо выразил Абрахам Эдель в своем замечательном экскурсе в историю данной проблемы: «Историю блага и справедливости не стоит представлять себе [...] как рассказ о двух изолированных понятиях, позирующих для философских портретов в разных величественных позах». Ср.: Edel Abraham. Right and Good // Wiener Philip (Ed.) Dictionary of the History of Ideas. Bd. 4. New York, 1973. P. 173–187, здесь стр. 173.

существует между религией и нравственностью, полностью перенесено в область морали. Точно так же, как сакральное вызывает одновременно любовь и страх, так же и во всех нравственных поступках в сложных, варьирующихся сочетаниях уже содержится благо и долг. Но при этом ни один из двух компонентов моральной сферы не главенствует над другим.

В радикальной попытке Георга Зиммеля переосмыслить этику Канта в условиях мира дифференцированной индивидуальности понятие долженствования (как видно уже из его формулы «индивидуального закона») получает такую широкую трактовку, что в результате стирается внутреннее напряжение между благом и справедливостью, которое Джеймс и Дюркгейм сумели выразить каждый своим особым способом. Гораздо плодотворнее в этом отношении масштабный замысел Макса Шелера, который на основании феноменологии ценностного опыта пытается преодолеть господство императивистской морали и формализма в этике и создать новую «материальную этику ценностей». Однако при этом Шелер впадает в другую крайность: он объясняет долженствование, исходя из ценностей, и в любом признании независимого источника долженствования, что, по сути, является неотъемлемым условием напряжения между благом и справедливостью, ему мерещится возврат к этике долженствования, против которой он ведет борьбу. Что касается Джона Дьюи, то, в отличие от других философов, мы не могли в нашем изложении его теории ценностей и религии рассмотреть его понимание соотношения блага и справедливости. Для этого нам нужно было бы привлечь к рассмотрению его этику¹, которая, однако, не добавила бы ничего нового в наш ответ на вопрос о возникновении ценностей. Дьюи тоже исходит из того, что благо и справедливость не сводимы друг к другу. Его исследовательский интерес направлен на практику рефлексивного суждения в ситуации, когда друг с другом сталкиваются различные блага. Обязательства он тоже интерпретирует как блага, чтобы дать им возможность на равных правах конкурировать с другими благами.

¹ Dewey John, Tufts James. *Ethics*. New York, 1908. На тему соотношения блага и справедливости в этике Дьюи см.: Welchman Jennifer. *Dewey's Ethical Thought*. Ithaca, N.Y., 1995. P. 157 и далее, а также: Honneth Axel. *Zwischen Prozeduralismus und Teleologie. Ein ungelöster Konflikt in der Moraltheorie von John Dewey* // Joas H. (Hg.) *John Dewey – Philosophie der Demokratie*. Frankfurt am Main, 1998; Edel Abraham. *Right and Good* // Wiener Philip (Ed.) *Dictionary of the History of Ideas*. Bd. 4. New York, 1973. P. 185.

Тот, кто захочет узнать у Дьюи, что же, в конечном итоге, должно одержать верх в нашей рефлексии — благо или справедливость, сочтет его позицию малодушной: Дьюи вроде бы хочет в конечном итоге придти к равновесию, но при этом явно отдает предпочтение благу. Впрочем, главный плод его размышлений не в этом, а в особом внимании к проблеме посредничества между конкурирующими благами. К ней мы еще вернемся.

Что касается Тейлора, то он с течением времени все больше признавал относительное право этики долженствования и долга, существующей параллельно с этикой блага и ценностей. Сначала, отталкиваясь от своего исходного вопроса, он подчеркивал приоритет блага перед справедливостью, причем даже в тех случаях, когда речь шла о классических вопросах справедливости¹. Первое время он не видел никаких проблем в том, чтобы трактовать справедливость как всего лишь одно из измерений блага в западной культурной традиции, хотя необязательно только в ней. При таком рассмотрении справедливость, конечно, может выдвигать свои притязания на значимость, противопоставляя их другим благам и насущным проблемам ситуации, однако она утрачивает характер неизбежности, не говоря уже о характере безусловности, который так настоятельно подчеркивался в кантианской традиции. Полемизируя с современными попытками создания формальной «процедурной этики», Тейлор пытается зайти в тыл противника и показать, что даже в самых изощренных вариантах этого подхода аргументация строится, исходя из имплицитного горизонта блага, который в нем как раз отрицается². В главном произведении

¹ См., например: Taylor Charles. *Wesen und Reichweite distributiver Gerechtigkeit* // Taylor Ch. *Negative Freiheit? Zur Kritik des neuzeitlichen Individualismus*. Frankfurt am Main, 1998. S. 145–187.

² См. прежде всего полемику Тейлора с Хабермасом: Taylor Charles. *Die Motive einer Verfahrensethik* // Kuhlmann W. (Hg.) *Moralität und Sittlichkeit. Das Problem Hegels und die Diskursethik*. Frankfurt am Main, 1986. S. 101–135; Taylor Charles. *Sprache und Gesellschaft* // Honneth A., Joas H. (Hg.) *Kommunikatives Handeln. Beiträge zu Jürgen Habermas' Theorie des kommunikativen Handelns*. Frankfurt am Main, 1986. S. 35–52. Кроме того, см. полемику с Ролзом в: Taylor Charles. *Le juste et le bien* // *Revue de Métaphysique et de Morale*. 1988. Nr. 93. P. 33–56. В целом Тейлор пытается занять посредническую позицию в споре между либерализмом и коммунитаризмом. Ср.: Taylor Charles. *Aneinander vorbei: Die Debatte zwischen Liberalismus und Kommunitarismus* // Honneth A. (Hg.) *Kommunitarismus*. Frankfurt am Main, 1993. S. 103–130.

Тейлора «Источники самости» мы видим схожую аргументацию¹. В честолюбии представителей процедурной этики, как пишет здесь Тейлор, обнаруживается зияющая дыра, когда речь заходит о том, что может мотивировать нас к приверженности морали, к участию в процедуре и признанию ее результатов². Поэтому, при всем понимании мотивов процедурной этики и при всем уважении к тем благам, которые, скрепя сердце, артикулируют ее представители, Тейлор по-прежнему отдает приоритет благу перед справедливостью. Впрочем, он делает важные уточнения к этому аргументу, загоняя их в две сноски³. Сначала Тейлор проводит границу между сферой морали и сферой политики таким образом, что появляется возможность разделить позиции относительно приоритета блага и справедливости в этих двух сферах. Если говорить о стремлении предотвратить руссоистско-якобинскую опасность тирании единодушия, то здесь Тейлор признает важнейшее политическое значение гарантий, обеспечиваемых формальными процедурами, которые ставят во главу угла либеральные традиции. Впрочем, Тейлор и в политическом плане не присоединяется к сторонникам приоритета справедливости, но не потому, что он не признает этого значения, а потому, что, по его мнению, забота исключительно о процедурах не выражает в должной мере принципы

¹ Taylor Charles. Quellen des Selbst. Die Entstehung der neuzeitlichen Identität. Frankfurt am Main, 1994. S. 124 и далее, 145–149.

² Ebd., S. 171 и далее.

³ Ebd., S. 166 и далее, примечание 60, S. 172 и далее, примечание 66. Большое значение для аргумента Тейлора имеет работа Бернарда Уильямса: Williams Bernard. Ethics and the Limits of Philosophy. London, 1985, прежде всего P. 174 и далее. Сам Уильямс так резюмирует свою мысль (ebd., P. 196): «Многие философские ошибки проистекают из переплетения философии с моралью. Не видеть того, что обязательства формируют лишь один тип этических размышлений, — значит, неверно понимать обязательства. Считать практическую необходимость признаком, характерным исключительно для обязательств, — значит, неверно понимать практическую необходимость. Независимо от этого, мораль заставляет людей думать, что помимо ее исключительного обязывающего характера существуют лишь склонности, помимо ее абсолютной благой воли существует лишь сила, а помимо ее окончательной чистой справедливости справедливости нет вовсе. Эти философские ошибки — всего лишь предельно абстрактные выражения глубоко укорененного и до сих пор влиятельного неправильного представления о жизни». Уильямс также очень хорошо показывает, что подобная теория морали принимает вид своеобразной религии, с той лишь разницей, что ее сторонники, в отличие от христиан, полагают, что могут обойтись без понятий божественной милости и любви.

либеральной демократии. С точки зрения моральной философии, Тейлор выделяет три разных значения тезиса о приоритете справедливости. В первом, кантовском смысле этот тезис гласит, что моральные обязательства никогда не могут быть выведены из благ (в утилитаристском значении этого слова), на которые направлены желания действующих субъектов. С этим значением Тейлор готов согласиться. Он протестует лишь против ограниченного понимания наших желаний как желаний первого порядка. Если имеется в виду второй смысл этого тезиса, согласно которому в размышлениях о нравственности уместны лишь обязательства, поскольку все ценности или аспекты ситуации должны быть с самого начала исключены из подобных размышлений, то здесь речь идет о совершенно необоснованном понимании морали. Приоритет справедливости, не признающей за благом даже права на конкуренцию в размышлениях о морали, Тейлор готов оспорить. Впрочем, если говорить о третьем смысле данного тезиса, заключающемся в том, что такая конкуренция вполне возможна, но мы всегда и во всех обстоятельствах должны отдавать предпочтение справедливости в значении нашего долга по отношению к другим или ко всем людям перед благом в значении стремления к ценностному наполнению жизни, то Тейлор хотя и признает, что в таком понимании выражается подлинно этическая позиция, тем не менее, оспаривает ее, поскольку сам он в подобной мономанической ориентации, т. е. в предпочтении справедливости всем другим ценностям, видит опасность завышенных требований человека к самому себе и самонадеянность, граничащую с саморазрушением. Таким образом, Тейлор в конечном итоге и в нравственном плане отвергает приоритет справедливости перед благом. Однако было бы ошибкой утверждать, что он при этом утверждает приоритет другого полюса — приоритет блага перед справедливостью. Ведь если отклоняется приоритет одного полюса перед другим, не исключается возможность того, что между благом и справедливостью могут царить совершенно иные отношения, помимо отношений господства и подчинения. Недостаточный интерес Тейлора к обоснованию долженствования в особом, не связанном с ценностями опыте может вызвать определенное недоверие. С другой стороны, отвечая на критику Рорти в адрес его главного произведения, Тейлор неожиданно формулирует новую для своей теоретической системы мысль. Так, наряду с ориентацией на «конститутивные блага» и осторожностью ввиду возможных заблуждений

относительно собственной самости, он упоминает изначально существующее в нас чувство справедливости и полагает, что нам приходится уравнивать эти три аспекта: «Ни один из них не обладает превосходством над другими. Это вопрос достижения рефлексивного равновесия, если использовать термин Ролза»¹. Но откуда берется это изначально существующее чувство справедливости? Если оно основано на справедливости, которая, в свою очередь, была прежде выведена из блага, то это означало бы приоритет блага. Но если Тейлор всерьез воспринимает идею «рефлексивного равновесия» между благом и справедливостью, он должен признать за справедливостью свое собственное, не зависящее от ценностей обоснование в действиях.

Наконец, у последнего из рассмотренных нами мыслителей, Ричарда Рорти, напряжение между благом и справедливостью снимается за счет четкого разграничения на сферу частной самореализации и общественной солидарности. Однако когда речь заходит о неизбежных вопросах, на которые у философии Рорти нет ответа, становится очевидно, что это разграничение — лишь видимость. Разве в частной сфере никогда не возникают вопросы справедливости? Разве общественные дела и проблемы могут быть решены средствами минималистской этики защиты от унижения?² Разве не является разделением на частную и общественную сферу предметом дискуссий, и какие причины свидетельствуют за или против конкретной формы этого разделения? У других постмодернистских философов также все более явно прослеживается ориентация на благо, которая скрывается за сосредоточением на моментах контингентности и долгое время никак не артикулировалась. Однако пока мне нигде не встретилась концепция, способствующая прояснению вопроса о соотношении блага и справедливости³.

¹ Taylor Charles. *Entgegnung auf Richard Rorty* // *Philosophy and Phenomenological Research*. 1994. Nr. 54. P. 213.

² Ср. для контраста меткие замечания Филипа Селзника по вопросу блага в сфере политики воспитания, обороны, здравоохранения и защиты окружающей среды: Selznick Philip. *The Moral Commonwealth. Social Theory and the Promise of Community*. Berkeley, 1992. P. 380 и далее.

³ Разумеется, мы не можем в контексте данной работы проверить этот тезис применительно к отдельным философам, таким как Фуко, Лиотар или Деррида. Очень хорошо вопрос этического измерения в их произведениях освещен в: Bernstein Richard. *The New Constellation. The Ethical-Political Horizons of Modernity/Postmodernity*. Cambridge, Mass., 1992.

Сосредоточенность Дьюи на рефлексирующем суждении и обсуждении, а также промелькнувшая у Тейлора мысль о рефлексивном равновесии между благом и справедливостью¹ служат отправной точкой для предлагаемого мною решения. Оно выдержано в духе прагматизма, которого придерживался Джон Дьюи и который в полной мере проявился также в Тейлоровской философии, хотя и против воли самого Тейлора². Чтобы придать этому решению полноценное обоснование и предвосхитить необоснованную критику, видящую в нежелании отдавать приоритет благу или справедливости всего лишь средний путь между двумя экстремумами или бессодержательный компромисс, необходимо напомнить, что в прагматизме можно найти не только теорию возникновения контингентных ценностей (у Джеймса и Дьюи), но и концепцию универсализма в морали (у Дьюи и Мида). Возможно ли соединение этих двух разнонаправленных теоретических составляющих в духе прагматизма?

Чтобы ответить на этот вопрос, необходимо сначала вспомнить о двух особенностях прагматистской этики, отличающих ее от других подходов³. Во-первых, прагматистская этика основывается на тщательно

¹Идея рефлексивного равновесия заимствована из «Теории справедливости» Джона Ролза, хотя там она имеет другое значение. Ролз связывает это понятие (англ. “reflective equilibrium”) с конкретизацией гипотетического «первоначального состояния» Ср.: Ролз Дж. Теория справедливости / Пер. с англ. Карпович В., Шевченко А. М.: ЛКИ, 2010. С. 38. В современных дебатах теория Ролза является краеугольным камнем аргументации в пользу тезиса о приоритете справедливости перед благом. В этой книге я не имею возможности подробно рассмотреть постепенное смягчение и модификацию ролзовского тезиса в рамках спора между либерализмом и коммунитаризмом и сопоставить излагаемую здесь концепцию с его философией в целом.

²См. восьмую главу этой книги. Размышления Тейлора о «практическом рассуждении» (“practical reasoning”), изложенные им в статье «Объяснение и практическое суждение», очень хорошо согласуются с моим решением, хотя сам он не связывает их с вопросом об отношении блага и справедливости. См. Taylor Charles. Explanation and Practical Reason // Taylor Ch. Philosophical Arguments. Cambridge, Mass., 1995. P. 34–60.

³Я проанализировал эти две особенности в двух своих работах о Джордже Герберте Миде. Ср. Joas Hans. Praktische Intersubjektivität. Die Entwicklung des Werkes von George Herbert Mead. Frankfurt am Main, 1989. S. 120 и далее, прежде всего стр. 128 (см. также предисловие ко второму изданию); Joas Hans. Die Kreativität des Handelns und die Intersubjektivität der Vernunft. Meads Pragmatismus und Gesellschaftstheorie // Joas H. Pragmatismus und Gesellschaftstheorie. Frankfurt am Main, 1992. S. 281–308.

разработанной антропологической теории человеческого действия в целом и человеческой коммуникации в частности. Дьюи и, прежде всего, Мид в общих чертах разработали теорию биологических предпосылок специфически человеческой деятельности¹. Не вдаваясь в подробности, отметим, что уже сама попытка создания подобной теории предполагает веру в существование универсальных структур человеческого действия, принципиально отличающегося от поведения животных, и возможность сущностных высказываний об этих антропологически универсальных структурах. Для Дьюи и Мида нет сомнений в том, что в этих универсальных структурах изначально заложены типичные функциональные нарушения, обуславливающие необходимость в регулировании. В первую очередь Джордж Герберт Мид, а под его влиянием и Дьюи необходимым условием для преодоления этих нарушений считают антропологически универсальную способность человека к «принятию ролей». Принятие ролей трактуется ими как ключевая характеристика типично человеческой коммуникации. Соответственно, развитие этой способности и обеспечение социальной возможности этого развития имеют первостепенное эмпирическое значение. В то же время именно в этой, эмпирически фиксируемой способности, по мнению Дьюи и Мида, заложен и сущностный идеал: «Таким образом, универсальный разговор есть формальный идеал коммуникации»². Мид демонстрирует, как способность к использованию значимых символов выводит каждого участника коммуникации из непосредственно окружающей его общности на уровень виртуального мира идеальных значений. В этой связи очевидно, что прагматистская этика противостоит культурно-релятивистскому пониманию морали и подчеркивает универсальную необходимость нормативной регуляции кооперации и заботы между людьми³,

¹Dewey John. *Human Nature and Conduct. An Introduction to Social Psychology*. New York, 1992; Dewey John. *Erfahrung und Natur*. Frankfurt am Main, 1995; Mead George Herbert. *Geist, Identität und Gesellschaft*. Frankfurt am Main, 1968.

²Mead George Herbert. *Geist, Identität und Gesellschaft*. Frankfurt am Main, 1968. S. 376.

³В этом отношении прагматистская теория демонстрирует сходство с теорией рационального выбора и с универсальной психологией развития в традиции, заложенной Пиаже и Кольбергом. О том, как Дюркгейм относился к идее универсальной морали, основанной на кооперации, см. в: Йоас Ханс. Креативность действия / Пер. с нем. Тимофеевой К. Г. СПб, 2005. С. 69–71.

а также возможность видеть сущностный идеал в решении проблем кооперации посредством коммуникации.

Вторая особенность прагматистской этики заключается в том, что она строится с точки зрения самого актора¹. В центре внимания Дьюи и Мида стоит не вопрос обоснования норм и даже не вопрос оправдания действий, а вопрос решения связанных с действием проблем. Оригинальность мидовской критики этики Канта состоит в том, что, по мнению Мида, с помощью категорического императива можно лишь проверить действия на предмет возможности их универсализации, но нельзя определить, какие действия в принципе являются адекватными². Сами действия нуждаются в креативном проекте. Говоря об экспериментальном методе в этике, Мид не имеет в виду, что проблемы морали могут быть решены с помощью экспериментального исследования фактов; он говорит о том, что адекватный замысел собственных действий может быть осуществлен только экспериментальным путем, с помощью креативного проекта в контингентных условиях. Понятие «применения» норм или ценностей становится неуместным в виду подобного акцента на креативных, негарантированных составляющих человеческого действия. Разумеется, и ценность, и «применение» ценности могут стать предметом дискурса оправдания, однако прагматистская этика отделяет подобный дискурс от экзистенциальной перспективы действующего лица.

Если посмотреть на две эти особенности в совокупности, становится ясно, как в прагматистской традиции возможно объединение универсалистской концепции морали и контингентного подхода к проблеме возникновения ценностей. С этой точки зрения, в процессе оправдания норм нет более высокой инстанции, чем дискурс. Однако с точки зрения актора, задумывающего свои действия в контингентных условиях, на первом месте стоит не оправдание, а конкретизация блага или справедливости в той или иной ситуации действия. Даже если мы, в качестве действующих субъектов, готовы признать безусловный приоритет определенного блага или справедливости, как мы ее понимаем, это совершенно не означает, что мы обладаем достоверным знанием о том, что нам необходимо делать ввиду этого приоритета.

¹ Joas H. *Pragmatismus und Gesellschaftstheorie*. Frankfurt am Main, 1992. S. 298–302.

² Mead George Herbert. *Fragmente zur Ethik* // Mead G. H. *Geist, Identität und Gesellschaft*. Frankfurt am Main, 1968. S. 429–440.

Разумеется, мы можем честно стараться приумножить благо или действовать исключительно в духе справедливости, однако это не дает нам уверенности в том, что те действия, на которые мы решились, а также намеренные и ненамеренные последствия, вызываемые ими, обеспечат фактическую реализацию нашего замысла. Любая концепция блага и справедливости оказывается перед необходимостью пересмотра в свете последствий фактических действий¹. И каждая новая конкретизация не освобождает нас от этой необходимости. Этот процесс не может получить однозначного завершения, поскольку ситуации наших действий постоянно обновляются, а поиски окончательной достоверности никогда не заканчиваются². И если в отвлеченном дискурсе, абстрагируясь от ситуаций действия, мы можем достичь уверенности в том, что, исходя из определенных предпосылок относительно неких релевантных аспектов, определенным целям действия следует отдавать предпочтение, то в конкретных ситуациях действия мы часто можем достичь только субъективного чувства уверенности, тогда как в интересубъективном плане речь может идти лишь о той или иной степени убедительности³. Конечно, оглядываясь назад с высоты уже имеющегося у нас опыта, мы можем сделать выводы о фактической адекватности наших действий, однако даже они не будут окончательным и достоверным суждением, поскольку только будущее раскроет неизвестные прежде последствия и аспекты наших действий, которые снова поставят под угрозу нашу оценку.

