

ПЕРЕВОДЫ

Юрген Хабермас

Теория рационализации Макса Вебера*

Аннотация. Настоящая статья представляет собой публикацию первой части второй главы I-го тома «Теории коммуникативного действия» (1981 г.) Ю. Хабермаса, в которой автор предпринимает критическую ревизию теории рационализации М. Вебера. Беря за основу работы Вебера по социологии религии, Хабермас осуществляет систематическую реконструкцию понятия рациональности, с помощью которого Вебер описывает основные черты западного рационализма, и показывает противоречия, присущие веберовской теории рационализации. С точки зрения Хабермаса, данные противоречия обусловлены, с одной стороны, слишком узкой концептуализацией Вебером теории действия (в основании которой лежит идея целерациональности), с другой стороны – смешением понятий теории действия и системной теории.

Ключевые слова. Макс Вебер, западный рационализм, общественная модернизация, расколдовывание религиозных картин мира, капиталистическое хозяйство, современное государство, формальное право, протестантская этика, целерациональность.

Макс Вебер — единственный среди классиков социологии, кто порвал как с предпосылками историко-философского мышления, так и с основными допущениями эволюционизма, поставив при этом задачу понять модернизацию древнеевропейского общества как результат универсально-исторического процесса рационализации. Макс Вебер сделал процессы рационализации доступными для обширного эмпирического изучения, не переистолковав их, однако, эмпиристски таким образом, чтобы аспекты рациональности растворились в общественных процессах обучения. Макс Вебер оставил свою работу в незаконченном состоянии, однако руководствуясь его теорией рационализации, можно реконструировать проект в целом. Эта перспектива истолкования, которая уже доминировала в дискуссиях 20-х годов — главным образом философских [21, S. 1 ff; 20, S. 12 ff; 12, S. 145 ff]¹, — но потом была вытеснена на задний план в пользу строго социологической интерпретации, ориентированной на «Хозяйство и общество», вновь получила признание в недавнем исследовании творчества Вебера [17, p. 127 ff]. Именно тогда, когда основной перспективой рассмотрения становится совокупность его трудов, становятся видны противоречия, наиболее instructивным из которых является следующее. С помощью комплексного, пусть и далеко не проясненного понятия рационализации Вебер анализирует тот *религиозно-исторический процесс расколдовывания*, который должен создать необходимые внутренние предпосылки для возникновения западного рационализма; но анализ *общественной рационализации*, как она разворачивается в эпоху модерна, он ведет, исходя из ограниченной идеи целерациональности. Это понятие целевой рациональности Вебер разделяет, с одной стороны, с Марксом, с другой стороны — с Хоркхаймером и Адорно. Я хочу сразу же прояснить перспективу моей постановки вопроса грубым сравнением этих трех позиций [44].

Согласно Марксу, общественная рационализация заключается непосредственно в развитии производительных сил, то есть расширении эмпирического знания, улучшении технологий производства и все более эффективной мобилизации, квалификации и организации общественно полезной рабочей силы. Производственные же отношения, то есть институты, выражающие распределение социальной власти и регулирующие дифференцированный доступ к средствам производства, революционируются лишь под давлением рационализации производительных сил. Макс Вебер оценивает институциональную рамку капиталистического хозяйства и современного государства иначе: не в качестве производственных отношений, сковывающих потенциал рационализации, а в качестве подсистем целерационального действия, в которых происходит

* Перевод сделан по: *Habermas J. Max Webers Theorie der Rationalisierung // Habermas J. Theorie des kommunikativen Handelns. Bd. 1: Handlungs rationalität und gesellschaftliche Rationalisierung. Frankfurt/Main: Suhrkamp, 1981. S. 205-261.*

© Тягунова Т., 2009.

© Suhrkamp, 1981

© Центр фундаментальной социологии, 2009.

¹ Кроме того, мое замечание в [26, S. 74 ff] вновь напечатано в [13, S. 313 ff]. В этой традиции также еще и сборник [24; 6, S. 38 ff].

общественное разворачивание западного рационализма. Правда, он опасается овеществления — как следствия бюрократизации — социальных отношений, которое заглушит мотивирующие рациональный образ жизни побуждения. Хоркхаймер и Адорно, а позже и Маркузе истолковывают Маркса, исходя из этой веберовской перспективы. Под знаком обособившегося инструментального разума рациональность овладения природой сплавляется с иррациональностью классового господства, освобожденные от оков производительные силы стабилизируют отчуждающие производственные отношения. «Диалектика просвещения» устраняет амбивалентность, которую Макс Вебер еще лелеял в отношении процессов рационализации, и, недолго думая, изменяет данную Марксом позитивную оценку на противоположную. Наука и техника, недвусмысленно выступающие для Маркса потенциалом эмансипации, сами становятся проводниками общественной репрессии.

В настоящий момент меня не интересует, какая из этих трех позиций могла бы оказаться правильной, скорее меня интересует теоретическая слабость, которую все они разделяют. С одной стороны, Маркс, Вебер, Хоркхаймер и Адорно отождествляют общественную рационализацию с усилением инструментальной и стратегической рациональности взаимосвязей действия; с другой стороны, перед их взором витает — в понятии ли ассоциации свободных производителей, в исторических образцах этически рационального образа жизни или в идее братского обращения с восстановленной природой — *всеохватывающая общественная рациональность*, с которой соизмеряется относительное значение процессов рационализации, схваченных в эмпирическом описании. Однако это всеохватывающее понятие рациональности должно быть засвидетельствовано на том же уровне, что и производительные силы, подсистемы целерационального действия, тоталитарные носители инструментального разума. Этого не происходит. Причину этого я вижу, с одной стороны, в присущих теории действия сужениях: взятые за основу Марксом, Максом Вебером, Хоркхаймером и Адорно понятия действия недостаточно комплексны для того, чтобы охватить *все* те аспекты социальных действий, в которых может развернуться общественная рационализация [14, р. 185 ff]; и с другой стороны — в смешении основных понятий теории действия и теории систем: рационализация ориентаций действия и относящихся к жизненному миру структур отнюдь не равнозначна возрастанию комплексности систем действия [23, S. 209].

С другой стороны, я хотел бы для начала пояснить: Макс Вебер поднимает тематику рациональности в научном контексте, который уже выкупил закладные философии истории и историко-философски обремененного эволюционизма XIX века. Теория рационализации *не* относится к тому спекулятивному наследию, от которого социологии как науке следовало бы избавиться. Когда социология формировалась по следам шотландской философии морали и раннего социализма как дисциплина с собственной постановкой вопроса и собственными теоретическими подходами, изучающая возникновение и развитие современного общества [34, р. 44 ff], она обнаружила тему общественной рационализации в качестве уже существующей: эта тема разрабатывалась еще в XVIII веке философией истории, а в XIX была подхвачена и трансформирована эволюционистскими теориями общества. Я хотел бы кратко напомнить об этой предыстории, чтобы охарактеризовать то состояние проблемы, с которым имел дело Макс Вебер.

Важнейшие мотивы историко-философского мышления содержатся в работе Кондорсе «*Esquisse d'un Tableau Historique des Progrès de L'Esprit Humain*» 1794 года². Модель рациональности предоставляют математические естественные науки. Их ядро составляет ньютоновская физика. Она открыла «истинный метод изучения природы»; «наблюдение, эксперимент и вычисление» являются тремя инструментами, с помощью которых физика расшифровывает тайны природы. Как и Кант, Кондорсе находится под впечатлением «уверенной поступи» этой науки. Она становится парадигмой познания вообще, поскольку следует методу, поднимает познание природы над школьными спорами философов и низводит прежнюю философию до простого мнения: «Математика и естествознание образуют самостоятельный большой раздел. Поскольку они основываются на вычислении и наблюдении, а их учения независимы от мнений, сеющих раздор в школах, они отделились от философии» [9, S. 125]. В отличие от Канта, Кондорсе не пытается выявить основания методического познания и тем самым условия рациональности науки; его интересует то, что Макс Вебер называет «культурным значением» науки, вопрос о том, какое воздействие оказывает методически обеспечиваемый рост теоретического знания на развитие человеческого духа и культурной взаимосвязи жизни в целом. Кондорсе стремится постичь историю человечества исходя из модели истории современной науки, то есть как процесс рационализации. В сущности, он предлагает четыре размышления.