Возможно, многие согласятся с тем, что наши действия носят именно такой характер, но поставят под сомнение утверждение о том, что этот характер с логической необходимостью определяет ответ на вопрос об отношении между благом и справедливостью. Почему акцент на креативности действия должен влиять на этот ответ? На первый взгляд может даже показаться, что этот акцент в лучшем случае банален,

¹Продолжая теорию ценностей Дьюи, это особенно четко понимает Генри Ричардсон: Richardson Henry. *Beyond Good and Right: Toward a Constructive Ethical Pragmatism* // *Philosophy and Public Affairs*. 1995. Nr. 4. P. 108–141, в первую очередь стр. 113.

²Ebd., P. 132.

³Ср. Рикёр П. Я-сам как другой / Пер. с фр. Скуратова Б. М. М.: Издательство гуманитарной литературы, 2008. С. 216. Дополнительное подтверждение и поддержку излагаемой здесь аргументации, которую я строю, исходя из посылок прагматизма, я обнаружил в этической части книги Рикёра (С. 204–348). Ср. также: Ricœur Paul. *Liebe und Gerechtigkeit*. Tübingen, 1990.

а в худшем – опасен¹. Он опасен тогда, когда подчеркивается ориентация наших решений исключительно на ситуацию, что открывает дорогу беспринципности и произволу. Он банален тогда, когда подчеркивается лишь тот факт, что никто, включая самых непоколебимых сторонников этики убеждения, никогда не утверждал, что добрая воля является гарантией правильных поступков. Однако прагматисты своим аргументом о креативности наших действий в этических контекстах не открывают дорогу произволу, а только говорят о допустимости определенных ревизий и конкретизаций. А решение включить моральное обязательство учитывать эмпирические условия реализации действия в само понятие доброй воли вовсе не является банальным. Из прагматистского понимания действия и из построения прагматистской этики с точки зрения актора следует, что в самой ситуации действия неизбежно *должен* проявиться ограничивающий аспект справедливости, но проявиться он *может* не иначе, как один из аспектов наряду с ориентациями на благо.

Это двойное утверждение нуждается в более подробном разъяснении. С точки зрения данного подхода, справедливость *должна* обнаружиться, поскольку в ней проявляется антропологически универсальная необходимость координации социальных действий, а та, в свою очередь, неизбежна ввиду неизбежной включенности действий в социальные контексты. Все действия неизбежно встроены в социальный контекст, поскольку сама способность к действию изначально является социальным конструктом, а наше взаимодействие направлено не только на индивидуальные, но и на несводимо-социальные блага². Во всем многообразии наших ориентаций всегда есть этот аспект справедливости; ревизия наших целевых установок с учетом конкретной ситуации не вырождается в произвол, так как она неизбежно проходит через потенциально универсальный «нормативный растр» (Рикёр).

¹Richardson Henry. Beyond Good and Right: Toward a Constructive Ethical Pragmatism // Philosophy and Public Affairs. 1995. Nr. 4. P. 127 и далее.

²Под социальным действием Мид понимает сложную групповую активность. См. об этом: Mead George Herbert. Geist, Identität und Gesellschaft. Frankfurt am Main, 1968. S. 45, сноска 7. Разработку тезиса о «первичной социальности» человеческой способности к действию см.: Йоас Ханс. Креативность действия / Пер. с нем. Тимофеевой К. Г. СПб, 2005. С. 204–216; тезис о «несводимо-социальных благах» см. в: Taylor Charles. Philosophical Arguments. Cambridge, Mass., 1995. P. 127–145.

С точки зрения данного подхода, справедливость *может* проявиться в ситуации действующего субъекта лишь как один из многих аспектов, так как потенциально универсальному «нормативному раскру» вообще не надо было бы ничего проверять, если бы действующий субъект не был ориентирован на различные представления о благе, в отношении которых он не может быть уверен, допустимы ли они с точки зрения справедливости. Даже описанный Тейлором гипотетический моралист, который предъявляет к самому себе завышенные требования и полон решимости всегда, во всех своих действиях отдавать приоритет процедуре универсализации, может постараться нейтрализовать свои склонности, но все равно с помощью этой процедуры он сможет проверить лишь свои представления о возможных действиях. И суть нашего аргумента, подчеркивающего креативность действий, заключается именно в том, что действия нельзя логически вывести из принципа универсализации как такового. С его помощью можно лишь проверить, является ли то или иное потенциальное действие приемлемым с этой точки зрения. И даже тот, кто старается нейтрализовать собственные склонности, тем самым все равно не сокращает число кандидатов, подвергаемых испытанию правилом универсализации¹. Этими кандидатами являются наши представления о долге, с одной стороны, и наши устремления, с другой. В них тоже присутствует притязание на потенциальную универсальность. А тот факт, что у Канта и его последователей не было четкого мнения относительно того, на что направлено испытание универсализацией, т. е. категорический императив – на наши склонности или на максимы наших действий, объясняется недостаточным пониманием взаимодействия между нашими дорефлексивными стремлениями и нашими осознанными намерениями². Если же исходить из такой теории действия, в которой утверждается, что интенциональность как раз укоренена в соотнесенной с конкретной ситуацией рефлексии относительно наших дорефлексивных стремлений, становится ясно, что справедливость может быть только контролирующей

¹Рикёр П. Я-сам как другой / Пер. с фр. Скуратова Б. М. М.: Издательство гуманитарной литературы, 2008. С. 247 и далее.

²Наряду с рикёровской интерпретацией Канта, схожую направленность имеет критика кантовской философии в работах Дьюи (см.: Dewey John, Tufts James. Ethics // Dewey J. Later Works. Bd. 7), Мида (Mead George Herbert. Fragmente zur Ethik // Mead G. H. Geist, Identität und Gesellschaft. Frankfurt am Main, 1968. S. 429–433) и у Макса Шелера (см. шестую главу этой книги).

инстанцией – если только она сама не становится благом, «справедливостью» в значении ценности.

Таким образом, в ситуации действия нет приоритета блага или справедливости. Между ними царят отношения взаимного дополнения, а не подчинения. В ситуации действия несводимые ориентации в направлении блага, уже содержащиеся в наших стремлениях, сталкиваются с контролирующей инстанцией – справедливостью. В этой ситуации мы можем достичь лишь рефлексивного равновесия между нашими ориентациями. Разумеется, степень, в которой мы подвергаем этой проверке наши ориентации, может варьироваться. В аспекте справедливости всегда присутствует неисчерпаемый и неутолимый потенциал изменения блага для того, чтобы оно могло с честью выдержать испытание универсализацией. Однако из универсальности справедливости совершенно не следует, что в конкретных ситуациях действия мы всегда отдаем приоритет справедливости перед лицом всех других соображений или что мы должны так поступать. Спор о том, чему следует отдавать приоритет – благу или справедливости, необходимо четко отделять от спора о возможности универсализации справедливости. В прагматистской традиции в споре о возможности универсализации справедливости нет нужды – не потому, что эта возможность отвергается, а потому, что она считается бесспорно существующей, в соответствии с положениями антропологической теории действия. В этом смысле акцент на ситуативности и креативности действия отнюдь не предполагает скептического отношения к идее универсальности справедливости¹. Однако из этой идеи, по мнению прагматистов, опять-таки не следует, что внутри ситуации действия проверке ориентации по принципу универсализации *должен* отдаваться приоритет перед всеми другими соображениями. Когда Джон Дьюи в своей этике, отвечая на вопрос о приоритете блага или добра, говорит о том, что в процессе

¹ Аналогичным образом аргументирует Рикёр: «Как мы неоднократно утверждали, с конфликтами, укрепляющими веру в контекстуалистские тезисы, чаще сталкиваются на пути осуществления, чем на пути обоснования. Важно уяснить себе это различие в *локусе*, дабы не смешивать аргументы, подчеркивающие историчность выбора, проделываемого на этом втором пути, со скептическими аргументами, направленными против усилий по обоснованию». См.: Рикёр П. Я-сам как другой / Пер. с фр. Скуратова Б. М. М.: Издательство гуманитарной литературы, 2008. С. 333. Перевод несколько изменен – прим. переводчика.

обдумывания не бывает приоритетов, но в сравнительной оценке приоритет отдается благу, то его ответ не свидетельствует ни о малодушии, ни о непоследовательности¹. Для анализа ситуаций действия такое понимание является эмпирически убедительным решением, а с точки зрения сравнительной оценки благ, такой ответ имеет право на существование и шансы на обоснование, несмотря на признание универсалистской морали.

Не только отдельные индивиды, но и коллективы, целые общества и культуры находятся в ситуации действия. Раз речь зашла о коллективных акторах и совокупностях действий, давайте вернемся от философских понятий «блага» и «справедливости» к социологическим понятиям «ценностей» и «норм». Как и отдельные индивиды, коллективные акторы тоже находятся в поле напряжения между своими контингентными, партикулярными системами ценностей и потенциалом принуждающей к универсальности морали. Повсеместно распространенные структуры нравственности можно легко обнаружить в эмпирической реальности. Так, даже дети могут выявить базовые нормы честности, сосредоточив свое внимание на необходимости внутренней регуляции кооперации. В разных формах, вплоть до рефлексивной формулировки в «золотом правиле», эти нормы известны, пожалуй, во всех культурах². Для релятивистской концепции, делающей акцент на контингентности ценностей, данный феномен представляет определенную проблему, тогда как для универсалистской деонтологической традиции в теории морали эти факты, наоборот, служат дополнительным подтверждением их истинности. Тем не менее, в отношении повсеместного распространения базовых норм сразу же необходимо отметить, что каждая культура ограничивает потенциально универсальную мораль, определяя сферы и условия ее применения. Вопрос о том, какие люди (или живые существа) и какие ситуации «освобождаются» от действия этой морали, нуждается в интерпретации, и ответ на него варьируется в зависимости от культуры

¹Противоположную точку зрения отстаивает Аксель Хоннет в своем исследовании, посвященном этике Дьюи: Honneth Axel. Zwischen Prozeduralismus und Teleologie. Ein ungelöster Konflikt in der Moraltheorie von John Dewey // Joas H. (Hg.) John Dewey – Philosophie der Demokratie. Frankfurt am Main, 1998.

²Классическая работа на эту тему: Пиаже Ж. Моральное суждение у ребенка / Пер. с фр. Большакова В. М.: Академический проект, 2006. На тему культурной относительности морали см.: Schöfthaler T., Goldschmidt D. (Hg.) Soziale Struktur und Vernunft. Frankfurt am Main, 1984.

и исторической эпохи. Для исключения людей другой гражданской, этнической, расовой, религиозной или половой принадлежности, людей другого возраста, другого образа мысли и других нравственных убеждений приводятся соответствующие обоснования; без такого обоснования справедливость стала бы взрывным снарядом для культуры. Но опять-таки – так же, как в случае с индивидуальными акторами – было бы ошибкой в этом восторженном признании универсалистской морали не замечать того, что ни одна культура не обходится без определенной партикулярной системы ценностей и без их партикулярной трактовки. Впрочем, «партикулярный» в данном случае не означает «партикуляристский». Специфика каждой конкретной культуры не влечет за собой неспособность ее представителей учитывать универсалистские аспекты. Вопрос, скорее, заключается в том, к каким специфическим для данной культуры традициям лучше всего можно привязать универсальность справедливости и как, с этой точки зрения, можно достичь творческого развития и трансформации других культурных традиций.

Для социально-научного теоретизирования это означает, что необходимо четко различать культурную и социальную интеграцию, но в то же время на уровне социальной интеграции учитывать потенциальную универсальность норм. Нормативное регулирование социальной интеграции отчасти проистекает из культурных ценностей, однако оно не просто выводится из них, а формируется на базе рефлексивного равновесия между рефлексией кооперирующихся акторов по поводу их взаимодействия и культурными интерпретациями. Парсонс, который считает нормы всего лишь конкретизациями ценностей применительно к ситуациям, допускает идеалистическую ошибку, сводя социальное к культурному¹. С другой стороны, утверждение социального не должно происходить в ущерб его потенциальной универсальности, т. е. эту универсальность нельзя сводить исключительно к конфликтам интересов и к борьбе за распределение благ, не учитывая тот нормативный потенциал, который

¹ О недостатках парсонсовской концепции ценностей см. первую главу. Очень хорошо этот вопрос освещен у Джеффри Александера в его сравнении Парсонса и Тюрена. См.: Alexander Jeffrey. *Collective Action, Culture and Civil Society: Secularizing, Updating, Inverting, Revising and Displacing the Classical Model of Social Movements* // Clark J., Diani M. (Eds.) *Alain Touraine*. London, 1996. P. 205–234, в первую очередь 217 и далее.

присутствует в том числе и в антагонистической кооперации. В противном случае культурно-идеалистическое заблуждение просто вытесняется утилитарно-материалистическим заблуждением. В анализе взаимодействия между культурной и социальной интеграцией, между ценностями и нормами необходимо учитывать то обстоятельство, что разные системы ценностей демонстрируют разную степень близости к нормам, вытекающим из универсальных структур кооперации. В партикулярных системах ценностей демократических обществ мы видим правила, которые можно рассматривать как преобразование универсальных моральных правил в партикулярные политические институты. Последние все равно неизбежно остаются партикулярными и при переносе на почву любой другой культуры всегда подвергаются новой проверке на предмет того, является ли их партикулярность партикуляризмом. Но в представлении о том, что ради преодоления партикуляризма должна исчезнуть и партикулярность, игнорируется контингентный характер ценностей. Оно само обрекает себя на то, чтобы всегда оставаться только моралью, и допускать возможность мотивации, исходя только из морали, без привлекающего воздействия ценностей.

Итак, наш ответ на вопрос об отношении между благом и справедливостью гласит, что в ситуации действия возможно лишь рефлексивное равновесие между благом и справедливостью, но аспект справедливости неизбежно конкурирует с благом и оказывает на него трансформирующее воздействие. В то же время мы утверждаем, что с позиций прагматизма, рассматривающего данные вопросы с точки зрения действующего субъекта, такое решение представляет собой адекватную этическую теорию. Теперь необходимо обратить внимание на то, что, пожалуй, самый внушительный современный проект универсалистской теории морали – «дискурсная этика» Карла-Отто Апеля и Юргена Хабермаса – тоже опирается на идеи прагматизма, хотя приходит к совершенно другим выводам. Юрген Хабермас¹ решительно отстаивает приоритет справедливости перед благом

¹ См. прежде всего: Habermas Jürgen. Erläuterungen zur Diskursethik. Frankfurt am Main, 1991; Habermas Jürgen. Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats. Frankfurt am Main, 1992; *Хабермас Ю.* Вовлечение другого: Очерки политической теории / Пер. с нем. Медведева Ю.С. М.: Наука, 2001.

и именно в этом направлении развивает свою дискурсную теорию справедливости и демократического правового государства. На самом деле идея дискурса восходит к философии науки Чарльза Сандерса Пирса и к этике и теории коммуникации Джорджа Герберта Мида, т. е. к двум ключевым составляющим прагматистской традиции. Развитие дискурсной этики и выход ее за пределы этики кантианской во многом связан с прагматистским пониманием того, что в формировании морального суждения *не* всякий в состоянии *силой собственного воображения* поставить себя на место любого другого человека. Однако если участники уже не могут положиться на изначально существующее трансцендентальное взаимопонимание относительно более или менее однородных условий жизни и интересов, моральный аспект может быть реализован только при таких условиях коммуникации, которые гарантируют, что *каждый* ее участник, исходя из собственного понимания себя и окружающего мира, будет проверять приемлемость нормы, возведенной в ранг общей практики. Таким образом, категорический императив получает дискурсивно-теоретическое прочтение. Вместо него утверждается дискурсный принцип, согласно которому на значимость могут претендовать только те нормы, которые получают одобрение всех, кого они касаются, т. е. всех участников практического дискурса¹. Но почему тогда возникает расхождение с прагматизмом? Этот вопрос мы задаем не для того, чтобы сохранить прагматизм в его ортодоксальном варианте (это ни в коей мере не входит в наши намерения), а для того, чтобы выяснить, как идея дискурса соотносится с нашей попыткой объяснения возникновения ценностей.

Во-первых, необходимо отметить, что проблема потенциального конфликта двух точек зрения, имеющих одно общее происхождение, возникает не из самой идеи дискурса, а из того логического статуса, который придается этой идее в более широком философском контексте. Если бы задача теории дискурса состояла исключительно в том, чтобы описывать процедуру проверки притязаний на значимость вне конкретных ситуаций действия, и если бы дискурсная этика, соответственно, не имела никакой другой цели, кроме как описание и обоснование этой процедуры проверки притязаний на нормативную

¹ Habermas Jürgen. Die Einbeziehung des Anderen. Studien zur politischen Theorie. Frankfurt am Main, 1996. S. 49.

и оценочную значимость, то такая дискурсная этика вообще бы не занималась вопросом возникновения ценностей. И во всей нашей аргументации нет ни одного аргумента против дискурсной теории и дискурсной этики в таком понимании. В этом случае внутри прагматистской этики не было бы конфликта, а было бы нормальное разделение труда между дискурсивным обоснованием притязаний на значимость и этикой, формулируемой с точки зрения действия в конкретной ситуации. Однако Юрген Хабермас¹ иначе определяет задачу дискурсной теории. Из его понимания области задач и возможностей дискурсной этики возникают проблемы, значение которых выходит за рамки внутренней архитектоники теорий и указывает на принципиальное разхождение во взглядах в общественном «дискурсе о ценностях».

Хабермасовское понимание статуса дискурсной теории и дискурсной этики с течением времени претерпело значительные изменения. Нет сомнений в том, что его интерес к потенциалу общественной коммуникации и символически опосредованной интеракции вначале был обусловлен сильными экзистенциальными мотивами². Эти мотивы стоят у истоков теории коммуникативного действия в целом и дискурсной этики в частности. Соответственно, вначале идея дискурса трактовалась в значении «обнаружения формы жизни»³, как такой вариант формы жизни, который сегодня может проживаться в процессе коммуникации, но полностью реализуется лишь посредством общественной критики и политики. Поскольку Хабермас вскоре понял, что формы жизни в целом нельзя подвергать нормативному

¹ Я оставляю в стороне анализ произведений Карла-Отто Апеля, хотя для формирования дискурсной этики в Германии его восприятие и превосходная интерпретация работ Чарльза Сандерса Пирса имели, пожалуй, решающее значение. Ср.: Apel Karl-Otto. Der Denkweg von Ch. S. Peirce. Frankfurt am Main, 1975; Apel Karl-Otto. Diskurs der Verantwortung. Frankfurt am Main, 1988.

² Они отчетливо видны, с одной стороны, в его ранней книге о феномене общечеловечности, а, с другой стороны, в различении «труда» и «интеракции» в его теории действия, продолжающей традицию Ханны Арендт и Джорджа Герберта Мида. Ср.: Habermas Jürgen. Strukturwandel der Öffentlichkeit. Neuwied, 1962; Хабермас Ю. Труд и интеракция. Заметки к «Йенской философии духа» Гегеля // Хабермас Ю. Техника и наука как идеология. М.: «Праксис», 2007.

³ Habermas Jürgen. Vorbereitende Bemerkungen zu einer Theorie der kommunikativen Kompetenz // Habermas J., Luhmann N. Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie – Was leistet die Systemforschung? Frankfurt am Main, 1971. S. 101–141, здесь стр. 141.

рассмотрению, и было бы слишком самонадеянно полагать, что из структур рациональной аргументации можно вывести правильную форму организации общественных отношений, он остановился на формально-процедуральном понимании статуса дискурсов. Этот поворот четко выражен в главном систематическом произведении Хабермаса «Теория коммуникативного действия» (1981)¹. Параллельно в том же произведении Хабермас подхватывает идею Дюркгейма и формулирует тезис о «вербализации сакрального»², из которого становится очевидно, что он снова связывает с рациональной аргументацией в дискурсе непомерно высокие притязания. «Вербализацию сакрального» Хабермас определяет как «переориентацию культурного воспроизводства, социальной интеграции и социализации с основ сакрального на языковую коммуникацию и действие, направленное на взаимопонимание»³. При этом гипотеза Хабермаса заключается в том, «что функции социальной интеграции и выражения, которые сначала выполнялись ритуальной практикой, переходят к коммуникативному действию, при этом авторитет священного последовательно замещается авторитетом консенсуса, который на данный момент считается обоснованным. [...] Излучаемая сакральным аура восхищения и ужаса, *очаровывающая* сила священного одновременно сублимируется и расколдовывается, становясь *связующей* силой притязаний на значимость, которые, однако, могут быть подвергнуты критике»⁴. И хотя этот тезис разрабатывается с опорой на Дюркгейма, с его идеей устойчивого сохранения сакрального в современном обществе он перекликается гораздо меньше, чем с подходом Джона Дьюи, который мы назвали «сакрализацией демократии» и подвергли критическому разбору в нашей книге⁵.