² Я цитирую этот текст по немецко-французскому изданию В.Альфа: [9].

(а) Сначала Кондорсе переопределяет понятие совершенствования по образцу научного прогресса. Совершенствование уже не означает, как в аристотелевской традиции, осуществление заложенного в природе вещей телоса, а хотя и направленный, но теологически не ограниченный изначально процесс усовершенствования. Совершенствование интерпретируется как прогресс. Кондорсе стремится показать в своем труде, «что природа не установила границ усовершенствованию человеческих способностей (*perfectionnement des facultés humaines*); что способность человека к усовершенствованию фактически беспредельна; что прогресс этой способности к усовершенствованию <...> имеет своими границами лишь временное постоянство планеты, полагаться на которое нас вынуждает природа» [9, S. 29]. Прогресс человеческого духа не ограничен внутренне присущим ему [прогрессу] телосом, он происходит при контингентных условиях. Понятие *прогресса* связано с идеей *обучения*. Не сближению с телосом обязан человеческий дух своим прогрессом, а беспрепятственной деятельности своего интеллекта, а стало быть, механизму обучения. Обучение означает преодоление препятствий с помощью интеллекта; Кондорсе характеризует «конституцию нашего интеллекта» через «отношение между нашими средствами для нахождения истины и сопротивлением, которое природа оказывает нашим усилиям» [9, S. 253].

(б) К такого рода сопротивлениям природы относится предрассудок, суеверие. Развитый на основе модели естественных наук концепт познания обесценивает переданные традицией религиозные, философские, моральные и политические представления, так сказать, одним махом. В противовес этой власти традиции науки усиливают *функцию просвещения*. В конце XVIII века институционализация наук достигает такого уровня в качестве независимой от теологии и гуманистической риторики подсистемы, что организация процесса обнаружения истины способна стать образцом для организации государства и общества. Просвещение становится политической идеей освобождения от предрассудков вследствие имеющей большие практические следствия диффузии научных познаний, или, выражаясь словами Кондорсе, идеей влияния философии на *общественное мнение*. Научный прогресс может превратиться в рационализацию общественной жизни лишь в том случае, если ученые возьмут на себя задачу общественного воспитания с целью сделать принципы своей собственной работы принципами общественных отношений вообще. В своей просвещенческой функции ученый пытается «во всеуслышание возвестить» о том праве, которым он пользуется, а именно праве «подвергать проверке с помощью нашего собственного разума любое мнение... Очень скоро в Европе возник класс людей, которые не столько были заняты тем, чтобы обнаруживать или познавать истину, сколько тем, чтобы распространять ее. Они посвятили себя задаче всюду преследовать любые предрассудки, включая те убежища, в которых духовенство и школы, правительства и стародавние корпорации предоставляли им приют и всячески лелеяли их; они стремились обрести славу скорее посредством искоренения распространенных в народе заблуждений, чем посредством расширения границ человеческого знания». И Кондорсе, сам находясь в тюрьме, добавляет: «Они служили прогрессу познания посредством того, что не было ни безопасным, ни бесполезным» [9, S. 275].