После «Теории коммуникативного действия» Хабермас во многих отношениях расширил и изменил свою дискурсную этику и ее обоснование. Хронологическое изложение того, как развивалась философия Хабермаса, не представляет для нас интереса. Важнее систематически обозначить те проблемы, которые возникают в ходе размышлений

¹ Habermas Jürgen. Theorie des kommunikativen Handelns. Bd. 2. Frankfurt am Main, 1995. См., например, S. 163 и далее.

² Ebd., S. 118 и далее.

³ Ebd., S. 163 и далее.

⁴ Ebd., S. 118 и далее.

⁵ См. четвертую и седьмую главу этой книги.

о статусе дискурсной этики, и то, как Хабермас на них реагирует. В контексте нашей аргументации мы в большинстве случаев можем лишь кратко указать на эти проблемы. Более подробно будет рассмотрен только один пункт, из которого вытекает весьма важное отличие от разрабатываемого здесь подхода.

Я предлагаю выделить шесть проблем, связанных со статусом дискурсной этики. Первая проблема (1) возникает уже в ходе ретроспективного обзора развития теории Хабермаса и касается вопроса о том, действительно ли дискурсы в значении формальных процедур могут быть полностью отделены от ценностных предпосылок. Остальные пять проблем удобнее всего расположить по их месту в воображаемой хронологии, связанной с задачами дискурсов, которые, пусть опосредованно и вне связи с конкретной ситуацией действия, все же призваны проверять и обосновывать предлагаемые решения проблем действия. В этой связи возникают следующие вопросы: (2) откуда вообще появляются кандидаты на прохождение процедуры проверки, т. е. как возникают сами притязания на значимость?; (3) откуда берется мотивация, побуждающая актора вступить в дискурс и соблюдать его правила?; (4) из какой внутренней дифференциации дискурса мы должны исходить?; (5) как полученные результаты должны применяться в действии? и (6) за счет чего сами дискурсы могут оказывать связующее воздействие на участников.

В связи с первой из названных проблем (1) новые идеи можно почерпнуть не столько у самого Хабермаса, так как сам он безо всяких колебаний принимает решение о формально-процедуральной трактовке дискурса, сколько у близких ему по духу критиков, которые либо не хотят идти с ним до конца, либо продолжают разрабатывать ту перспективу, от которой отказался Хабермас. Так, например, Ричард Бернштейн, один из лучших знатоков творчества Дьюи, критикует Хабермаса за то, что тот в процессе объяснения дискурса в значении процедуры постоянно ссылается на добродетели, которые сам же впоследствии отрицает¹. Соглашаясь с Дьюи и критикуя Хабермаса, Бернштейн подчеркивает необходимость «демократической этики» для успешной реализации дискурсов. Он не желает отождествлять демократическую этику с антиплюралистской направленностью классического республиканства. Аксель Хоннет соглашается с ранним Хабермасом

¹ Bernstein Richard. The Retrieval of the Democratic Ethos // Cardozo Law Review. 1996. Nr. 17. P. 1127–1146.

и, в отличие от позднего Хабермаса, отстаивает материально-содержательные предпосылки дискурсивной этики. Он видит их, с одной стороны, в отсутствии принуждения и, с другой стороны, в «эгалитарной свободе высказывания своей моральной позиции»¹, которая указывает на условия социального признания². Самого Хабермаса эти возражения оставляют равнодушным; он, в свою очередь, критикует Бернштейна за то, что тот никогда не ставит под сомнение эмпирическое наличие культурных предпосылок демократии, но при этом не «связывает всю полноту легитимации позитивного права с политической добродетелью объединенных граждан»³. Именно отказ от сущностно-этической трактовки дискурса позволяет Хабермасу понять значение права для современных обществ и возможность реализации демократии в их условиях.

Вопрос о происхождении притязаний на значимость (2) Хабермаса практически не интересует: если мы резко разграничиваем вопрос происхождения и вопрос значимости, то совершенно логично, что теория, занимающаяся проверкой притязаний на значимость, не обязана заниматься проблемой возникновения этих притязаний. Они оказываются изгнанными в сферу иррационального и остаются там до тех пор, пока не подвергаются дискурсивной процедуре проверки. Мы, разумеется, не станем оспаривать необходимость этого различения; сомнение вызывает лишь его резкость. Уже в притязаниях

¹ Honneth Axel. Diskursethik und implizites Gerechtigkeitskonzept // Kuhlmann W. (Hg.) Moralität und Sittlichkeit. Das Problem Hegels und die Diskursethik. Frankfurt am Main, 1986. S. 183–193, прежде всего стр. 191. Наша характеристика его идей опирается также на его книгу: Honneth Axel. Kritik der Macht. Frankfurt am Main, 1985. Возможно, следующее высказывание Хабермаса можно трактовать как скрытое возражение Хоннету: «Равное распределение коммуникативных свобод в ходе дискурса и требование искренности ради дискурса суть аргументативные, но никоим образом не моральные права и обязанности. Точно так же отсутствие принуждения относится к самому процессу аргументирования, но не к межличностным отношениям за пределами данной практики». См.: Хабермас Ю. Вовлечение другого: Очерки политической теории / Пер. с нем. Медведева Ю. С. М.: Наука, 2001. С. 116.

² Хоннет разрабатывает эти условия в своей книге «Борьба за признание» и во многих других своих работах. См.: Honneth Axel. Kampf um Anerkennung. Frankfurt am Main, 1992.

³ Habermas Jürgen. Replik auf Beiträge zu einem Symposium der Cardozo Law School // Habermas J. Die Einbeziehung des Anderen. Studien zur politischen Theorie. Frankfurt am Main, 1996. S. 312.

на эмпирическую истинность гипотезу не всегда можно четко отделить от ее проверки¹. Еще в меньшей степени произвольным является выдвижение притязаний на нормативную значимость. Некоторые нормы невозможно даже поставить на обсуждение именно по нравственным соображениям, а человек, для которого нравственные действия совершенно естественны, заслуживает более высокой нравственной оценки, чем тот, кто прежде должен убедиться в правильности таких действий². Впрочем, Хабермас сам признает, что в отношении ценностей проблему происхождения сложнее отделить от проблемы значимости³, но это не побуждает его заняться вопросом возникновения ценностей. Между тем, как раз в виду того, что на основании формальных процедур дискурсов нельзя сделать сущностных выводов, а можно только в каждом отдельном дискурсе, на основании выдвигаемых притязаний на значимость, развернуть аргументацию и достичь консенсуса⁴, в дискурсе о ценностях неизбежно объединение вопросов происхождения и значимости, саморефлексивного объяснения возникновения определенных притязаний на значимость и проверки их обоснованности.

Проблему мотивации к участию в дискурсе и к нравственному поведению (3) Хабермас, напротив, осознает предельно четко. После «Теории коммуникативного действия» он в своих размышлениях о религии (к этой теме он обращается крайне редко) отказывается от своих ранних неосторожных гипотез о развитии религии в эпоху

¹Поэтому в философии науки Пирса теория дискурса была сопряжена с логикой абдукции – креативного нахождения достойных проверки гипотез, что, кстати, хорошо известно Хабермасу.

²В этом суть шелеровского возражения Канту (см. шестую главу этой книги). Бернард Уильямс анализирует этот аргумент, касающийся оценки абстрактного разъяснения возможности, с характерным английским юмором: «Вряд ли вы будете чувствовать себя уверенно рядом с человеком, который во время обсуждения того, как бороться с политическими противниками или конкурентами по бизнесу, скажет: „Конечно, мы могли бы их убить, но от этой альтернативы лучше сразу отказаться“. Характерной чертой морали является именно то, что она имеет тенденцию игнорировать эту возможность, так что некоторые вопросы лучше всего воплощаются именно таким образом – в согласном молчании». См.: Williams Bernard. *Ethics and the Limits of Philosophy*. London, 1985. P. 185.

³Habermas Jürgen. *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*. Frankfurt am Main, 1992. S. 202.

⁴Хабермас Ю. Вовлечение другого: Очерки политической теории / Пер. с нем. Медведева Ю. С. М.: Наука, 2001. С. 117.

модерна и о полной замене религиозных картин мира универсалистской этикой ответственности¹. Тем самым Хабермас уничтожает отголосок просветительно-ницшеанской догматики в своих работах («бог умер»), однако при этом не идет дальше агностической открытости и не ставит вопрос о возможностях «постметафизической религиозности» или, точнее, религиозности в постметафизических условиях, который в данной книге был рассмотрен главным образом на примере Уильяма Джеймса². По вопросу мотивации нравственного поведения он занимает сугубо оборонительную позицию. И в размышлениях о религиозной философии Хоркхаймера³, и в анализе «Источников самости» Тейлора⁴ Хабермас утверждает, что постметафизическая философия не в состоянии мотивировать человека к нравственному поведению. «Философия, пожалуй, и сегодня в состоянии объяснить моральный аспект, с точки зрения которого мы непредвзято оцениваем что-либо как правильное или неправильное; в этом смысле коммуникативный разум гораздо ближе к морали, чем к аморальности. Но совсем другое дело — дать мотивирующий ответ на вопрос о том, почему мы должны следовать своим моральным убеждениям и вообще быть нравственными»⁵. Здесь уже нет той едва ли не утопической, оптимистической интонации, которая характерна для тезиса о «вербализации сакрального» у раннего Хабермаса. За обоснованием и консенсусом, достигнутым в процессе аргументации, признается лишь «слабая сила рациональной мотивации»⁶. И снова, как

¹ Речь идет главным образом о двух работах Хабермаса: Habermas Jürgen. Zu Max Horkheimers Satz „Einen unbedingten Sinn zu retten ohne Gott, ist eitel“ // Habermas J. Texte und Kontexte. Frankfurt am Main, 1991. S. 110–126; Habermas Jürgen. Exkurs: Transzendenz von innen, Transzendenz ins Diesseits // Habermas J. Texte und Kontexte. Frankfurt am Main, 1991. S. 127–156, здесь стр. 141. Не так давно к ним добавилась еще одна статья, посвященная непосредственно вопросу о мотивации нравственного поведения: Хабермас Ю. Генеалогическое рассмотрение когнитивного содержания морали // Хабермас Ю. Вовлечение другого: Очерки политической теории / Пер. с нем. Медведева Ю. С. М.: Наука, 2001. С. 51–118.

² См. третью главу этой книги.

³ Habermas J. Texte und Kontexte. Frankfurt am Main, 1991. S. 125.

⁴ Habermas Jürgen. Erläuterungen zur Diskursethik. Frankfurt am Main, 1991. S. 176–185, здесь стр. 184.

⁵ Habermas J. Texte und Kontexte. Frankfurt am Main, 1991. S. 125.

⁶ Habermas Jürgen. Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats. Frankfurt am Main, 1992. S. 19. Еще в 1983 году в том же направлении развивал свою аргументацию

и в вопросе о добродетели граждан, позиция Хабермаса неуклонно сдвигается в сторону права, вступающего в игру тогда, когда рациональная мотивация слишком слаба: «Отсюда возникает необходимость дополнения морали, предоставляющей лишь слабые мотивы, принудительным и положительным правом»¹.

Огромное внимание Хабермас уделяет также проблеме дифференциации идеи дискурса в соответствии с различными задачами (4). Если в «Теории коммуникативного действия» Хабермас выделял среди притязаний на значимость притязания на истинность, правильность и правдивость и, исходя из этого, строил типологию возможных аргументаций², то на более позднем этапе Хабермас вводит другое трехчастное разделение, в котором, правда, совершенно неясным остается отношение ко второму и третьему типу старой типологии. Начиная с 1988 года, Хабермас различает «прагматическое», «этическое» и «моральное» использование практического разума³. В зависимости от типа вопроса возникает необходимость в соответствующем типе дискурса. «*Прагматические* вопросы формулируются с точки зрения актора, который, при данных целях и предпочтениях, ищет подходящие средства для реализации своих действий. [...] *Этико-политические* вопросы формулируются с точки зрения членов общности, которые в жизненно важных вопросах хотят достичь ясности относительно того, какую форму жизни они должны разделять и на какие идеалы они должны ориентироваться в планировании своей совместной жизни. [...] В *моральных* вопросах телеологический аспект, относящийся к решению проблем посредством целенаправленной кооперации, отходит на задний план, уступая место нормативному аспекту, относящемуся к выяснению того, как наша совместная жизнь может регулироваться в интересах всех

Йоханнес Вайс. Сп.: Weiß Johannes. Verständigungsorientierung und Kritik // Weiß J. Vernunft und Vernichtung. Zur Philosophie und Soziologie der Moderne. Opladen, 1993. S. 223–237.

¹Хабермас Ю. Вовлечение другого: Очерки политической теории / Пер. с нем. Медведева Ю. С. М.: Наука, 2001. С. 102, сноска 50. Здесь Хабермас впервые напрямую сталкивается с этой проблемой.

²Habermas Jürgen. Theorie des kommunikativen Handelns. Bd. 1. Frankfurt am Main, 1995. S. 34 и далее.

³Habermas Jürgen. Vom pragmatischen, ethischen und moralischen Gebrauch der praktischen Vernunft // Habermas J. Erläuterungen zur Diskursethik. Frankfurt am Main, 1991. S. 100–118.

участников»¹. Этим различием Хабермас, безусловно, чутко реагирует на содержательную проблему, однако в терминологическом отношении отделение этического от морального неудачно, поскольку совершенно не согласуется ни с традиционным употреблением этих понятий в философии, ни с их использованием в работах самого Хабермаса. Хабермас понимает, что этот терминологический поворот выбивает почву из-под его понятия «дискурсная этика», которая теперь по идее должна была бы называться «дискурсной теорией морали»². Но гораздо важнее этого терминологического вопроса вопрос содержательный: насколько адекватно это различие изучаемому предмету? К этому вопросу мы еще вернемся, когда будем говорить о различии между прагматистской этикой и хабермасовским пониманием дискурсной этики.

Проблему применения норм (5) или различия обоснования самой нормы и оправдания ее применения Хабермас, под влиянием Альбрехта Вельмера и Клауса Гюнтера, учел за счет добавления к своей типологии дискурса применения³. Это, безусловно, плодотворное изменение его первоначальной концепции, однако оно лишь на первый взгляд преодолевает разрыв между теорией дискурса, ориентированной на проблему обоснования, и этикой, сосредоточенной на решении проблем действия. Безусловно, благодаря этому изменению, в рамках дискурсной этики лучше отражается аспект контекстного применения

¹ Habermas Jürgen. Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats. Frankfurt am Main, 1992. S. 197, 198, 200.

² Habermas J. Erläuterungen zur Diskursethik. Frankfurt am Main, 1991. S. 7. Томас МакКартти в своей полемике с Хабермасом обращает внимание на то, что «на практике мы наблюдаем диалектическую независимость от этих аналитически различаемых аспектов. ... Таким образом, на практике политическое обсуждение – это не столько переплетение отдельных дискурсов, сколько многосторонний коммуникативный процесс, предполагающий плавные переходы разного рода вопросов и аргументов друг в друга». Ср.: McCarthy Thomas. Legitimacy and Diversity: Dialectical Reflections on Analytical Distinctions // Cardozo Law Review. 1996. Nr. 17. P. 1083–1125, здесь стр. 1096 и 1105. Хабермас принимает это возражение применительно к теории права, но не к теории дискурса. Ср.: Хабермас Ю. Вовлечение другого: Очерки политической теории / Пер. с нем. Медведева Ю. С. М.: Наука, 2001. С. 157.

³ Wellmer Albrecht. Ethik und Dialog. Elemente des moralischen Urteils bei Kant und in der Diskursethik. Frankfurt am Main, 1986; Günther Klaus. Der Sinn für Angemessenheit: Anwendungsdiskurse in Moral und Recht. Frankfurt am Main, 1988.

универсалистских норм и учитываются несводимые особенности каждого отдельного человека¹. Однако дискурсы применения, как ясно понимает Хабермас, «как и дискурсы обоснования, [остаются] сугубо когнитивным делом и поэтому не могут компенсировать разрыв связи между моральным суждением и мотивами действий»². В дискурсах применения мы опять-таки не видим креативной разработки «применений», проектирования новых действий, а видим лишь отделенную от ситуации действия аргументацию о возможностях обоснования того или иного применения.

Наконец, вопрос о связующем воздействии результатов дискурса (6) разворачивается параллельно с вопросом о мотивации к участию в дискурсе. Чем очевиднее осознание «слабой силы рациональной мотивации», тем слабее вера Хабермаса в связующую силу консенсуса, достигнутого в процессе аргументации. И здесь весьма показательно расхождение между Дьюи и Хабермасом. В то время как Дьюи³ признает за разговором (а не за рациональной аргументацией как таковой) потенциал переживания опыта самотрансценденции, из которого может возникнуть эмоциональная привязанность к собеседнику и к возможности говорить друг с другом в значении ценности, Хабермас сам лишает себя этой возможности, аскетично ограничивая сферу разговора аргументативным дискурсом. Очевидно, что нельзя сохранить одно, не потеряв другое: если дискурс трактуется как исключительно формальная процедура, он не может способствовать возникновению эмоциональной привязанности. Если же предполагается, что он должен приводить к возникновению такой привязанности, то ему нужно приписывать более широкое значение, нежели просто рациональный обмен аргументами.

В ходе этого краткого обзора проблематики дискурсной этики Хабермаса мы выявили решенные и нерешенные задачи. Остались открытыми вопросы, связанные с происхождением притязаний на значимость, мотивацией к участию в дискурсе и связующим воздействием

¹Как этого, под влиянием постмодернистских этических концепций, настойчиво требует Аксель Хоннет. Ср.: Honneth Axel. *Das Andere der Gerechtigkeit. Habermas und die ethische Herausforderung der Postmoderne* // *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*. 1994. Nr. 42. S. 195–220.

²Habermas J. *Erläuterungen zur Diskursethik*. Frankfurt am Main, 1991. S. 114.

³См. седьмую главу этой книги.

консенсуса. Все эти вопросы отсылают нас к проблематике ценностей. В дискурсе проверяется то, к чему люди чувствуют оценочное притяжение. Без ценностной привязанности они не могут чувствовать мотивацию к участию в дискурсе и к соблюдению его правил; и они только тогда чувствуют себя обязанными согласиться с результатом дискурса, если он проистекает из их ценностной привязанности или если сам опыт участия приводит к возникновению такой привязанности. Таким образом, во всех трех вопросах дискурсная этика соприкасается с теорией возникновения ценностей. Однако в работах самого Хабермаса этого плодотворного соприкосновения не происходит, поскольку он так строит свою типологию дискурсов, что оно становится невозможным.

Особенно проблематичным является предложенный Хабермасом способ различения этики и морали, блага и справедливости, ценностей и норм. В этом отношении даже рассуждения самого Хабермаса не всегда последовательны и непротиворечивы, а у такого самокритичного и внимательного к терминологии мыслителя, как Хабермас, уже одно это может считаться симптомом серьезной проблемы. Свое различие Хабермас строит главным образом на трех признаках. Во-первых, нормы и ценности относятся к разным аспектам действия — обязывающему и телеологическому; во-вторых, они различаются с точки зрения своей значимости по должнованию, так как нормы ориентированы на универсальность, а ценности, наоборот, на партикулярность. И, в-третьих, как утверждает Хабермас, нормы во всех случаях касаются регулирования межличностных отношений, тогда как ценности направлены на телос индивидуальной жизни и поэтому «вовсе не [требуют] полного разрыва с эгоцентристской перспективой»¹.

Если посмотреть на эти три определяющие характеристики, можно увидеть, что первая из них соответствует традиционному различению

¹ См. описание этого различения прежде всего в: Habermas Jürgen. Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats. Frankfurt am Main, 1992. S. 311; Habermas J. Erläuterungen zur Diskursethik. Frankfurt am Main, 1991. S. 105 (цитата отсюда). Я не рассматриваю более подробно две характеристики из трех (бинарное кодирование притязания на значимость vs. различие по степеням, а также разные критерии внутренней согласованности «нормативных систем» и «ценностных констелляций»), так как, на мой взгляд, речь здесь идет о логических атрибутах первого отличительного признака.