(в) Понятие просвещения образует мост между идеей научного прогресса и убеждением в том, что науки служат также и моральному усовершенствованию человека. В борьбе с церковной и государственной властью традиций просвещение требует мужества пользоваться собственным разумом, а стало быть, автономии или совершеннолетия. Кроме того, пафос просвещения может опереться на опыт того, что морально-практические предрассудки были действительно поколеблены властью научной критики. «Все политические и моральные заблуждения имеют своим истоком философские заблуждения, которые, в свою очередь, связаны с физическими заблуждениями. Нет ни одной религиозной системы, ни одной фанатичной фантазии о сверхъестественном, которые бы ни основывались на незнании законов природы» [9, S. 325]. Таким образом, для Кондорсе естественно полагаться на науки не только с критической точки зрения, но и ожидать от них помощи при ответе на нормативные вопросы: «Математические и физические науки служат усовершенствованию техник, которых требуют наши простейшие потребности: не заложено ли в необходимом порядке природы также и то, что прогресс моральных и политических наук оказывает такое же влияние на движущие мотивы, определяющие наши ощущения и действия?» [9, S. 381]. Как в морально-практических, так и в когнитивных вопросах Кондорсе учитывает возможность обучения и научной организации процессов обучения. Подобно тому как человек способен «овладеть моральными понятиями», он способен поднять моральные науки до уровня, уже достигнутого естественными науками: «Единственным основанием достоверности естественных наук является идея, что всеобщие законы, определяющие явления в универсуме, знают их или нет, неизбежны и постоянны; и в силу

каких причин этот принцип должен иметь для развития интеллектуальных и моральных способностей человека меньшую значимость, чем для других процессов природы?» [9, S. 345].

(г) Но если просвещение может опереться на гуманитарные науки, прогресс познания в которых методически обеспечен так же, как и в естественных науках, мы вправе ожидать прогресса не только в сфере морали отдельных людей, но и в формах цивилизованной совместной жизни. Как и для Канта, для Кондорсе прогресс цивилизации проходит по линии республики, гарантирующей гражданские свободы; международного порядка, способствующего достижению прочного мира; общества, ускоряющего экономический рост и технический прогресс и ликвидирующего или же компенсирующего социальные неравенства. Среди прочего он ждет устранения предрассудков, «которые установили неравенство прав между двумя полами» [9, S. 383]; он ждет устранения криминальности и беспризорности, гигиенического и медицинского преодоления нищеты и болезней; он верит, «что должно наступить время, когда смерть будет следствием исключительных обстоятельств» [9, S. 395].

Другими словами, Кондорсе верит в вечную жизнь до смерти. Данная концепция репрезентативна для историко-философского мышления XVIII века, даже если она получила столь заостренную формулировку лишь у одного современника Французской революции. Разумеется, именно радикальность отмечает перелом в историко-философском мышлении. Это прежде всего четыре допущения, ставшие в последующем проблематичными и послужившие толчком к изменению способа историко-философского истолкования современности.

Во-первых, я имею в виду предпосылки, которые Кондорсе должен принять, если он основывает линейную концепцию прогресса на научном прогрессе, репрезентируемом современными естественными науками. Он исходит из того (а), что история физики и ориентирующиеся на нее как на образец науки могут быть реконструированы в виде непрерывной линии развития. В противоположность этому сегодня постэмпирическая теория науки подчеркивает зависимость построения теорий от парадигм; она позволяет осознать, что континуум научной рациональности устанавливается не непосредственно на уровне построения теорий, а на уровне межтеоретических связей, то есть сложного соотношения различных парадигм. Но более смелой является (б) следующая предпосылка, состоящая в том, что все проблемы, на которые до сих пор давали ответ религиозные и философские учения, либо могут быть преобразованы в научно переработанные проблемы и в этом смысле рационально решены либо рассмотрены как мнимые проблемы и объективно устранены. Ожидание Кондорсе относительно того, что смерти можно положить конец, — не просто курьез. За этим кроется понимание того, что опыт контингентности и проблемы смысла, которые до сих пор истолковывались с помощью религии и прорабатывались в рамках культа, могут быть в корне *нейтрализованы*. В противном случае будет оставаться не поддающийся рациональному разрешению проблемный остаток, который тем не менее должен означать ошутимую релятивизацию ценности, придаваемой основывающейся единственно на науке способности разрешать проблемы. Это образует исходную точку попытки Макса Вебера проследить процессы общественной рационализации, руководствуясь не развитием науки, а развитием религиозных картин мира.