блага и справедливости или общепринятому, со времен Дюркгейма, различению норм и ценностей, которое служит основой и моей концепции¹. Совершенно иначе обстоят дела с двумя другими измерениями. Утверждение о том, что в этике содержатся лишь максимы, указывающие, что является благом «для меня» или «для нас», тогда как мораль ориентирована на то, что является благом для всех, неверно. Хабермас здесь попадает в ловушку двойного значения выражения «для меня» или «для нас». В этике речь идет о том, что является благом «для меня» не в значении моего личного счастья, а в значении моего искреннего проникновения в суть блага, моей охваченности ценностями. Эти два выражения только звучат одинаково, но в одном случае критерием моего суждения выступаю я сам, мое счастье и благополучие, а в другом случае я лишь осознаю тот факт, что я сам выношу данное суждение – но критерий моего суждения находится вне меня. Утверждение о том, что предметом любой этики всегда является лишь счастье членов собственной культуры или религиозной общины, есть «вымысел и недопустимое искажение реальности», как непривычно резко сформулировал свою критику в адрес Хабермаса Ричард Бернстайн². Такое утверждение несправедливо по отношению ко всем универсалистским этическим традициям (и, в частности, к христианству) и, более того, к существующим в этике каждой культуры идеалам справедливости и ценностным представлениям в отношении того, как следует обращаться с теми, кто не принадлежит к данной культуре. То же самое касается и третьего аспекта различения. Тезис о том,

¹Однако в отношении Хабермаса складывается такое впечатление, что он еще не определился с точным пониманием понятия ценности. Если в «Фактичности и значимости» (Habermas Jürgen. Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats. Frankfurt am Main, 1992. S. 311) он определяет ценности в утилитаристском смысле как «интерсубъективно разделяемые предпочтения», то в «Вовлечении другого» он пишет: «То, что в тот или иной момент является ценным или аутентичным, в известной степени навязывается нам и отличается от чистых предпочтений своим связующим, а именно, выходящим за пределы субъективных потребностей и предпочтений качеством». Ср.: Хабермас Ю. Вовлечение другого: Очерки политической теории / Пер. с нем. Медведева Ю. С. М.: Наука, 2001. С. 15. Здесь (под влиянием Тейлора?) учитывается присутствующее в опыте переживания ценностей чувство охваченности (Ergriffensein), которое должно иметь ключевое значение для современной теории ценностей.

²Bernstein Richard. The Retrieval of the Democratic Ethos // Cardozo Law Review. 1996. Nr. 17. P. 1143.

что этики по своей сути не направлены на организацию межлических и общественных отношений и что универсалистские этики не побуждают нас к разрыву с эгоцентристским взглядом на жизнь, просто-напросто не соответствует действительности.

Итак, я утверждаю, что Хабермас в процессе разработки своей дискурсной этики и особенно тогда, когда он разбирает вопрос о приоритете блага или справедливости, смешивает различие обязывающего и телеологического аспектов с различием универсализма и партикуляризма, а также эгоцентризма и альтруизма. На самом же деле речь здесь идет не о разных аспектах одного и того же различения, а о трех отдельных различениях, компоненты которых, как правило, могут комбинироваться друг с другом. Универсалистская система ценностей возможна логически и существует эмпирически. Сюда добавляется также то, что ни одно из этих трех различений не совпадает с различием этики, ориентированной на обоснование и оправдание, и этики, построенной с точки зрения действующего субъекта. Таким образом, мы здесь имеем еще одно, четвертое различение, принципиально важное для понимания этики прагматизма. В этике, сформулированной с точки зрения действующего субъекта, обязательно присутствуют нормы и ценности; как было показано выше, универсалистский потенциал нормативной составляющей взаимодействует с контингентными ценностями и порождает разные степени приближения мотивирующих ценностных систем к потенциальной универсальности норм.

Если это так, то несостоятельным оказывается целый ряд теоретических и эмпирических выводов, которые Хабермас делает из своего понимания статуса дискурсной этики. Необоснованным оказывается опасение насчет того, что, если справедливость выступает лишь как некая ценность в ряду других, то она уже не может считаться «независимым от контекста критерием беспристрастных суждений»¹. С учетом представленной аргументации критерий справедливости, с точки зрения действующего субъекта, всегда может быть только одним из аспектов, наряду с другими, но именно этот аспект, в силу своей соотнесенности с антропологически универсальной проблемой координации действий, является обязательной составляющей всех социальных действий. — В то время как Хабермас

¹ Хабермас Ю. Вовлечение другого: Очерки политической теории / Пер. с нем. Медведева Ю. С. М.: Наука, 2001. С. 56.

полагает, что различение норм и ценностей не имело бы смысла, если бы за высшими ценностями и благами признавалась универсальная значимость¹, что, однако, неприемлемо в условиях постметафизического мышления, согласно нашей аргументации, различение между рестриктивно-обязывающими и аттрактивно-мотивирующими аспектами не может быть бессмысленным ни при каких условиях. В то же время притязание ценностей на универсальную значимость признается возможным даже в условиях постметафизического мышления². — Хабермас соотносит выделяемые им способы использования практического разума с тремя большими традициями в моральной философии³. Утилитаристской традиции соответствует прагматическое, кантианско-деонтологической традиции — моральное, а аристотелевской традиции — этическое использование практического разума. У Хабермаса это соотнесение имеет и стратегическое значение: в свете этого соотнесения все современные попытки отстоять приоритет блага перед справедливостью или хотя бы оспорить приоритет справедливости перед благом оказываются обремененными метафизическими предпосылками аристотелевской философии и, соответственно, с самого начала могут быть отвергнуты как устаревшие и не соответствующие условиям постметафизического мышления. Хабермас, безусловно, прав в том, что существует современный неоаристотелизм, для которого реконструкция критического потенциала претендующей на универсальность морали является настоящим проклятием. Однако Хабермас видит неоаристотелизм даже там, где связь с метафизическими предпосылками Аристотеля категорически отрицается и предпринимается попытка создания нового синтеза с деонтологической традицией⁴. Но еще более удивительно то, что Хабермас в своем изложении полностью

¹Habermas Jürgen. Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats. Frankfurt am Main, 1992. S. 312.

²См. главы, посвященные Шелеру, Дьюи и Тейлору.

³Habermas Jürgen. Erläuterungen zur Diskursethik. Frankfurt am Main, 1991. S. 110.

⁴Эту связь категорически отрицает Тейлор в «Мотивах процедурной этики»: Taylor Charles. Die Motive einer Verfahrensethik // Kuhlmann W. (Hg.) Moralität und Sittlichkeit. Das Problem Hegels und die Diskursethik. Frankfurt am Main, 1986. S. 104, 108. S. 104, 108. Наиболее развернутую аргументацию по этому вопросу можно найти у Рикёра: Рикёр П. Я-сам как другой / Пер. с фр. Скуратова Б. М. М.: Издательство гуманитарной литературы, 2008.

игнорирует прагматистскую этику. Если бы он учел и ее, то увидел бы, что от прагматического использования практического разума точно так же можно прийти к синтезу с аристотелевской и кантианской традицией, как и от дискурса, т. е. интерсубъективистского продолжения кантианства. Поскольку этика прагматизма исходит из креативности действия, она релятивизирует место дискурса, ограничивая его роль обоснованием притязаний на значимость; но именно за счет этого она более адекватно отражает динамику человеческого действия, чем теория, полностью сосредоточенная на дискурсивном обосновании и игнорирующая реальность действия¹.

В эмпирическом плане логическим следствием из теории Хабермаса является глубоко скептическое отношение к любому вкладу конкретных ценностных традиций и партикулярных привязанностей в социальную интеграцию современных обществ. Универсалистская мораль и – в том случае, если она слишком слаба – современное право – вот единственно верный путь к интеграции современных обществ, по мнению Хабермаса. Современный правопорядок оптимально подходит для решения проблемы социальной интеграции современных обществ с характерным для них доминированием экономической сферы, поскольку эти общества «в нравственно нейтральных сферах действия зависят от децентрализованных решений отдельных субъектов, руководствующихся своими корыстными интересами и ориентированных на личный успех»². Однако право, продолжает Хабермас, должно «удовлетворять непростым условиям социальной интеграции,

¹В этих рассуждениях я опираюсь на свою критику хабермасовской теории действия в: Joas Hans. Die unglückliche Ehe von Hermeneutik und Funktionalismus // Honneth A., Joas H. (Hg.) *Kommunikatives Handeln*. Frankfurt am Main, 1986. S. 144–176 (а также в моей книге: Joas Hans. *Pragmatismus und Gesellschaftstheorie*. Frankfurt am Main, 1992. S. 171–204). Я попытался разработать теорию действия в традиции прагматизма в своей книге «Креативность действия»: Йоас Ханс. *Креативность действия* / Пер. с нем. Тимофеевой К. Г. СПб, 2005. По аналогии с тем, как в области этики Хабермас использует понятие «неоаристотелизм», в теории действия он вводит понятие «философия практики», чтобы таким образом скрыть различия между теми, кто так называет себя сам, философией Тейлора, прагматизмом и другими подходами (см. об этом: Йоас Ханс. *Креативность действия* / Пер. с нем. Тимофеевой К. Г. СПб, 2005. С. 116 и далее). Я считаю, что это понятие только вводит в заблуждение и мешает верному пониманию.

²Habermas Jürgen. *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*. Frankfurt am Main, 1992. S. 110.

которая в конечном счете [осуществляется] за счет усилий по достижению взаимопонимания со стороны коммуникативно действующих субъектов»¹. Это становится возможным благодаря обеспечивающим свободу действий правовым рамкам, легитимность которых базируется на законодательной процедуре, которая, в свою очередь, подчиняется принципу народного суверенитета, так что, если следовать этой изобретательной аргументации, легитимность возникает из прав и свобод граждан. И опять-таки было бы заблуждением полагать, что наша аргументация противоречит такому пониманию. Противоречие возникает лишь тогда, когда Хабермас в своем доказательстве идет еще дальше и не только утверждает возможность возникновения легитимности таким образом, но и объявляет этот путь единственно возможным. Это происходит тогда, когда Хабермас утверждает, что моральная общность конституируется «*исключительно* негативной идеей упразднения дискриминации и страдания, равно как и вовлечения маргиналов (и всего, что становится маргинальным) в отношения взаимного уважения»². Нет сомнения в том, что общность может конституироваться таким образом, но вряд ли можно согласиться с тем, что только таким образом конституированная общность заслуживает названия «моральной»!

Однако Хабермас весьма непоследователен в отношении этого вопроса. В его работах можно встретить и другую, скорее, метафорическую концепцию, которая кажется мне более адекватной. Хабермас, в частности, говорит о том, что мораль и право суть *поручительства на случай неэффективности* «социально-интеграционной деятельности всех прочих институциональных порядков»³. Но к таким «поручительствам» мы прибегаем лишь в крайнем случае и в целом пытаемся этого избежать. Меня в этой метафоре привлекает как раз то, что она показывает, что мораль и право находятся отнюдь не на первом плане в процессе социального действия. Разумеется, сегодня нельзя полагаться на то, что интеграция будет осуществляться за счет привязанности к конкретным общностям или ценностям; ни одна такая привязанность не может существовать без постоянной корректировки

¹ Ebd.

² Хабермас Ю. Вовлечение другого: Очерки политической теории / Пер. с нем. Медведева Ю. С. М.: Наука, 2001. С. 48. Курсив мой – Х. Йоас.

³ Habermas Jürgen. Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats. Frankfurt am Main, 1992. S. 99.

по универсалистскому потенциалу нормативной сферы. Однако точно так же, как нам необходима процедурная рациональность права, мы нуждаемся и в воспроизводстве ценностей, которые могут предотвратить неоправданно частое обращение к поручительствам в случае несостоятельности других порядков. Воспроизводство этих ценностей может опираться не только на слабую мотивацию рационального консенсуса и легитимирующее воздействие гражданских свобод. Сегодня силы общественной солидарности могут также (но не исключительно, как утверждает Хабермас) регенерироваться «в формах коммуникативных практик самоопределения»¹. Отрицание того, что традиционная привязанность к партикулярным ценностям и общностям обладает такой же способностью солидаризировать людей, есть проявление антитрадиционалистского аффекта.

Цель этого сопоставления прагматистской этики и дискурсной теории морали, права и демократического правового государства была бы достигнута, если бы нам удалось предотвратить ненужную поляризацию между оправданием действий и институтов в универсалистском аспекте и попытками прояснить условия возникновения и трансляции демократических ценностей². Эта ложная поляризация лежит в основе спора о либерализме и коммунитаризме³. Разумеется, речь не может идти о том, чтобы вне диалектической взаимосвязи

¹ Ebd., S. 536.

² Необходимо хотя бы кратко упомянуть о том, что в современной литературе по данному вопросу существует множество интересных подходов, пытающихся объединить благо и справедливость в процессе уравнивания, осуществляемого самим действующим субъектом, а также связать между собой этику долженствования и этику стремления. Здесь у меня нет возможности проанализировать эти подходы. Помимо уже названных работ необходимо упомянуть также: Seel Martin. Versuch über das Glück. Studien zur Ethik. Frankfurt am Main, 1995; Krämer Hans. Integrative Ethik. Frankfurt am Main, 1995; Schluchter Wolfgang. Gesinnungsethik und Verantwortungsethik // Schluchter W. Religion und Lebensführung. Bd. I. Frankfurt am Main, 1988. S. 165–338; Menke Christoph. Die Vernunft im Widerstreit. Über den richtigen Umgang mit praktischen Konflikten // Menke Ch., Seel M. (Hg.) Zur Verteidigung der Vernunft gegen ihre Liebhaber und Verächter. Frankfurt am Main, 1993. S. 197–218; Menke Christoph. Tragödie im Sittlichen. Gerechtigkeit und Freiheit nach Hegel. Frankfurt am Main, 1996; и, разумеется, новые работы Джона Ролза и прежде всего: Rawls John. Political Liberalism. New York, 1993.

³ Лучший обзор, выводы которого, однако, отнюдь не всегда совпадают с моими собственными, см. в: Forst Rainer. Kontexte der Gerechtigkeit.

противопоставлять универсализму либеральной традиции чистый партикуляризм, концентрации на справедливости – сосредоточенность на партикулярных связях, а ориентации на мораль и право – надежду на ценности и общность. Коммунитаристская критика либерализма имеет шансы на успех только в том случае, если ей удастся доказать, что она представляет собой более разумную версию универсализма, демонстрирует более адекватное понимание роли справедливости в действии и предлагает более взвешенную критику «разговоров» о правах¹ и о ценностях. Задача заключается не в том, чтобы обе позиции максимально удалились друг от друга, а сам спор постепенно истощился, а в интеграции этих позиций. Ведь на самом деле либералов и коммунитаристов объединяет общая проблематика, а именно вопрос о том, в какой мере индивид должен проявлять уважение к социальному порядку, от которого он ожидает гарантий своих индивидуальных прав².

В политическом плане этот вопрос снимает «заговор молчания» (Мартин Зеель), которым отдельные либеральные течения окружают вопрос о ценностях. Благодаря этому снова открывается пространство для общественного обсуждения ценностей, которое не должно сводиться к моральной или правовой аргументации или вырождаться в конфликт и борьбу за распределение фиксированных идентичностей³. В этическом плане только вытекающее из этого вопроса включение в дискуссию ценностного аспекта способно предотвратить угрозу

Politische Philosophie jenseits von Liberalismus und Kommunitarismus. Frankfurt am Main, 1994.

¹ Критику «разговоров о правах» см. в: Glendon Mary Ann. Rights Talk: The Impoverishment of Political Discourse. New York, 1991.

² Это положение я впервые сформулировал в своей статье «Страх перед свободой?»: Joas Hans. Angst vor der Freiheit? // Die Zeit. 11. April 1997. Оно, конечно же, опирается на «новое золотое правило», которое Амитай Этциони поместил в центр своей коммунитаристской программы: «Уважай и поддерживай нравственный порядок в обществе, если хочешь, чтобы общество уважало и поддерживало твою независимость». Ср.: Etzioni Amitai. The New Golden Rule. Community and Morality in a Democratic Society. New York, 1996. P. XVIII. Частичный перевод на русский язык см. в сборнике: Этциони А. Новое золотое правило. Сообщество и нравственность в демократическом обществе / Пер. с англ. Иноземцева В.Л. // Новая постиндустриальная волна на Западе. М., 1999.

³ Заслуга Этциони, на мой взгляд, как раз заключается в том, что своей книгой он способствовал открытию этого пространства.

сведения проблемы справедливости к утилитаристской взаимности¹. В социально-научном плане этот вопрос отсылает нас к тем партикулярным условиям, в которых могут возникнуть и существовать ценности, необходимые для непрерывного поддержания демократической организации совместной жизни². В конечном итоге, все высказанные здесь идеи о возникновении ценностей должны принести свои плоды во все этих трех областях.

¹Лучше всего эта мысль разработана у Рикёра: Ricœur Paul. *Liebe und Gerechtigkeit*. Tübingen, 1990.

²Применительно к США это вопрос разрабатывается и исследуется группой ученых под руководством Роберта Беллы. Ср. прежде всего: Bellah Robert u.a. *Gewohnheiten des Herzens. Individualismus und Gemeinsinn in der amerikanischen Gesellschaft*. Köln, 1987. Рассмотрение этого вопроса применительно к Германии см. в моих работах: Joas Hans. *Gemeinschaft und Demokratie in den USA. Die vergessene Vorgeschichte der Kommunitarismus-Diskussion* // Brumlik M., Brunkhorst H. (Hg.) *Gemeinschaft und Gerechtigkeit*. Frankfurt am Main, 1993. S. 49–62 и прежде всего: Joas Hans. *Was hält die Bundesrepublik zusammen? Alte und neue Möglichkeiten sozialer Integration* // Hengsbach F., Möhring-Hesse M. (Hg.) *Eure Armut kotzt uns an. Solidarität in der Krise*. Frankfurt am Main, 1995. S. 69–82.



Литература

- Adeney, Frances S. Rez. zu Charles Taylor, Sources of the Self // *Theology Today*. 1991. Nr. 48. S. 204–210.
- Alexander, Jeffrey, Smith Philip. The discourse of American civil society: A new proposal for cultural studies // *Theory and Society*. 1993. Nr. 22. P. 151–208.
- Alexander, Jeffrey. Collective Action, Culture and Civil Society: Secularizing, Updating, Inverting, Revising and Displacing the Classical Model of Social Movements // Clark J., Diani M. (Eds.) *Alain Touraine*. London 1996, S. 205–234.
- Alexander, Jeffrey. Theorizing the Good Society: Ethical, Normative and Empirical Discourses // *Manuskript*. Los Angeles, 1996.
- Alexander, Thomas. John Dewey's Theory of Art, Experience and Nature. *The Horizons of Feeling*. Albany, N.Y. 1987.
- Anderson, Joel. Starke Wertungen, Wünsche zweiter Ordnung und intersubjektive Kritik: Überlegungen zum Begriff ethischer Autonomie // *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*. 1994 – Nr. 42. S. 97–119.
- Antonio, Robert J. Nietzsche's Antisociology: Subjectified Culture and the End of History // *American Journal of Sociology*. 1995. Nr. 101. P. 1–43.
- Apel, Karl-Otto. *Der Denkweg von Charles S. Peirce*. Frankfurt am Main 1975.
- Apel, Karl-Otto. *Diskurs und Verantwortung*. Frankfurt am Main, 1988.
- Arnett, Willard. Critique of Dewey's Anticlerical Religious Philosophy // *Journal of Religion*. 1954. Nr. 34. P. 256–266.
- Bauman, Zygmunt. *Postmoderne Ethik*. Hamburg, 1996.
- Baumgarten, Eduard. *Die geistigen Grundlagen des amerikanischen Gemeinwesens*. Bd. 2. Frankfurt am Main, 1938.
- Beckert, Jens. *Grenzen des Marktes. Die sozialen Grundlagen wirtschaftlicher Effizienz*. Frankfurt am Main, 1997.
- Bellah, Robert. The Idea of Practices in "Habits". A Response // Reynolds Ch.H., Norman R. V. (Eds.) *Community in America. The Challenge of "Habits of the Heart"*. Berkeley, 1988. P. 269–288.

- Bellah, Robert u.a. *Gewohnheiten des Herzens. Individualismus und Gemeinsinn in der amerikanischen Gesellschaft*. Köln, 1987.
- Berger, Peter L., Kellner Hansfried. *Marriage and the Construction of Reality* // Dreitzel H.-P. (Ed.) *Recent Sociology* No. 2. *Patterns of Communicative Behavior*. London, 1970. S. 49–72.
- Berlin, Isaiah. *Vico and Herder*. London, 1976.
- Bernstein, Richard. *John Dewey*. New York, 1967.
- Bernstein, Richard. *The New Constellation. The Ethical-Political Horizons of Modernity* // *Postmodernity*. Cambridge, Mass. 1992.
- Bernstein, Richard. *The Retrieval of the Democratic Ethos* // *Cardozo Law Review*. 1996. No. 17. P. 1127–1146.
- Bershad, Harold. *Introduction* // Scheler M. *On Feeling, Knowing and Valuing*. Chicago, 1992. S. 1–46.
- Blewett, John S. J. *Democracy as Religion: Unity in Human Relations* // Blewett J. S. J. *John Dewey: His Thought and Influence*. New York, 1966. P. 33–58.
- Bloch, Werner. *Der Pragmatismus von Schiller und James* // *Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik*. 1913. Nr. 152. S. 1–41; 145–214.
- Blumer, Herbert. *Der methodologische Standort des Symbolischen Interaktionismus* // *Arbeitsgruppe Bielefelder Soziologen (Hg.) Alltagswissen, Interaktion und gesellschaftliche Wirklichkeit*. Reinbek, 1973. S. 80–146.
- Bühl, Walter. *Max Scheler* // Kasler D. (Hg.) *Klassiker des soziologischen Denkens*. Bd. 2. München, 1978. S. 178–225.
- Calhoun, Craig. *Rez. zu Charles Taylor, "Sources of the Self"* // *Sociological Theory*. 1991. Nr. 3. P. 232–263.
- Caillois, Roger. *L'Homme et le Sacré*. Paris, 1939; deutsch: *Der Mensch und das Heilige*. München, 1988.
- Capps, Donald; Jacobs Janet (Eds.), *The Struggle for Life. A Companion to William James' "The Varieties of Religious Experience"* (Society for the Scientific Study of Religion, Monograph Series. 1995. Nr. 9).
- Castoriadis, Cornelius. *Gesellschaft als imaginäre Institution. Entwurf einer politischen Philosophie*. Frankfurt am Main, 1984.
- Cladis, Mark. *A Communitarian Defense of Liberalism. Émile Durkheim and Contemporary Social Theory*. Stanford, 1992.
- Colapietro, Vincent. *The Vanishing Subject of Contemporary Discourse: A Pragmatic Response* // *Journal of Philosophy*. 1990. Nr. 87. P. 644–655.

- Coleman, James S. Grundlagen der Sozialtheorie. 3 Bde. München, 1991.
- Comte-Sponville, André. Petit Traité des Grandes Vertus. Paris 1995.
- Cook, Karen S. u. a. Exchange Theory: A Blueprint for Structure and Process // Ritzer G. (Ed.) Frontiers of Social Theory. The New Syntheses. New York, 1990. P. 158–184.
- Cotkin, George. James William, Public Philosopher. Urbana, Ill., 1994.
- Croce, Paul Jerome. Science and Religion in the Era of William James. Eclipse of Certainty, 1820–1880. Chapel Hill, N.C., 1995.
- Denzin, Norman. Post-Pragmatism. A Review of Hans Joas “Pragmatism and Social Theory” // Symbolic Interaction. 1996. Nr. 19. P. 61–75.
- Denzin, Norman. Prophetic Pragmatism and the Postmodern: A Comment on Maines // Symbolic Interaction. 1996. Nr. 19. P. 341–355.
- Deploige, Simon. Le conflit de la morale et de la sociologie. Paris, 1911.
- Dewey, John. Psychology (1887). Early Works, Bd. 2, Carbondale, Ill., 1967.
- Dewey, John. Christianity and Democracy (1893) // Dewey J. Early Works. Bd. 4. Carbondale, Ill., 1971. P. 3–10.
- Dewey, John. Self-Realization as the Moral Ideal (1893) // Dewey J. Early Works. Bd. 4. Carbondale, Ill., 1971. P. 42–53.
- Dewey, John. Religion and Our Schools // Hibbert Journal. 1908. Nr. 6. P. 796–809 (также в: Dewey J. Middle Works 4. P. 65–177).
- Dewey, John. Human Nature and Conduct. An Introduction to Social Psychology. New York, 1922 (также в: Dewey J., Middle Works, Bd. 14).
- Dewey, John. Erfahrung und Natur (1929). Frankfurt am Main, 1995.
- Dewey, John. A Common Faith. New Haven, Conn., 1934 (также в: Dewey J., Later Works. Bd. 9. P. 1–58).
- Dewey, John. Kunst als Erfahrung (1934). Frankfurt am Main, 1980.
- Dewey, John. Experience, Knowledge, and Value: A Rejoinder // Schilpp P. A. (Ed.), The Philosophy of John Dewey. Chicago, 1939. P. 517–608 (также в: Dewey J. Later Works. Bd. 14. P. 8–91).
- Dewey, John. Theory of Valuation // International Encyclopedia of Unified Science. Chicago, 1939. Bd. II. Nr. 4 (также в: Dewey J. Later Works. Bd. 13).
- Dewey, John. The Quest for Certainty. New York, 1980 (также в: Dewey J. Later Works. Bd. 4. Carbondale, Ill., 1984).
- Dewey, John. From Absolutism to Experimentalism // Dewey J. Later Works. Bd. 5. Carbondale, Ill., 1984. P. 147–160.
- Dewey John, Tufts James. Ethics. New York, 1908; 1932 (исправленное) (также в: Dewey J. Middle Works. Bd. 5. или Later Works. Bd. 7).

- Diggins, John Patrick. *Mussolini and Fascism. The View from America*. Princeton, N.J., 1972.
- Dilthey, Wilhelm. *Das Problem der Religion* // Dilthey W. *Gesammelte Schriften*. Bd. VI. Leipzig/Berlin, 1924. P. 288–305.
- Dülmen, Richard van. *Der deutsche Katholizismus und der Erste Weltkrieg* // Francia. 1974. Nr. 2. S. 347–376.
- Durkheim, Émile. *Der Individualismus und die Intellektuellen* (1898) // Bertram H. (Hg.) *Gesellschaftlicher Zwang und moralische Autonomie*. Frankfurt am Main, 1986. S. 54–70.
- Durkheim, Émile. *De la définition des phénomènes religieux* (1899) // Durkheim É. *Journal sociologique*. Paris, 1969, P. 140–165; deutsch in: Matthes J. *Religion und Gesellschaft*. Reinbek, 1967. S. 120–141.
- Durkheim, Émile. *Bestimmung der moralischen Tatsache* // Durkheim É. *Soziologie und Philosophie*. Frankfurt am Main, 1970. S. 84–136.
- Durkheim, Émile. *Werturteile und Wirklichkeitsurteile* // Durkheim É. *Soziologie und Philosophie*. Frankfurt am Main, 1970. S. 137–157.
- Durkheim, Émile. *Der Selbstmord*. Neuwied/Berlin, 1973; Frankfurt am Main, 1983.
- Durkheim, Émile. *Die elementaren Formen des religiösen Lebens*. Frankfurt am Main, 1981.
- Durkheim, Émile. *Soziologie und Philosophie*. Frankfurt am Main, 1970.
- Durkheim, Émile. *Erziehung, Moral und Gesellschaft*. Frankfurt am Main, 1984.
- Durkheim, Émile. *Pragmatismus und Soziologie* // Durkheim É. *Schriften zur Soziologie der Erkenntnis*, hg. von Hans Joas. Frankfurt am Main, 1987. S. 1–168.
- Durkheim, Émile. *Über soziale Arbeitsteilung. Studien über die Organisation höherer Gesellschaften*. Frankfurt am Main, 1988.
- Durkheim Émile, Mauss Marcel. *Über einige primitive Formen von Klassifikation. Ein Beitrag zur Erforschung der kollektiven Vorstellungen* (1903) // Durkheim É., Mauss M. *Schriften zur Soziologie der Erkenntnis*. Frankfurt am Main, 1987. S. 169–256.
- Edel, Abraham. *Right and Good* // Wiener Ph. (Ed.) *Dictionary of the History of Ideas*. Bd. IV. New York, 1973. P. 173–187.
- Edel, Abraham. *The Concept of Value and Its Travels in Twentieth-Century America* // Murphey M. G., Berg I. (Eds.), *Values and Value Theory in Twentieth-Century America. Essays in Honor of Elizabeth Flower*. Philadelphia, 1988. P. 12–36.

- Edie, James M. William James and Phenomenology. Bloomington, 1987.
- Eggenschwyler, Werner. War Nietzsche Pragmatist? // Archiv für Geschichte der Philosophie. 1913. Nr. 26. S. 37–47.
- Eisenstadt, Shmuel. Social Structure, Culture, Agency, and Change // Eisenstadt Sh. Power, Trust, and Meaning. Essays in Sociological Theory and Analysis. Chicago, 1985. P. 1–40.
- Erikson, Erik H. Identität und Lebenszyklus. Frankfurt am Main, 1966.
- Ertel, Chr. Von der Phänomenologie und jüngeren Lebensphilosophie zur Existentialphilosophie M. Heideggers // Philosophisches Jahrbuch der Görres-Gesellschaft. 1938. Nr. 51. S. 1–28.
- Etzioni, Amitai. Die aktive Gesellschaft. Opladen 1975.
- Etzioni, Amitai. The Golden New Rule. Community and Morality in a Democratic Society, New York, 1996 (deutsch: Die Verantwortungsgesellschaft. Frankfurt am Main, 1997).
- Fetscher, Iring. Max Schelers Auffassung von Krieg und Frieden // Good P. (Hg.) Max Scheler im Gegenwartsgeschehen der Philosophie. Bern/München, 1975. S. 241–258.
- Firsching, Horst. Moral und Gesellschaft. Zur Soziologisierung des ethischen Diskurses in der Moderne. Frankfurt am Main, 1994.
- Firsching, Horst. Die Sakralisierung der Gesellschaft // Krech V., Tyrell H. (Hg.) Religionssoziologie um 1900. Würzburg, 1995. S. 159–193.
- Firsching, Horst. Émile Durkheims Religionssoziologie – made in Germany? // Krech V., Tyrell H. (Hg.) Religionssoziologie um 1900. Würzburg, 1995. S. 351–363.
- Flanagan, Owen. Identity and Strong and Weak Evaluation // Flanagan O., Rorty A. (Eds.) Identity, Character, and Morality. Cambridge, Mass., 1990. P. 37–65.
- Forst, Rainer. Kontexte der Gerechtigkeit. Politische Philosophie jenseits von Liberalismus und Kommunitarismus. Frankfurt am Main, 1994.
- Foucault, Michel. Nietzsche, die Genealogie, die Historie // Foucault M. Von der Subversion des Wissens. München, 1974. S. 83–109.
- Fournier, Marcel. Marcel Mauss. Paris, 1994.
- Frankfurt, Harry. Willensfreiheit und der Begriff der Person (1971) // Bieri P. (Hg.) Analytische Philosophie des Geistes. Bodenheim, 1993. S. 287–302.
- Frankfurt, Harry. The Importance of What We Care About // Synthese. 1982. Nr. 53. P. 257–272.
- Friess, Horace L. Dewey's Philosophy of Religion // Boydston J. (Ed.) Guide to the Works of John Dewey. Carbondale, Ill., 1970. P. 200–217.

-
- Frischeisen-Kohler, Max. Georg Simmel // Kant-Studien. 1920. Nr. 24. S. 1–51.
- Gadamer, Hans-Georg. Das ontologische Problem des Wertes // Gadamer H.-G. Kleine Schriften IV. Tübingen, 1977. S. 205–217.
- Garfinkel, Harold. Studies in Ethnomethodology. Englewood Cliffs, N.J., 1967.
- Gassen K., Landmann M. (Hg.), Buch des Dankes an Georg Simmel. Berlin, 1958.
- Gebhardt, Jürgen. Die Werte. Zum Ursprung eines Schlüsselbegriffs der politisch-sozialen Sprache der Gegenwart in der deutschen Philosophie des späten 19. Jahrhunderts // Hofmann R., Jantzen J., Ottmann H. (Hg.) Anodos. Festschrift für Helmut Kuhn. Weinheim, 1989. S. 35–54.
- Gephardt, Werner. Soziologie im Aufbruch: Zur Wechselwirkung von Durkheim, Schäffle, Tönnies und Simmel // Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie. 1982. Nr. 34. S. 1–25.
- Gergen, Kenneth. If Persons are Texts // Messer S., Sass L., Woolfolk R. (Hg.) Hermeneutics and Psychological Theory. Interpretive Perspectives on Personality, Psychotherapy, and Psychopathology. New Brunswick, N.J., 1988. S. 28–51.
- Gergen, Kenneth. Rejoinder to Charles Taylor // Messer S., Sass L., Woolfolk R. (Hg.) Hermeneutics and Psychological Theory. Interpretive Perspectives on Personality, Psychotherapy, and Psychopathology. New Brunswick, N.J., 1988. S. 59–61.
- Gergen, Kenneth. The Saturated Self Dilemmas of Identity in Contemporary Life. New York, 1991.
- Gerhardt, Volker. Die Moral des Immoralismus. Nietzsches Beitrag zu einer Grundlegung der Ethik // Abel G., Salaquarda J. (Hg.) Krisis der Metaphysik. Berlin/New York, 1989. S. 411–447.
- Gerhardt, Volker. Selbstbegründung. Nietzsches Moral der Individualität // Nietzsche-Studien. 1992. Nr. 21. S. 28–49.
- Gerhardt, Volker. Die Tugend des freien Geistes. Nietzsche auf dem Weg zum individuellen Gesetz der Moral // Dietz S. u.a. (Hg.) Sich im Denken orientieren. Für Herbert Schnädelbach. Frankfurt am Main, 1996. S. 198–213.
- Gerson, Hermann. Die Entwicklung der ethischen Anschauungen bei Georg Simmel. Phil. Diss. Univ. Berlin, 1932.
- Giddens, Anthony. Modernity and Self-Identity. Self and Society in the Late Modern Age. Cambridge, 1991.

-
- Gleason, Philip. Identifying Identity: A Semantic History // *Journal of American History*. 1983. Nr. 69. P. 910–927.
- Glendon, Mary Ann. *Rights Talk: the Impoverishment of Political Discourse*. New York, 1991.
- Good, Paul (Hg.) *Max Scheler im Gegenwartsgeschehen der Philosophie*. Bern/München, 1975.
- Gorevan, Patrick. Heidegger and Scheler. A Dialogue // *Journal of the British Society for Phenomenology*. 1993. Nr. 24. P. 276–282.
- Gouinlock, James. *John Dewey's Philosophy of Value*. New York, 1972.
- Großheim, Michael. *Von Georg Simmel zu Martin Heidegger. Philosophie zwischen Leben und Existenz*. Berlin, 1994.
- Günther, Klaus. *Der Sinn für Angemessenheit: Anwendungsdiskurse in Moral und Recht*. Frankfurt am Main, 1988.
- Habermas, Jürgen. *Strukturwandel der Öffentlichkeit*. Neuwied, 1962.
- Habermas, Jürgen. *Arbeit und Interaktion. Bemerkungen zu Hegels Jenenser Philosophie des Geistes* // Habermas J. *Technik und Wissenschaft als Ideologie*. Frankfurt am Main, 1968. S. 9–47.
- Habermas, Jürgen. *Vorbereitende Bemerkungen zu einer Theorie der kommunikativen Kompetenz* // Habermas J., Luhmann N. *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie – Was leistet die Systemforschung?* Frankfurt am Main, 1971, S. 101–141.
- Habermas, Jürgen. *Stichworte zur Theorie der Sozialisation* // Habermas J. *Kultur und Kritik*. Frankfurt am Main, 1973. S. 118–194.
- Habermas, Jürgen. *Moralentwicklung und Ich-Identität* // Habermas J. *Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus*. Frankfurt am Main, 1976. S. 62–92.
- Habermas, Jürgen. *Simmel als Zeitdiagnostiker (Nachwort)* // Simmel G. *Philosophische Kultur*. Berlin, 1983. S. 243–253.
- Habermas, Jürgen. *Der philosophische Diskurs der Moderne*. Frankfurt am Main, 1985.
- Habermas, Jürgen. *Erläuterungen zur Diskursethik*. Frankfurt am Main, 1991.
- Habermas, Jürgen. *Exkurs: Transzendenz von innen, Transzendenz ins Diesseits* // Habermas J. *Texte und Kontexte*. Frankfurt am Main, 1991. S. 127–156.
- Habermas, Jürgen. *Zu Max Horkheimers Satz: „Einen unbedingten Sinn zu retten ohne Gott, ist eitel“* // Habermas J. *Texte und Kontexte*. Frankfurt am Main, 1991. S. 110–126.

- Habermas, Jürgen. Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats. Frankfurt am Main, 1992.
- Habermas, Jürgen. Die Einbeziehung des Anderen. Studien zur politischen Theorie. Frankfurt am Main, 1996.
- Habermas, Jürgen. Rortys pragmatische Wende // Deutsche Zeitschrift für Philosophie. 1996. Nr. 44. S. 715–741.
- Hechter, Michael. Values Research in the Social and Behavioral Sciences // Hechter M., Nadel L., Michod R. E. (Eds.) The Origin of Values. New York, 1993. P. 1–28.
- Hechter, Michael. The Role of Values in Rational-Choice Theory // Rationality and Society. 1994. Nr. 6. P. 318–333.
- Heidegger, Martin. Nietzsches Wort „Gott ist tot“ // Heidegger M. Holzwege. Frankfurt am Main, 1950. S. 193–247.
- Heidegger, Martin. Andenken an Max Scheler // Good P. (Hg.) Max Scheler im Gegenwartsgeschehen der Philosophie. Bern/München, 1975. S. 9.
- Heidegger, Martin. Sein und Zeit. Tübingen, 1977.
- Helle H. J. (Hg.) Georg Simmel. Gesammelte Schriften zur Religionssoziologie. Berlin, 1989.
- Hennis, Wilhelm. Die „spiritualistische“ Grundlegung der „verstehenden Soziologie“: Ernst Troeltsch, Weber und William James' „Varieties of religious experience“ // Hennis W. Max Webers Wissenschaft vom Menschen. Neue Studien zur Biographie des Werks. Tübingen, 1996. S. 50–71.
- Herder, Johann Gottfried. Abhandlung über den Ursprung der Sprache (1772) // Herder J. G. Werke. Bd. 2. Berlin/Weimar, 1982. S. 89–200.
- Honneth, Axel. Kritik der Macht. Frankfurt am Main, 1985.
- Honneth, Axel. Diskursethik und implizites Gerechtigkeitskonzept // Kuhlmann W. (Hg.) Moralität und Sittlichkeit. Das Problem Hegels und die Diskursethik. Frankfurt am Main, 1986. S. 183–193.
- Honneth, Axel. Nachwort // Taylor Ch. Negative Freiheit? Zur Kritik des neuzeitlichen Individualismus. Frankfurt am Main, 1988. S. 295–314.
- Honneth, Axel. Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte. Frankfurt am Main, 1992.
- Honneth, Axel. Dezentrierte Autonomie. Moralphilosophische Konsequenzen aus der modernen Subjektkritik // Menke Ch., Seel M.

- (Hg.) Zur Verteidigung der Vernunft gegen ihre Liebhaber und Verächter. Frankfurt am Main, 1993. S. 149–163.
- Honneth, Axel. Das Andere der Gerechtigkeit. Habermas und die ethische Herausforderung der Postmoderne // Deutsche Zeitschrift für Philosophie. 1994. Nr. 42. S. 195–220.
- Honneth, Axel. Zwischen Prozeduralismus und Teleologie. Ein ungeloster Konflikt in der Moraltheorie von John Dewey // Joas H. (Hg.) John Dewey – Philosophie der Demokratie. Frankfurt am Main, 1998.
- Honneth Axel, Joas Hans. Soziales Handeln und menschliche Natur. Frankfurt am Main, 1980.
- Honneth, Axel (Hg.) Kommunitarismus. Frankfurt am Main, 1993.
- Inglehart, Ronald. The Silent Revolution. Changing Values and Political Styles among Western Publics. Princeton, 1977.
- Inglehart, Ronald. Kultureller Umbruch. Wertewandel in der westlichen Welt. Frankfurt am Main / New York, 1989.
- Isambert, François-André, L'élaboration de la notion de sacré dans l'école durkheimienne // Archives des Sciences sociales des Religions 21. 1976. Nr. 42. P. 35–56.
- James, Henry (Hg.) The Letters of William James. 2 Bde. Boston, 1920.
- James, William. Bain and Renouvier (1876) // James W. Essays, Comments, and Reviews. Cambridge, Mass., 1987. S. 321–324.
- James, William. The Principles of Psychology (1890). Cambridge, Mass., 1981.
- James, William. The Will to Believe. New York, 1897.
- James, William. Der Moralphilosoph und das moralische Leben (1897) // James W. Essays über Glaube und Ethik. Gütersloh, 1948. S. 179–206.
- James, William. Der Wille zum Glauben (1897) // James W. Essays über Glaube und Ethik. Gütersloh, 1948. S. 40–67.
- James, William. The Will // James W. Talks to Teachers on Psychology and to Students on Some of Life's Ideals. New York, 1899. S. 169–196.
- James, William. A Certain Blindness in Human Beings // James W. Talks to Teachers on Psychology and to Students on Some of Life's Ideals. New York, 1899. S. 132–149.
- James, William. Die Vielfalt religiöser Erfahrung. Frankfurt am Main, 1997. Original: The Varieties of Religious Experience (1902), New York 1982.
- James, William. Das pluralistische Universum (1909). Leipzig, 1914; reprografischer Nachdruck: Darmstadt, 1994.

-
- Joas, Hans. Durkheim und der Pragmatismus. Bewußtseinspsychologie und die soziale Konstitution der Kategorien // Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie. 1985. Nr. 37. S. 411–430.
- Joas, Hans. Die unglückliche Ehe von Hermeneutik und Funktionalismus // Honneth A., Joas H. (Hg.) Kommunikatives Handeln. Frankfurt am Main, 1986. S. 144–176; также в: Joas Hans. Pragmatismus und Gesellschaftstheorie. Frankfurt am Main, 1992. S. 171–204.
- Joas, Hans. Rez. zu W.S.F. Pickering „Durkheim’s Sociology of Religion“ // American Journal of Sociology. 1986/87. Nr. 92. P. 740–741.
- Joas, Hans. Praktische Intersubjektivität. Die Entwicklung des Werkes von George Herbert Mead. Frankfurt am Main, 1992.
- Joas, Hans. Pragmatismus und Gesellschaftstheorie. Frankfurt am Main, 1992.
- Joas, Hans. Amerikanischer Pragmatismus und deutsches Denken: Zur Geschichte eines Mißverständnisses // Joas H. Pragmatismus und Gesellschaftstheorie. Frankfurt am Main, 1992. S. 114–145.
- Joas, Hans. Institutionalisierung als kreativer Prozeß // Joas H. Pragmatismus und Gesellschaftstheorie. Frankfurt am Main, 1992. S. 146–170.
- Joas, Hans. Von der Philosophie des Pragmatismus zu einer soziologischen Forschungstradition // Joas H. Pragmatismus und Gesellschaftstheorie. Frankfurt am Main, 1992. S. 23–65.
- Joas, Hans. Die Kreativität des Handelns. Frankfurt am Main, 1992, 1996.
- Joas, Hans. Gemeinschaft und Demokratie in den USA. Die vergessene Vorgeschichte der Kommunitarismus-Diskussion // Brumlik M., Brunkhorst H. (Hg.), Gemeinschaft und Gerechtigkeit. Frankfurt am Main, 1993. S. 49–62.
- Joas, Hans. Sprayed and Betrayed. Gewalterfahrung im Vietnamkrieg und ihre Folgen // Joas H., Knöbl W. (Hg.) Gewalt in den USA. Frankfurt am Main, 1994. S. 300–313.
- Joas, Hans. Kriegsideologien. Der Erste Weltkrieg im Spiegel der zeitgenössischen Sozialwissenschaften // Leviathan. 1995. Nr. 23. S. 336–350.
- Joas, Hans. Was hält die Bundesrepublik zusammen? Alte und neue Möglichkeiten sozialer Integration // Hengsbach F., Möhring-Hesse M. (Hg.) Eure Armut kotzt uns an. Solidarität in der Krise. Frankfurt am Main, 1995. S. 69–82.

- Joas, Hans. Economic Action, Social Action, and the Genesis of Values. An Essay on Amitai Etzioni's Contribution to Social Theory // Scullion D. (Ed.). Macro Socio-Economics. From Theory to Activism. London/Armonk, N.Y., 1996. S. 35–50.
- Joas, Hans. Ein Pragmatist wider Willen? // Deutsche Zeitschrift für Philosophie. 1996. Nr. 44. S. 661–670.
- Joas, Hans. Kreativität und Autonomie // Barkhaus A. u.a. (Hg.) Identität, Leiblichkeit, Normativität. Neue Horizonte anthropologischen Denkens. Frankfurt am Main, 1996. S. 357–369; также в: Görg Ch. (Hg.) Gesellschaft im Übergang. Perspektiven kritischer Soziologie. Darmstadt, 1994. S. 109–119.
- Joas, Hans. Angst vor der Freiheit? // Die Zeit. 11. April 1997.
- Joas, Hans. Handlungstheorie und Gewaltdynamik // Vogt W. (Hg.) Gewalt und Konfliktbearbeitung. Baden-Baden, 1997. S. 67–74.
- Jones, Robert Alun. Durkheim, Frazer, and Smith: The Role of Analogies and Exemplars in the Development of Durkheim's Sociology of Religion // American Journal of Sociology. 1986/87. Nr. 92. P. 596–627.
- Jones, Robert Alun. On Understanding a Sociological Classic // American Journal of Sociology. 1977/78. Nr. 83. P. 279–319.
- Jones, Robert Alun. Robertson Smith, Durkheim and Sacrifice: An Historical Context for "The Elementary Forms of the Religious Life" // Journal of the History of the Behavioral Sciences. 1981. Nr. 17. P. 184–205.
- Kamper, Dietmar. Die Auflösung der Ich-Identität // Kittler F.A. (Hg.) Austreibung des Geistes aus den Geisteswissenschaften. Paderborn, 1980. S. 79–86.
- Kant, Immanuel. Kritik der praktischen Vernunft // Kant I. Werke, hg. von Wilhelm Weischedel. Bd. 7. Frankfurt am Main, 1982. S. 103–302.
- Kaufmann, Walter. Nietzsche. Philosoph, Psychologe, Antichrist. Darmstadt, 1982.
- Keupp, Heiner. Grundzüge einer reflexiven Sozialpsychologie. Postmoderne Perspektiven // Keupp H. (Hg.) Zugänge zum Subjekt. Perspektiven einer reflexiven Sozialpsychologie. Frankfurt am Main, 1994. S. 226–274.
- Kluckhohn, Clyde u.a. Values and Value-Orientations in the Theory of Action. An Exploration in Definition and Classification // Parsons T., Shils E. (Eds.) Toward a General Theory of Action. New York, 1951. P. 388–433.

- Köhnke, Klaus Christian. Der junge Simmel in Theoriebeziehungen und sozialen Bewegungen. Frankfurt am Main, 1996.
- Krämer, Hans. Integrative Ethik. Frankfurt am Main, 1995.
- Krappmann, Lothar. Soziologische Dimensionen der Identität. Strukturelle Bedingungen für die Teilnahme an Interaktionsprozessen. Stuttgart, 1971.
- Krech, Volkhard. Religion zwischen Soziologie und Philosophie. Entwicklungslinien und Einheit des Religionsverständnisses Georg Simmels // Simmel-Newsletter. 1992. Nr. 2. S. 124–138.
- Krech, Volkhard. Zwischen Historisierung und Transformation von Religion: Diagnosen zur religiösen Lage um 1900 bei Max Weber, Georg Simmel und Ernst Troeltsch // Krech V., Tyrell H. (Hg.) Religionssoziologie um 1900. Würzburg, 1995. S. 313–349.
- Krech Volkhard, Tyrell Hartmann. Religionssoziologie um die Jahrhundertwende // Krech V., Tyrell H. (Hg.) Religionssoziologie um 1900. Würzburg, 1995. S. 11–78.
- Kuhn, Helmut. Werte – eine Urgegebenheit // Gadamer H.-G., Vogler P. (Hg.) Neue Anthropologie. Bd. 7. Stuttgart, 1975. S. 343–373.
- Lehman, Edward. The Cultural Dimension of “The Active Society”. Unveröffentlichtes Manuskript. New York University, 1995.
- Leinberger Paul, Tucker Bruce. The New Individualists. The Generation after the Organization Man. New York, 1991.
- Leuba, James. Studies in the Psychology of Religious Phenomena // American Journal of Psychology. 1896. Nr. 7. P. 345–347.
- Levi-Strauss, Claude. Das Ende des Totemismus. Frankfurt am Main, 1965.
- Levinson, Henry Samuel. The Religious Investigations of William James. Chapel Hill, N.C., 1981.
- Levinson, Henry Samuel. Santayana, Pragmatism, and the Spiritual Life. Chapel Hill, N.C., London, 1992.
- Lichtblau, Klaus. Kulturkrise und Soziologie um die Jahrhundertwende. Zur Genese der Kultursoziologie in Deutschland. Frankfurt am Main, 1996.
- Lockwood, David. Solidarity and Schism: The Problem of Disorder in Durkheimian and Marxist Sociology. Oxford, 1992.
- Luhmann, Niklas. Zweckbegriff und Systemrationalität. Tübingen, 1968.
- Lukes, Steven. Émile Durkheim. His Life and Work. London, 1975.
- Lyotard, Jean-François. Das postmoderne Wissen. Wien, 1986.

-
- Macintyre, Alasdair. Der Verlust der Tugend. Frankfurt am Main/New York, 1987.
- Maines, David. On Postmodernism, Pragmatism, and Plasterers: Some Interactionist Thoughts and Queries // *Symbolic Interaction*. 1996. Nr. 19. P. 323–340.
- Maines, David. On Choices and Criticism: A Reply to Denzin // *Symbolic Interaction*. 1996. Nr. 19. P. 357–362.
- Marty, Martin. Modern American Religion, Bd. I: The Irony of It All (1893–1919). Chicago, 1986.
- Mauss, Marcel. Rezension zu William James, “The Varieties of Religious Experience” // *Mauss M. Œuvres*. Bd. I. Paris, 1968. P. 58–65.
- McCarthy, Thomas. Legitimacy and Diversity: Dialectical Reflections on Analytical Distinctions // *Cardozo Law Review*. 1996. Nr. 17. P.1083–1125.
- Mead, George Herbert. Die psychologischen Grundlagen des Internationalismus (1915) // *Mead G.H. Gesammelte Aufsätze*. Bd. 2. Frankfurt am Main, 1983. S. 424–439.
- Mead, George Herbert. Nationale und internationalistische Gesinnung (1929) // *Mead G.H. Gesammelte Aufsätze*. Bd. 2. Frankfurt am Main, 1983. S. 458–482.
- Mead, George Herbert. Gesammelte Aufsätze, hg. von Hans Joas. 2 Bde. Frankfurt am Main, 1980/83.
- Mead, George Herbert. Geist, Identität und Gesellschaft. Frankfurt am Main, 1968.
- Meier, Kurt. Gibt es einen „Bruch“ in Durkheims früher Religionssoziologie? // *Krech V., Tyrell H. (Hg.) Religionssoziologie um 1900*. Würzburg, 1995. S. 129–157.
- Menke, Christoph. Die Vernunft im Widerstreit. Über den richtigen Umgang mit praktischen Konflikten // *Menke Ch., Seel M. (Hg.) Zur Verteidigung der Vernunft gegen ihre Liebhaber und Verächter*. Frankfurt am Main, 1993. S. 197–218.
- Menke, Christoph. Tragödie im Sittlichen. Gerechtigkeit und Freiheit nach Hegel. Frankfurt am Main, 1996.
- Merleau-Ponty, Maurice. Christianisme et ressentiment // *La vie intellectuelle*. 1935. Nr. 36. P. 278–306.
- Moosa, Imtiaz. A critical examination of Scheler’s justification of the existence of values // *The Journal of Value Inquiry*. 1991. Nr. 25. P. 23–41.

- Moosa, Imtiaz. Are Values Independent Entities? Schelers's Discussion of the Relation between Values and Persons // *Journal of the British Society for Phenomenology*. 1993. Nr. 24. P. 265–275.
- Moosa, Imtiaz. Formalism of Kant's A Priori versus Scheler's Material A Priori // *International Studies in Philosophy*. 1995. Nr. 27. P. 33–47.
- Morgan, Michael L. Religion, history and moral discourse // Tully J. (Ed.) *Philosophy in an Age of Pluralism. The philosophy of Charles Taylor in question*. Cambridge, 1994. P. 49–66.
- Moussa, Mario. Writing the History of the "We". The Claims of Practice // *Social Theory and Practice*. 1992. Nr. 18. P. 211–229.
- Müller, Horst. *Lebensphilosophie und Religion bei Georg Simmel*. Berlin, 1960.
- Müller-Freienfels, Richard. Nietzsche und der Pragmatismus // *Archiv für Geschichte der Philosophie*. 1913. Nr. 26. S. 339–358.
- Murdoch, Iris. *The Sovereignty of Good*. London, 1970.
- Nehamas, Alexander. *Nietzsche. Leben als Literatur*. Göttingen, 1991.
- Niebuhr, Reinhold. Footnote on Religion // *The Nation*. 1934. Nr. 139. P. 358. (26. September 1934).
- Nietzsche, Friedrich. Die Geburt der Tragödie oder Griechentum und Pessimismus // *Nietzsche F. Werke*, hg. von Karl Schlechta. Bd. I. München, 1969. S. 7–134.
- Nietzsche, Friedrich. Zur Genealogie der Moral. Eine Streitschrift // *Nietzsche F. Werke*. Bd. 2. München, 1969. S. 761–900.
- Nietzsche, Friedrich. Götzen-Dämmerung, oder: Wie man mit dem Hammer philosophiert // *Nietzsche F. Werke*. Bd. 2. München, 1969. S. 939–1034.
- Nietzsche, Friedrich. Ecce Homo // *Nietzsche F. Werke*. Bd. 2, München, 1969. S. 1063–1160.
- Nietzsche, Friedrich. Der Antichrist. Fluch auf das Christentum // *Nietzsche F. Werke*. Bd. 2. München, 1969. S. 1161–1263.
- Otto, Rudolf. *Das Heilige*. Breslau, 1918.
- Parsons, Talcott. The Place of Ultimate Values in Sociological Theory // *International Journal of Ethics*. 1935. Nr. 45. P. 282–316.
- Parsons, Talcott. *The Structure of Social Action*. New York, 1937.
- Parsons, Talcott. On the Concept of Value-Commitments // *Parsons T. Politics and Social Structure*. New York, 1969. P. 439–472.
- Pascal, Blaise. *Gedanken*. Berlin, 1987.

- Patterson, Orlando. *Freedom*, Bd. I: *Freedom in the Making of Western Culture*. New York, 1991.
- Perry, Ralph Barton. *The Thought and Character of William James*. 2 Bde. Boston, 1935.
- Pfleiderer, Georg. *Theologie als Wirklichkeitswissenschaft. Studien zum Religionsbegriff bei Georg Wobbermin, Rudolf Otto, Heinrich Scholz und Max Scheler*. Tübingen, 1992.
- Piaget, Jean. *Das moralische Urteil beim Kinde*. Frankfurt am Main, 1973.
- Pickering, W.S.F. *Durkheim's Sociology of Religion*. London, 1984.
- Ramsey, Bennet. *Submitting to Freedom*. New York, 1993.
- Randall, John Herman Jr. *The Religion of Shared Experience* // Kalten H.M. (Ed.), *The Philosopher of the Common Man. Essays in Honor of John Dewey to Celebrate His Eightieth Birthday*. New York, 1940. P. 106–145.
- Ranulf, Svend. *Scholarly Forerunners of Fascism* // *Ethics*. 1939. Nr. 50. P. 16–34.
- Rawls, John. *Eine Theorie der Gerechtigkeit*. Frankfurt am Main, 1975.
- Rawls, John. *Political Liberalism*. New York, 1993.
- Reese-Schäfer, Walter, „Nach innen geht der geheimnisvolle Weg“. Einige kritische Bemerkungen zu Charles Taylors Ontologie der Moralität und des modernen Selbst // *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*. 1996. Nr. 44. S. 621–634.
- Reiter, Michael. *Opferordnung. Philosophisches Unbehagen in der modernen Kultur und Faszination der Gewalt im Ersten Weltkrieg*. Dissertation. Freie Universität Berlin, 1995.
- Renouvier, Charles Bernard. *Essais de Critique générale*. Paris, 1875 (neue Auflage 1912).
- Richardson, Henry. *Beyond Good and Right: Toward a Constructive Ethical Pragmatism* // *Philosophy and Public Affairs*. 1995. Nr. 24. P. 108–141.
- Ricœur, Paul. *Liebe und Gerechtigkeit*. Tübingen, 1990.
- Ricœur, Paul. *Das Selbst als ein Anderer*. München, 1996.
- Rockefeller, Steven. *John Dewey. Religious Faith and Democratic Humanism*. New York, 1991.
- Rorty, Richard. *Der Spiegel der Natur*. Frankfurt am Main, 1981.
- Rorty, Richard. *Freud und die moralische Reflexion* // Rorty R. *Solidarität oder Objektivität*. Stuttgart, 1988. S. 38–81.

- Rorty, Richard. Kontingenz, Ironie und Solidarität. Frankfurt am Main, 1989.
- Rorty, Richard. Essays on Heidegger and others. Cambridge, 1991.
- Rorty, Richard. Objectivity, Relativism, and Truth. Cambridge, 1991.
- Rorty, Richard. Physikalismus ohne Reduktionismus // Rorty R. Eine Kultur ohne Zentrum. Stuttgart, 1993. S. 48–71.
- Rorty, Richard. Rezension zu Charles Taylor, "Sources of the Self" // Philosophy and Phenomenological Research. 1994. Nr. 54. P. 197–201.
- Rorty, Richard. Die Herrschaft der Brüderlichkeit. Plädoyer für eine Gesellschaft, die nicht auf Rechten, sondern auf Uneigennützigkeit beruht // Leviathan. 1997. Nr. 25. S. 1–8.
- Rosa, Hartmut. Personale Identität und soziale Praxis. Die politische Philosophie Charles Taylors. Dissertation. Humboldt-Universität zu Berlin, 1997.
- Roth, John K. William James, John Dewey, and the "Death-of-God" // Religious Studies. 1971. Nr. 7. P. 53–61.
- Roth, Robert S. J. John Dewey and Self-Realization. Englewood Cliffs, N.J., 1962.
- Roth, Robert S. J. American Religious Philosophy. New York, 1967.
- Ryan, Alan. John Dewey and the High Tide of American Liberalism. New York, 1995.
- Saatkamp, Herman Jr. (Hg.) Rorty and Pragmatism. The Philosopher Responds to His Critics. Nashville, Tenn, 1995.
- Santayana, George. Reason in Religion // Santayana G. Works. Bd. IV. New York, 1936. P. 3–206.
- Schaub, Edward. Dewey's Interpretation of Religion // Schilpp P. A. (Ed.) The Philosophy of John Dewey. Evanston, Ill., 1939. P. 393–416.
- Scheler, Max. Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus. Werke. Bd. 2. Bern, 1954.
- Scheler, Max. Vom Umsturz der Werte. Abhandlungen und Aufsätze. Werke. Bd. 3. Bern, 1955.
- Scheler, Max. Politisch-pädagogische Schriften. Werke. Bd. 4. Bern, 1982.
- Scheler, Max. Vom Ewigen im Menschen. Werke. Bd. 5. Bern, 1954.
- Scheler, Max. Schriften zur Soziologie und Weltanschauungslehre. Werke. Bd. 6. Bern, 1963.
- Scheler, Max. Wesen und Formen der Sympathie (1926). Werke. Bd. 7. Bern, 1973.

- Scheler, Max. Erkenntnis und Arbeit. Eine Studie über Wert und Grenzen des pragmatischen Motivs in der Erkenntnis der Welt. Frankfurt am Main, 1977 (также в: Scheler M. Die Wissensformen und die Gesellschaft. Werke. Bd. 8. Bern, 1960. S. 191–382).
- Scheler, Max. Die Stellung des Menschen im Kosmos // Scheler M. Späte Schriften. Werke. Bd. 9. Bern, 1976. S. 7–71.
- Scheler, Max. Schriften aus dem Nachlaß I. Werke. Bd. 10. Bern, 1957.
- Schluchter, Wolfgang. Religion und Lebensführung. 2 Bde. Frankfurt am Main, 1988.
- Schmitt, Carl. Die Tyrannei der Werte // Sakularisation und Utopie. Ebracher Studien. Ernst Forsthoff zum 65. Geburtstag. Stuttgart u.a., 1967. S. 37–62.
- Schnädelbach, Herbert. Philosophie in Deutschland 1833–1933. Frankfurt am Main, 1983.
- Schneewind, Jerome. Rez. zu Charles Taylor, "Sources of the Self" // Journal of Philosophy. 1991. Nr. 88. P. 422–426.
- Schöfthaler T., Goldschmidt D. (Hg.) Soziale Struktur und Vernunft. Jean Piagets Modell entwickelten Denkens in der Diskussion kulturvergleichender Forschung. Frankfurt am Main. 1984.
- Schubert, Hans-Joachim. Demokratische Identität. Der soziologische Pragmatismus von Charles Horton Cooley. Frankfurt am Main, 1995.
- Schütz, Alfred. Max Scheler's Epistemology and Ethics // Schütz A. Collected Papers. Bd. III. Den Haag, 1966. P. 145–178.
- Schütz, Alfred. Max Scheler's Philosophy // Schütz A. Collected Papers. Bd. III. Den Haag, 1966. P. 133–144.
- Seel, Martin. Die Wiederkehr der Ethik des guten Lebens // Merkur. 1991. Nr. 45. S. 42–49.
- Seel, Martin. Versuch über die Form des Glücks. Studien zur Ethik. Frankfurt am Main, 1995.
- Selznick, Philip. The Moral Commonwealth. Social Theory and the Promise of Community. Berkeley, 1992.
- Shea, William. John Dewey: Aesthetic and Religious Experience // Shea W. The Naturalists and the Supernatural. Studies in Horizon and an American Philosophy of Religion. Macon, Ga., 1984. P. 117–141.
- Simmel, Georg. Einleitung in die Moralwissenschaft. Eine Kritik der ethischen Grundbegriffe. Berlin, 1892/93 (теперь также в: Gesamtausgabe. Bde. 3/4. Frankfurt am Main, 1989/91).

- Simmel, Georg. Philosophie des Geldes (1900). Berlin, 1977 (теперь также в: Gesamtausgabe. Bd. 6. Frankfurt am Main, 1989).
- Simmel, Georg. Schopenhauer und Nietzsche. Berlin, 1907.
- Simmel, Georg. Die Religion. Frankfurt am Main, 1906, 1912.
- Simmel, Georg. Der Krieg und die geistigen Entscheidungen. München, 1917.
- Simmel, Georg. Kant und Goethe. Leipzig, 1918.
- Simmel, Georg. Lebensanschauung. München/Leipzig, 1918, 1922.
- Simmel, Georg. Das individuelle Gesetz, hg. von Michael Landmann. Frankfurt am Main, 1968. S. 244–247.
- Sloterdijk, Peter. Chancen im Ungeheuren. Notiz zum Gestaltwandel des Religiösen in der modernen Welt im Anschluß an einige Motive bei William James (Einleitung) // James W. Die Vielfalt religiöser Erfahrung. Frankfurt am Main, 1997. S. 11–34.
- Smith, Nicholas. Contingency and Self-Identity. Taylor's Hermeneutics vs Rorty's Postmodernism // Theory, Culture and Society. 1996. Nr. 13. P. 105–120.
- Squires, Judith (Ed.) Principled Positions. Postmodernism and the Rediscovery of Values. London, 1993.
- Starbuck, Edwin Diller. Psychology of Religion. New York, 1899.
- Stikkens, Kenneth. Introduction // Scheler M. Problems of a sociology of knowledge. London, 1980. P. 1–30.
- Stikkens, Kenneth. Technologies of the World, Technologies of the Self: A Schelerian Critique of Dewey and Hickman // Journal of Speculative Philosophy. 1996. Nr. 10. P. 62–73.
- Straub, Jürgen. Identitätstheorie im Übergang? Über Identitätsforschung, den Begriff der Identität und die zunehmende Beachtung des Nicht-Identischen in subjekttheoretischen Diskursen // Sozialwissenschaftliche Literaturreisenschau. 1991. Nr. 23. S. 49–71.
- Straub, Jürgen. Identität und Sinnbildung. Ein Beitrag aus der Sicht einer handlungs- und erzähltheoretischen Sozialpsychologie // Jahresbericht 1994/95 des Zentrums für interdisziplinäre Forschung. Bielefeld, 1996. S. 42–90.
- Straub, Jürgen. Geschichte, Identität und Lebensglück. Eine psychologische Analyse „unzeitgemäßer Betrachtungen“ // Müller K., Rüsen J. (Hg.) Die Ordnung der Geschichte. Reinbek bei Hamburg, 1997.
- Strauss, Botho. Anschwellender Bocksgesang // Schwilk H., Schacht U. (Hg.) Die selbstbewußte Nation. Berlin, 1994. S. 19–40.

- Suckiel, Ellen Kappy. *Heaven's Champion*. William James's Philosophy of Religion. Notre Dame, Ind., 1996.
- Swidler, Ann. *Culture in Action* // *American Sociological Review*. 1986. Nr. 51. P. 273–286.
- Taylor, Charles. *The Explanation of Behaviour*. London, 1964.
- Taylor, Charles. *Neutralität in der politischen Wissenschaft (1967)* // Taylor Ch. *Erklärung und Interpretation in den Wissenschaften vom Menschen*. Frankfurt am Main, 1975. S. 14–64.
- Taylor, Charles. *Erklärung und Interpretation in den Wissenschaften vom Menschen*. Frankfurt am Main, 1975.
- Taylor, Charles. *Responsibility for Self*, in: Amelie Rorty (Hg.), *The Identities of Persons*, Berkeley 1976. S. 281–299.
- Taylor, Charles. *Hegel*. Frankfurt am Main, 1978.
- Taylor, Charles. *Action as Expression* // Diamond C., Teichman J. (Eds.) *Intention and Intentionality. Essays in Honour of Gertrude E. M. Anscombe*. Brighton, 1979. S. 73–89.
- Taylor, Charles. *Philosophical Papers*. 2 Bde. Cambridge, 1985.
- Taylor, Charles. *Self-Interpreting Animals* // *Philosophical Papers*. Bd. I. Cambridge, 1985. S. 45–76.
- Taylor, Charles. *Die Motive einer Verfahrensethik* // Kuhlmann W. (Hg.) *Moralität und Sittlichkeit. Das Problem Hegels und die Diskursethik*. Frankfurt am Main, 1986. S. 101–135.
- Taylor, Charles. *Sprache und Gesellschaft* // Honneth A., Joas H. (Hg.) *Kommunikatives Handeln. Beiträge zu Jürgen Habermas' „Theorie des kommunikativen Handelns“*. Frankfurt am Main, 1986. S. 35–52.
- Taylor, Charles. *Negative Freiheit? Zur Kritik des neuzeitlichen Individualismus*. Frankfurt am Main, 1988.
- Taylor, Charles. *Le juste et le bien* // *Revue de Métaphysique et de Morale*. 1988. Nr. 93. P. 33–56.
- Taylor, Charles. *Wittgenstein, Empiricism, and the Question of the "Inner"* // Messer S., Sass L., Woolfolk R. (Eds.), *Hermeneutics and psychological Theory. Interpretive Perspectives on Personality, Psychotherapy, and Psychopathology*. New Brunswick, N.J., 1988. S. 52–58.
- Taylor, Charles. *Sources of the Self The Making of the Modern Identity*. Cambridge, Mass., 1989.
- Taylor, Charles. *Aneinander vorbei: Die Debatte zwischen Liberalismus und Kommunitarismus* // Honneth A. (Hg.) *Kommunitarismus*. Frankfurt am Main, 1993. S. 103–130.

- Taylor, Charles. Entgegnung auf Richard Rorty // *Philosophy and Phenomenological Research*. 1994. Nr. 54. P. 211–213.
- Taylor, Charles. Reply and re-articulation // Tully J. (Ed.) *Philosophy in an Age of Pluralism. The philosophy of Charles Taylor in question*. Cambridge, 1994. S. 219–222.
- Taylor, Charles. Explanation and Practical Reason // Taylor Ch. *Philosophical Arguments*. Cambridge, Mass., 1995. S. 34–60.
- Taylor, Charles. Das Unbehagen in der Moderne. Frankfurt am Main, 1995.
- Taylor, Charles. The Validity of Transcendental Arguments // Taylor Ch. *Philosophical Arguments*. Cambridge, Mass., 1995. P. 20–33.
- Theunissen, Michael. Wettersturm und Stille. Über die Weltdeutung Schelers und ihr Verhältnis zum Seinsdenken // Good P. (Hg.) *Max Scheler im Gegenwartsgeschehen der Philosophie*. Berlin, 1975. S. 91–110.
- Thome, Helmut. Wertewandel in der Politik? Eine Auseinandersetzung mit Ingleharts Thesen zum Postmaterialismus. Berlin, 1985.
- Tiryakian, Edward. Durkheim, Mathiez, and the French Revolution. The political context of a sociological classic // *Archives européennes de sociologie*. 1988. Nr. 29. S. 373–396.
- Tönnies, Ferdinand. Der Nietzsche-Kultus. Eine Kritik. Leipzig, 1897.
- Touraine, Alain. Production de la Société. Paris, 1964.
- Troeltsch, Ernst. Rezension zu William James, Die Vielfalt religiöser Erfahrung // *Deutsche Literaturzeitung* 25. 1904. Nr. 2. Sp. 3021–3027.
- Troeltsch, Ernst. Empirismus und Platonismus in der Religionsphilosophie: Zur Erinnerung an William James // Troeltsch E. *Gesammelte Schriften*. Bd. 2. Tübingen, 1913. S. 364–385.
- Troeltsch, Ernst. Der Historismus und seine Probleme. *Gesammelte Schriften*. Bd. 3. Tübingen, 1922.
- Tugendhat, Ernst. Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung. Frankfurt am Main, 1979.
- Tugendhat, Ernst. Korreferat zu Charles Taylor, “What is Human Agency?” // Tugendhat E. *Philosophische Aufsätze*. Frankfurt am Main, 1992. S. 441–452.
- Tully, James (Ed.) *Philosophy in an Age of Pluralism. The philosophy of Charles Taylor in Question*. Cambridge, 1994.
- Turner, Ralph. The Real Self: from Institution to Impulse // *American Journal of Sociology*. 1975/76. Nr. 81. S. 989–1016.

- Turner, Victor. Das Ritual. Struktur und Anti-Struktur. Frankfurt am Main, 1989.
- Tyrell, Hartmann. „Das Religiöse“ in Max Webers Religionssoziologie // *Saeculum*. 1992. Nr. 43. S. 172–230.
- Ullmann-Margalit, Edna. The Emergence of Norms. Oxford, 1977.
- Ullrich, Peter-Otto. Immanente Transzendenz. Georg Simmels Entwurf einer nach-christlichen Religionsphilosophie. Frankfurt am Main, 1981.
- Wallwark, Ernest. Durkheim's Early Sociology of Religion // *Sociological Analysis*. 1985. Nr. 46. P. 201–218.
- Wattenberg, Ben. Values Matter Most: How Republicans or Democrats or a Third Party Can Win and Renew the American Way of Life. New York, 1995.
- Weber, Max. Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie, 3 Bde. Tübingen, 1920.
- Weber, Max. Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriß der verstehenden Soziologie. Tübingen, 1922.
- Weigert, Andrew. Identity. Its Emergence within Sociological Psychology // *Symbolic Interaction*. 1983. Nr. 6. P. 183–206.
- Weinstock, Daniel M. The political theory of strong evaluation // Tully J. (Ed.) *Philosophy in an Age of Pluralism. The philosophy of Charles Taylor in question*. Cambridge, 1994. P. 171–193.
- Weiß, Johannes. Verständigungsorientierung und Kritik // Weiß J. *Vernunft und Vernichtung. Zur Philosophie und Soziologie der Moderne*. Opladen, 1993, S. 223–237.
- Welchman, Jennifer. Dewey's Ethical Thought. Ithaca, N.Y., 1995.
- Wellmer, Albrecht. Ethik und Dialog. Elemente des moralischen Urteils bei Kant und in der Diskursethik. Frankfurt am Main, 1986.
- Wenzel, Harald. Die Ordnung des Handelns. Talcott Parsons' Theorie des allgemeinen Handlungssystems. Frankfurt am Main, 1991.
- Wenzel, Harald. Gibt es ein postmodernes Selbst? Neuere Theorien und Diagnosen der Identität in fortgeschrittenen Gesellschaften // *Berliner Journal für Soziologie*. 1995. Nr. 1. S. 113–131.
- Westbrook, Robert. John Dewey and American Democracy. Ithaca, N.Y., 1991.
- Whyte, William H. Jr. The Organization Man. New York, 1956.
- Wickert, Ulrich. Der Ehrliche ist der Dumme. Über den Verlust der Werte. Hamburg, 1994.
- Williams, Bernard. Ethics and the Limits of Philosophy. London, 1985.

- Wingert, Lutz. Der Grund der Differenz: Subjektivität als ein Moment von Intersubjektivität // Brumlik M., Brunkhorst H. (Hg.), Gemeinschaft und Gerechtigkeit. Frankfurt am Main, 1993. S. 290–305.
- Wischke, Mirko. Der „Kampf der Moral mit den Grundinstinkten des Lebens“. Über die Ambivalenz im Perspektivismus Friedrich Nietzsches // Synthesis Philosophica. 1996. Nr. 21. S. 39–48.
- Wolfe, Alan. Rezension zu Charles Taylor, “Sources of the Self” // Contemporary Sociology. 1990. Nr. 19. S. 627–628.
- Wrong, Dennis. The Oversocialized Conception of Man in Modern Sociology // American Sociological Review. 1961. Nr. 26. S. 183–195.
- Yack, Bernard. The Longing for Total Revolution. Philosophic Sources of Social Discontent from Rousseau to Marx and Nietzsche. Princeton, N.J., 1986.

Литература на русском языке

- Вебер М. Хозяйственная этика мировых религий: введение / Пер. с нем. Левиной М. И. М.: Юрист, 1994.
- Гартман Н. Этика / Пер. с нем. Глаголева А. Б. СПб: Фонд Университет: Владимир Даль, 2002.
- Гарфинкель Г. Исследования по этнометодологии / Пер. с англ. Замчук З., Макарова Н., Трифонова Е. СПб: Питер, 2007.
- Джеймс У. Воля к вере. М.: Республика, 1997.
- Джеймс У. Многообразие религиозного опыта. Москва: Наука, 1993.
- Джеймс У. Научные основы психологии. М., 2003.
- Джеймс У. Прагматизм. Этическая философия и моральная жизнь // Джеймс У. Воля к вере. М., 1997.
- Дюркгейм Э. О разделении общественного труда. Москва, 1996.
- Дюркгейм Э. Самоубийство / Пер. с фр. Базарова А. Москва, 1994.
- Дюркгейм Э. Элементарные формы религиозной жизни / Пер. с фр. Гофмана А. Б. // Мистика. Религия. Наука. Классики мирового религиоведения. Антология. М.: Канон+, 1998.
- Дюркгейм Э., Мосс М. О некоторых первобытных формах классификации. К исследованию коллективных представлений // Мосс М. Общества. Обмен. Личность. Труды по социальной антропологии. М., 1996.

- Зиммель Г. Конфликт современной культуры // Зиммель Г. Избранные произведения. Киев: Ника-Центр, 2006.
- Зиммель Г. Религия. Социально-психологический этюд // Зиммель Г. Избранные произведения. Киев: Ника-Центр, 2006.
- Йоас Х. Креативность действия / Пер. с нем. Тимофеевой К. Г. СПб, 2005.
- Кант И. Критика практического разума. СПб: Наука, 2007.
- Касториадис К. Воображаемое установление общества. М.: «Гнозис», «Логос», 2003.
- Лиотар Ж.-Ф. Состояние постмодерна / Пер. с фр. Шматко Н. А. М.: Алетейя, 1998.
- Макинтайр А. После добродетели: Исследования теории морали / Пер. с англ. Целищева В. В. М.: Академический Проект; Екатеринбург: Деловая книга, 2000.
- Ницше Ф. Антихрист / Пер. с нем. Флёровой В. А. // Ницше Ф. Сочинения в 2-х томах. Том 2. Москва: «Мысль», 1990.
- Ницше Ф. К генеалогии морали / Пер. с нем. Свасьяна К. А. // Ницше Ф. Сочинения в 2-х томах. Том 2. Москва: «Мысль», 1990.
- Ницше Ф. Рождение трагедии, или Эллинство и пессимизм // Ницше Ф. Сочинения в 2-х томах. Том 1. М.: «Мысль», 1990.
- Ницше Ф. Сумерки идолов, или Как философствовать молотом / Пер. с нем. Полилова Н. // Ницше Ф. Сочинения в 2-х томах. Том 2. Москва: «Мысль», 1990.
- Парсонс Т. О структуре социального действия. М.: Академпроект, 2000.
- Паскаль Б. Мысли. Москва: Эксмо-Пресс, 2000.
- Пиаже Ж. Моральное суждение у ребенка / Пер. с фр. Большакова В. М.: Академический проект, 2006.
- Рикёр П. Я-сам как другой / Пер. с фр. Скуратова Б. М. М.: Издательство гуманитарной литературы, 2008.
- Ролз Дж. Теория справедливости / Пер. с англ. Карпович В., Шевченко А. М.: ЛКИ, 2010.
- Рорти Р. Случайность, ирония и солидарность / Перевод с англ. Хестановой И., Хестанова Р. М.: Русское феноменологическое общество, 1996.
- Рорти Р. Философия и зеркало природы / Пер. с англ. Целищева В. В. Новосибирск: Издательство Новосибирского университета, 1997.

-
- Хабермас Ю. Вовлечение другого: Очерки политической теории / Пер. с нем. Медведева Ю. С. М.: Наука, 2001.
- Хабермас Ю. Генеалогическое рассмотрение когнитивного содержания морали // Хабермас Ю. Вовлечение другого: Очерки политической теории / Пер. с нем. Медведева Ю. С. М.: Наука, 2001. С. 51–118.
- Хабермас Ю. Труд и интеракция. Заметки к «Йенской философии духа» Гегеля // Хабермас Ю. Техника и наука как идеология. М.: «Праксис», 2007.
- Хабермас Ю. Философский дискурс о модерне / Пер. с нем. Беляева М. М. и др. М.: Весь мир, 2003. С. 358.
- Хайдеггер М. Слова Ницше «Бог умер» // Вопросы философии. 1990. № 7. С. 143–176.
- Шелер М. Положение человека в Космосе / Пер. А. Филиппова // Проблема человека в западной философии. М.: Прогресс, 1988.
- Шелер М. Ресентимент в структуре моралей / Пер. с нем. Малинкина А. Н. СПб.: Наука: Университетская книга, 1999.
- Этциони А. Новое золотое правило. Сообщество и нравственность в демократическом обществе / Пер. с англ. Иноземцева В. Л. // Новая постиндустриальная волна на Западе. М., 1999.



Предметный указатель

- Адаптация**.....165
Альтруизм.....10, 174, 271
Антропология.....24, 31, 70,
95, 100, 117, 136, 141, 149, 173,
187, 191, 203, 206, 210, 214, 221,
243, 250, 271
Бихевиоризм.....25, 186, 210
Благо.....18, 37, 98, 125, 131,
136–145, 183–212, 237–277
Вера.....60–79, 94, 127, 141,
144, 152, 162, 171–180,
Война.....24, 52, 55, 105,
111–114, 139, 178, 230, 238, 241
Воля/свобода воли.....15,
52, 54, 58, 65–72, 79, 120, 131,
135, 166, 172
Действие.....8, 15, 25–27, 34,
43, 59–73, 76, 86–99, 116, 121,
128, 135, 148, 153, 155–198, 211,
221, 230–276
Демократия.....12, 23, 33,
41, 52, 55, 177–182, 211, 217, 230,
247, 258–263, 275–277
Дискурс/дискурсная этика.....15,
17, 23, 60, 123, 176, 183, 193, 223,
227, 237, 243, 251, 258–275
**Дифференциация функциональ-
ная**.....16, 17, 100, 242
Долженствование.....108,
121–124, 143–151, 212–215, 240,
244–247, 269, 275
**Достоверность/определен-
ность**.....18, 61–68, 76, 80, 150,
159, 252
Другой/Другие.....17, 18,
115, 174, 221, 229, 234, 236, 239
**Желания первого и второго по-
рядка**.....188, 189, 247
Значимость.....37, 38,
96, 106, 108, 113–124, 152, 154,
168, 245, 259–273.
Идентичность,
«Я»-идентичность (см. также
«Самость»).....23, 183–277
**Индивидуальность, индивидуа-
лизм, индивидуалистский**.....14,
20, 22, 60, 70, 93–97, 101, 107,
115, 122–124, 143–146, 220, 238,
244
Интеракционизм символический
185, 225
Интерпретация/толкование.....10,
18, 22, 70, 92, 93, 101–109, 113,
120, 138, 164, 172, 179, 182, 187,
197–205, 219, 226, 238
Интерсубъективность.....23, 153–
182, 185, 197, 228, 238, 252, 270

- Исключение/изоляция.....229–234, 257
- Картезианство**.....209
- Коллективный, коллективизм
14, 20, 26, 82–102, 106, 108, 123, 140, 174, 195, 226
- Коммуникация.....78, 88, 102, 173–182, 221, 224, 228, 239, 250, 259–261
- Коммунитаризм.....7, 14, 17, 24, 245, 275
- Контингентность.....38, 58, 119, 151, 215, 223, 240, 242, 248, 256
- Креативность.....7, 11, 33, 165, 211, 215, 219, 239, 253–255
- Либерализм**.....7, 24, 84, 217, 245, 249, 275
- Любовь.....42–44, 66, 67, 78, 98, 127–132, 136, 144, 205, 244
- Материализм исторический/марксизм**.....16, 45, 91, 216
- Модерн.....33, 37, 88, 97, 100, 107, 109–114, 137, 206, 212, 265
- Молитва.....72, 78–80, 93, 101, 120, 173, 238, 241
- Мораль/нравственность.....7, 13, 18, 20, 31, 35–57, 62–68, 73–92, 99–108, 112–114, 121–135, 139–141, 146, 151, 169, 173, 178, 190–205, 208–212, 227, 230, 239–259, 264–276
- Неоаристотелизм**.....272, 273
- Норма.....7–9, 25–34, 113, 117, 127, 136, 146, 148, 213, 219, 223, 226, 230, 234, 237–277
- Обращение**.....72, 78–80, 93, 120, 161, 168, 173, 195, 238, 241
- Общность.....48, 111, 150, 176, 177, 205, 218, 250, 266, 274, 276
- Опыт.....9, 15, 21–28, 38, 47, 55–82, 88–104, 108–123, 134, 139, 144, 146, 150–153, 157–182, 185, 191, 192, 195, 198–215, 223, 229, 234, 238–247, 252, 268
- Оценки, слабые и сильные.....188–196, 214, 235, 241
- Партикуляризм**.....258, 276
- Постмодерн.....17, 23, 213–236, 240, 248, 268
- Прагматизм.....23, 55–61, 64, 75, 93–97, 133, 154, 161, 165, 209–211, 218, 225, 235, 249, 252, 258, 271, 273
- Признание.....231, 263
- Притязание на значимость.....245, 259–266, 269, 273
- Религия/религиозность**.....10, 16, 22, 45–49, 53, 55–123, 133, 136, 139, 149–156, 162–181, 205, 208, 210, 218, 224, 229, 238, 244, 246, 264
- Релятивизм.....38, 141, 155, 239
- Ресентимент.....41–51, 130, 131, 139, 144, 145, 238, 241
- Роль, принятие ролей.....221
- Самоотречение**.....22, 44, 79, 81, 107, 120
- Самореализация.....11, 14, 24, 168–170, 207, 217, 248

-
- Самость/«Я» (см. также «идентичность»).....9, 23, 168, 175, 187, 197, 204, 209, 220–225, 232–236, 239, 241, 248
- Самотрансценденция.....9, 10, 23, 116, 118, 173, 229, 241, 268
- Симпатия.....77, 90, 139
- Солидарность.....24, 140, 212, 216, 233, 240, 248, 275
- Социальность.....50, 78, 90, 100, 221, 253
- Социология знания.....141
- Справедливость.....18, 49, 70, 212, 213, 216, 217, 237–277
- Субъективизация, субъективизм, субъективность.....37, 38, 54, 81, 82, 147, 155–158, 181
- Тотемизм.....83, 87–91, 100, 101
- Универсализм.....205, 249, 271, 276
- Унижение.....232–234, 240, 241, 248
- Утилитаризм.....25, 26, 29, 30, 36, 56, 136
- Утрата самости.....43, 88–90, 99, 223
- Феноменология.....23, 33, 68, 79–82, 125, 126, 134, 136, 142, 148–150, 178, 186, 192, 201, 211, 212, 238–241, 244
- Философия жизни.....22, 35, 56, 104, 114, 115, 121, 123, 238
- Философия истории.....18, 19, 36
- Формализм в этике.....125, 126, 134, 136, 139, 141, 142, 145, 244
- Формирование самости.....10, 23, 173, 182, 210, 212, 220, 240
- Христианство.....40, 43, 45, 48, 50, 53, 62, 63, 74, 82, 120, 145, 156, 177
- Цель.....10, 14, 36, 116, 135–137, 142, 149, 157–162, 170, 188
- Ценности
- Возникновение ценностей.....10, 21–54, 65, 68, 72, 80–85, 94, 99, 103, 109, 114, 119, 133, 142, 154, 157, 161, 170, 173, 175, 182, 187, 195, 199–201, 206, 215, 236–244, 251, 259, 269, 277
 - Приверженность ценностям.....7, 9, 14, 15, 22, 23, 38, 100–102, 122, 141, 152, 157, 171, 173, 182, 192, 234, 238–241
 - Свобода от ценностей.....13, 17, 184, 186, 201
 - Трансформация ценностей.....12, 242
 - Утрата ценностей.....10–13, 84, 214
 - Философия ценностей.....36–38, 56, 70, 106, 114, 125, 184, 185, 207, 215, 239, 243
 - Формирование ценностей.....92
 - Ценностная ориентация.....11, 17–21, 135, 137, 141, 200–206, 214
 - Ценностный объективизм.....113, 125
- Экстаз коллективный.....82–102, 238, 241
- Этика.....17, 18, 23, 39, 44–46, 49, 51, 56, 68, 114, 121–127, 130–157, 162, 176, 182, 184, 185, 208, 212, 216, 217, 232–275

Именной указатель



- | | | | |
|-----------------------------------|------------------|-----------------------------------|----------------------------------|
| Августин..... | 80, 132–133, 206 | Гадамер, Ганс-Георг..... | 36 |
| Адорно Теодор В..... | 223 | Гаман Иоганн Георг..... | 187 |
| Айзенштадт Шмуэль..... | 33 | Гартман Николаи..... | 137, 299 |
| Александр Джеффри..... | 32, 257 | Гарфинкель Гарольд..... | 31, 299 |
| Апель Карл-Отто..... | 176, 258, 260 | Геххардт Юрген..... | 35, 36 |
| Арендт Ханна..... | 260 | Гегель Георг Фридрих Вильгельм | 36, 156, 187, 208, 231, 260, 301 |
| Аристотель..... | 272 | Гелен Арнольд..... | 165 |
| Бауман Зигмунт..... | 18 | Гердер Иоганн Готфрид..... | 50, 187 |
| Баумгартен Эдуард..... | 61 | Герсон Герман..... | 104 |
| Беккерт Йенс..... | 8, 27 | Герхардт Фолькер..... | 50 |
| Белла Роберт..... | 32 | Гете Иоганн Вольфганг..... | 122 |
| Бенн Готфрид..... | 52 | Гидденс Энтони..... | 224 |
| Бергер Петер Л..... | 229 | Гиртц Клиффорд..... | 32 |
| Берлин Исая..... | 186 | Глендон Мэри Энн..... | 276 |
| Бернштейн Ричард..... | 8, 167, | Гоббс Томас..... | 134 |
| 262–263, 270 | | Гумбольдт Вильгельм фон..... | 187 |
| Бершейди Гарольд..... | 126 | Гуссерль Эдмунд..... | 125, 134, 137 |
| Блумер Герберт..... | 185 | Дарвин Чарльз..... | 60–62 |
| Болдуин Джеймс Марк..... | 221 | Декарт Рене..... | 206 |
| Бруншвиг Леон..... | 100 | Дензин Норман..... | 225 |
| Бубер Мартин..... | 33, 183 | Деррида Жак..... | 248 |
| Будда..... | 148 | Джеймс Уильям..... | 4, 9, 22–23, |
| Вайс Йоханнес..... | 266 | 55, 57–82, 92–103, 105–106, | |
| Вебер Макс..... | 37, 45–49, | 108, 110, 112–113, 120, 123, 130, | |
| 58, 127, 148, 152, 181, 183, 201, | | 139, 150–154, 161, 163–164, 166, | |
| 208, 299 | | 168, 172–174, 181, 183, 185, 195, | |
| Венцель Харальд..... | 30, 224 | 199, 205, 210–211, 220–221, | |
| Вестбрук Роберт..... | 8, 153 | 224–225, 238, 241, 243–244, | |
| Витгенштейн Людвиг..... | 25, 58, | 249, 265, 299 | |
| 208, 218 | | Джемс Генри, сэр..... | 79 |

-
- Джонс Роберт Алан..... 85
 Дильтей Вильгельм..... 69
 Достоевский Фёдор..... 210
 Дьюи Джон..... 4, 8, 22–23,
 153–184, 205, 207, 209–211, 213,
 217–219, 237, 239–241, 244–
 245, 249–252, 254–256, 261–
 262, 268, 272
 Дэвидсон Доналд..... 218
 Дюркгейм Эмиль..... 4, 12,
 19, 22, 30, 82–103, 105–108,
 110, 112–113, 123, 130, 140,
 150–151, 164–165, 173–174,
 185, 199, 238, 241, 243–244,
 250, 261, 270, 299
 Зеель Мартин..... 199, 276
 Зиммель..... 4, 8, 22, 51,
 56–58, 103–111, 113–124, 126–
 127, 130, 139, 143–144, 151, 168,
 173, 238–239, 244, 300
 Иисус Христос..... 42, 44, 120,
 147–148
 Ингельгарт Рональд..... 11
 Кайуа Роже..... 112
 Кампер Дитмар..... 224
 Кант Иммануил..... 20, 36,
 38, 53, 69, 98, 112, 114, 117,
 121–122, 124–125, 127–131,
 133–134, 137, 141–143, 145, 147,
 151, 164, 239, 243–244, 251, 254,
 264, 300
 Касториадис Корнелиус..... 169,
 227, 234, 300
 Кейзерлинг Герман, граф..... 114
 Кнёбль Вольфганг..... 8
 Койп Хайнер..... 224
 Конфуций..... 148
 Коткин Джордж..... 58
 Коулмен Джеймс С..... 26–28
 Крех Фолькхард..... 109
 Кули Чарльз Хортон..... 9, 210, 221
 Кун Хельмут..... 37
 Кьеркегор Сёрен..... 57, 210
 Лакан Жак..... 227
 Лао-Цзы..... 148
 Левинас Эммануэль..... 18
 Левинсон Генри Самуэль..... 169
 Леви-Стросс Клод..... 91
 Леуба Джеймс..... 75
 Лиотар Жан-Франсуа..... 18,
 248, 300
 Лихтблау Клаус..... 127, 152
 Локвуд Дэвид..... 16
 Луман Никлас..... 16, 161
 Лутц Буркарт..... 24
 Люкс Стивен..... 85
 Лютер Мартин..... 74
 Майер Курт..... 84
 Макинтайр Аласдер..... 20, 183,
 195, 300
 МакКарти Томас..... 267
 Маркс Карл..... 49, 92, 150
 Марти Мартин..... 33, 58, 74,
 122, 183, 199, 276
 Матъез Альбер..... 100
 Мах Эрнст..... 56
 Мейнс Дэвид..... 225
 Менке Кристоф..... 8
 Мердок Айрис..... 183
 Мерло-Понти Морис..... 43, 186,
 208–209
 Мессер Стенли..... 198, 203

-
- Мид Джордж Герберт.....9, 30,
173–175, 185, 209–210, 219, 221–
223, 225–226, 229–231, 240,
249–251, 253–254, 259–260
- Морган Майкл.....182, 208
- Мосс Марсель.....95–97, 100,
299–300
- Муса Имтиаз.....133, 147
- Мусса Марио.....207
- Муссолини Бенито.....64
- Мухаммед.....148
- Ницше Фридрих**.....4, 8, 19, 22,
35–36, 38–58, 62–64, 82, 92, 99,
103, 114, 121–122, 127, 130–131,
133, 144, 147, 150–152, 174, 183,
199, 206, 208, 210, 216–218, 223,
237–239, 243, 300–301
- Оруэлл Джордж**.....233
- Отто Рудольф.....163, 176,
187, 258, 260
- Парсонс Талкотт**.....25, 30–33,
194, 226–227, 257, 300
- Паскаль Блез.....65, 132, 300
- Пиаже Жан.....250, 256, 300
- Пирс Чарльз Сандерс.....209, 211,
259–260, 264
- Платон.....206
- Райан Алан**.....210
- Райтер Михаэль.....111, 113
- Ренувье Шарль Бернар.....5, 59
- Рикёр Поль.....252–255,
272, 277, 300
- Риккерт Генрих.....38
- Ричардсон Генри.....252
- Роза Хартмут.....202, 204
- Рокфеллер Стивен.....167, 172, 177
- Ролз Джон.....245, 248–249,
275, 300
- Рорти Ричард.....23, 210,
213–219, 232–235, 240, 247–
248, 300–301
- Рот Роберт С. Дж.163, 167, 169
- Руссо Жан-Жак.....246
- Салливан Гарри**.....210
- Сантаяна Джордж.....169
- Сартр Жан-Поль.....216
- Свидлер Энн.....31
- Селзник Филипп.....8, 235, 248
- Слотердийк Петер.....64
- Смит Робертсон.....94
- Сорель Жорж.....64
- Спенсер Герберт.....40, 60–61
- Старбэк Эдвин Диллер.....79
- Таккер Брюс**.....11
- Тейлор Чарльз.....8, 20, 23,
25, 182–195, 197–215, 217, 235,
237, 239–240, 245–249, 254,
265, 270, 272–273
- Тённис Фердинанд.....42
- Тёрнер Виктор.....100
- Тёрнер Ральф.....224
- Тириакийн Эдвард.....8
- Трёльч Эрнст.....58
- Тугендхат Эрнст.....222
- Турен Ален.....32, 257
- Тюрель Хартман.....69, 84,
85, 105
- Уильямс Бернард**.....183, 246, 264
- Фейербах Людвиг**.....49, 57, 150
- Фолкнер Уильям.....228

-
- Франк Манфред 183, 188–189, 228
 Франкфурт Гарри 183, 188–189
 Фрейд Зигмунд 30, 150, 183, 221, 234
 Фуко Мишель 216, 248
 Хабермас Юрген 4, 24, 108, 174, 176, 222, 227–228, 243, 245, 258, 260–275, 301
 Хайдеггер Мартин 54, 58, 122–123, 127, 140, 183, 208–209, 218, 301
 Хехтер Михаэль 26, 28–30
 Хоннет Аксель 8, 186, 204, 231, 256, 262–263, 268
 Хоркхаймер Макс 265
 Шелер Макс 4, 22–23, 42–45, 53, 58, 125–152, 165, 173–174, 183, 190, 201, 204, 206–207, 212, 239, 244, 254, 272, 301
 Шилз Эдвард 30
 Шиллер Фридрих 129
 Шлейермахер Фридрих 68–69, 171
 Шлюхтер Вольфганг 45, 275
 Шмитт Карл 152
 Шнеевинд Джером Б. 20
 Шопенгауэр Артур 39, 54, 57, 103, 151
 Штрауб Юрген 234
 Штраус Бото 52
 Шуберт Ханс-Йоахим 220
 Шютц Альфред 126
 Эдель Абрахам 243
 Эди Джеймс М. 68
 Элиот Джордж 63
 Эмерсон Ральф Вальдо 209
 Эрикссон Эрик Х. 221–223, 225–227, 229
 Этциони А. 8, 33, 276, 301
 Юм Дэвид 134
 Adeney Frances S. 208, 278
 Anderson Joel 191, 278
 Anscombe Gertrude E.M. 186, 296
 Antonio Robert J. 50, 278
 Arnett Willard 181, 278
 Barkhaus Annette 219, 288
 Bertram Hans 100, 281
 Bieri Peter 183, 188, 282
 Blewett John S.J. 167, 181, 279
 Bloch Werner 56, 279
 Boydston Jo Ann 167, 283
 Brumlik Micha 176, 228, 277, 287, 299
 Brunkhorst Hauke 176, 228, 277, 287, 299
 Bühl Walter 126, 139, 279
 Calhoun Craig 279
 Capps Donald 58, 279
 Cladis Mark 84, 99, 279
 Clare Jon 257
 Colapietro Vincent 225, 279
 Comte-Sponville André 13, 280
 Cook Karen S. 280
 Croce Paul Jerome 61, 280
 Deploige Simon 103, 280
 Diamond Cora 186, 296
 Diani Marco 257, 278
 Dietz Simone 51, 283

-
- Diggins John Patrick 64, 281
 Dreitzel Hans-Peter 229, 279
 Dülmen Richard van 140, 281

Eggenschwyler Werner 56, 282
 Ertel Chr. 123, 282

Fetscher Iring 140, 282
 Firsching Horst 103, 282
 Flanagan Owen 191, 282
 Flower Elizabeth 35, 282
 Forst Rainer 152, 275, 282, 294
 Forsthoff Ernst 152, 294
 Fournier Marcel 101, 282
 Frazer James 85, 288
 Friess Horace L. 167, 283
 Frischeisen-Köhler Max 104

Gassen Kurt 56, 283
 Gephardt Werner 103, 283
 Gergen Kenneth 224, 283
 Gleason Philip 284
 Goldschmidt Dietrich 256, 294
 Good Paul 24, 126–127, 140,
 183, 243–244, 252–253, 278,
 281–282, 284–285, 291–292, 297
 Gorevan Patrick 127, 284
 Görg Christoph 219, 288
 Gouinlock James 154, 168,
 175, 284
 Großheim Michael 122, 284
 Günther Klaus 267, 284

Helle Horst Jürgen 105, 285
 Hengsbach Friedhelm 277, 287
 Hennis Wilhelm 58, 285
 Hofmann Rupert 35–36, 283

Isambert François-André 85, 286

Jacobs Janet 58, 279
 Jantzen Jörg 35–36, 283

Kallen Horace M. 167, 292
 Käsler Dirk 126, 139
 Kaufmann Walter 50, 288
 Kellner Hansfried 229, 279
 Kittler Friedrich A. 224, 288
 Kluckhohn Clyde 30, 288
 Köhnke Klaus Christian 114,
 289
 Krämer Hans 275, 289
 Krappmann Lothar 222, 289
 Kuhlmann Wolfgang 245, 263,
 272, 285, 296

Landmann Machel 56, 283, 295
 Leinberger Paul 11, 289

Matthes Joachim 94, 281
 Michod Richard E. 27–28, 285
 Möhring-Hesse Matthias 277,
 287
 Müller Horst 56, 105, 118,
 235, 291, 295
 Müller Klaus 56, 105, 118,
 235, 291, 295
 Müller-Freienfels Richard 56, 291
 Murphey Murray G. 35, 281

Nadel Lynn 27–28, 285
 Nehamas Alexander 50, 291
 Niebuhr Reinhold 162, 291
 Norman Ralph V. 32, 225,
 278, 280

Ottmann Henning 35–36, 283

Patterson Orlando 242, 292
 Perry Ralph Barton 57, 64, 292

-
- Pfeiderer Georg 292
 Pickering W.S.F. 85, 287, 292
Ramsey Bennet 58, 292
 Randall John Herman Jr. 167, 292
 Ranulf Svend 101, 292
 Reese-Schäfer Walter 187, 292
 Reynolds Charles H. 32, 278
 Ritzer George 27, 280
 Rorty Amélie 189, 191,
 213–214, 217–219, 235–236, 248,
 282, 285, 292–293, 295–297
 Roth John K. 163, 167–169, 293
 Rüsen Jörn 235, 295
Saatkamp Herman 219, 293
 Salaquarda Jörg 50, 283
 Sass Louis 198, 203, 283, 296
 Schacht Ulrich 52, 296
 Schäffle Albert 103, 283
 Schaub Edward 293
 Schilpp Paul Arthur 154, 177,
 280, 293
 Schnädelbach Herbert 35, 283,
 294
 Schöffthaler Traugott 256, 294
 Scholz Heinrich 140, 150, 292
 Schwilk Heimo 52, 296
 Sciulli David 33, 288
 Shea William 167, 294
 Smith Nicholas 32, 85, 214,
 235, 278, 288, 295
 Smith Philip 32, 85, 214,
 235, 278, 288, 295
 Squires Judith 17, 295
 Stikkens Kenneth 134, 150,
 165, 295
 Suckiel Ellen Kappy 58, 296
Teichmann Jenny 186
 Theunissen Michael 127, 297
 Thorne Helmut 11, 297
 Tufts James 153, 244, 254, 280
 Tully James 182, 188, 191, 205,
 208, 214, 217, 291, 297–298
Ullman-Margalit Edna 27
 Ullrich Peter-Otto 105, 298
Vogt Wolfgang 13, 234, 288
 Vogler Paul 35, 37
Wallwork Ernest 83
 Wattenberg Ben 13, 298
 Weigert Andrew 220, 298
 Weinstock Daniel M. 191, 298
 Weischedel Wilhelm 288
 Welchman Jennifer 154, 244,
 298
 Wellmer Albrecht 267, 298
 Wickert Ulrich 13, 15, 299
 Wiener Philip 243–244, 281
 Wingert Lutz 228, 299
 Wischke Mirko 50, 53, 299
 Wobbermin Georg 140, 150, 292
 Wolfe Alan 299
 Woolfolk Robert 198, 203,
 283, 296
 Wrong Denis 226, 299
Yack Bernard 50, 53, 299

Содержание



Предисловие.....	7
1. Постановка вопроса.....	9
2. Возникновение ценностей в значении генеалогии морали (Фридрих Ницше).....	35
3. Многообразие религиозного опыта (Уильям Джеймс).....	55
4. Коллективный экстаз (Эмиль Дюркгейм).....	82
5. Имманентность трансцендентности (Георг Зиммель).....	103
6. Чувство ценности и его объект (Макс Шелер).....	125
7. Потрясение через интерсубъективность (Джон Дьюи).....	153
8. Идентичность и благо (Чарльз Тейлор).....	183
9. Понятие идентичности и вызов постмодерна.....	213
10. Ценности и нормы: благо и справедливость.....	237
Литература.....	278
Предметный указатель.....	302
Именной указатель.....	305

Йоас Ханс
Возникновение ценностей

Главный редактор издательства *И.А. Савкин*

Дизайн обложки *И.Н. Граве*

Оригинал-макет *Ю.А. Корневская*

Корректор *С.А. Семенов*

ИД № 04372 от 26.03.2001 г.

Издательство «Алетейя»,

192171, Санкт-Петербург, ул. Бабушкина, д. 53.

Тел./факс: (812) 560-89-47

Редакция издательства «Алетейя»:

СПб, 9-ая Советская, д. 4, офис 304,

тел. (812) 577-48-72, aletheia92@mail.ru

Отдел продаж:

fempro@yandex.ru, тел. (812) 951-98-99

www.aletheia.spb.ru

*Книги издательства «Алетейя» в Москве
можно приобрести в следующих магазинах:*

«Историческая книга», Старосадский пер., 9. Тел. (495) 921-48-95

«Библио-Глобус», ул. Мясницкая, 6. www.biblio-globus.ru

Дом книги «Москва», ул. Тверская, 8. Тел. (495) 629-64-83

Магазин «Русское зарубежье», ул. Нижняя Радищевская, 2.

Тел. (495) 915-27-97

Магазин «Фаланстер», Малый Гнезниковский пер., 12/27.

Тел. (495) 749-57-21, 629-88-21

Магазин «Гилея», Тверской б-р., д. 9. Тел. (495) 925-81-66

Магазин «Циолковский», Новая площадь, 3/4, подъезд 7д.

Тел. (495) 628-64-42

«Галерея книги „Нина“», ул. Бахрушина, д. 28. Тел. (495) 959-20-94

Интернет-магазин: www.ozon.ru

Формат 60x88 1/16. Усл. печ. л. 19.07. Печать офсетная.

Заказ №