Во-вторых, Кондорсе, сын XVIII века, не осознает со всей ясностью значения универсалистского притязания, которое он выдвигает, понимая единство человеческой истории с точки зрения рациональности, репрезентируемой современной наукой. Кондорсе не сомневается в том, что однажды *все* нации «приблизятся к такому состоянию цивилизации, которого достигли самые просвещенные, свободные и лишенные предрассудков народы, подобно французам и англо-американцам» [9, S. 345].

Это убеждение он оправдывает в конечном счете тем, что рациональность, заявившая о себе вместе с естественными науками, не отражает лишь частный стандарт западной цивилизации, а присуща человеческому духу вообще. Данная предпосылка универсального разума была поставлена под вопрос сначала исторической школой, а затем и культурной антропологией; она и до сегодняшнего дня является спорной темой, как это показывают рассмотренные во *Введении* дебаты по поводу рациональности. Однако для дальнейшего развития философии истории в XIX веке большее значение имели прежде всего следующие две предпосылки.

В-третьих, Кондорсе связывает, как мы видели, когнитивные аспекты научного прогресса с морально-практическими аспектами достижения совершеннолетия в смысле освобождения от догматизма и естественного авторитета. Кондорсе оперирует при этом докритическим понятием «природы», которое вновь появляется, но уже рефлексивно осмысляясь, в историко-философских сочинениях Канта; последнему оно служит предпосылкой единства теоретического и практического разума. У Кондорсе это не становится проблемой, хотя еще со времен Юма ясно, что нормативные положения теории морали и государства не могут быть выведены из положений эмпирических наук.

Эта тема прорабатывалась первоначально в рамках философии, от Канта до Гегеля. Диалектическое соединение теоретического и практического разума, осуществленное Гегелем в его философии права, вошло затем благодаря Марксу в употребление в теории государства, причем двояким образом. *С одной стороны*, Маркс подверг критике самодовольство ретроспективно направленной философской рефлексии. В исторической темпорализации гегелевской диалектики берет свое начало давняя тема соединения теории и практики. Вопросы, которые входили в компетенцию практического разума, отныне уже не должны решаться исключительно философскими средствами; они выходят за горизонт простой аргументации: оружие критики нуждается в критике оружия. О продолжении теории другими, а именно практическими средствами мало что можно сказать в общих фразах; то, что можно сказать об этом, — дело революционной теории [36].

С другой стороны, Гегель способствовал некритическому усвоению понятийного аппарата диалектики; единство теоретического и практического разума настолько встроено в основные понятия «Критики политической экономии», что нормативные основания марксистской теории еще и сегодня остаются неясными. Эту неясность в марксизме отчасти обходили, отчасти маскировали, но по сути дела так и не устранили: обходили посредством расщепления марксистской теории общества на социальное исследование и этический социализм (М.Адлер); и маскировали как посредством ортодоксальной привязки к Гегелю (Лукач, Корш), так и посредством уподобления более натуралистическим теориям развития XIX века (Энгельс, Каутский). Данные теории образуют мосты, через которые осуществляется перенос обсуждавшейся первоначально с историко-философской точки зрения проблематики рациональности в социологию [15].

Для этих теорий особую релевантность обрела *четвертая* предпосылка, исходя из которой Кондорсе развивает свою концепцию истории. Кондорсе может свести прогресс цивилизации к прогрессу человеческого духа лишь в том случае, если примет во внимание эмпирическую действенность все более совершенствуемого теоретического знания. Любая попытка интерпретации, рассматривающая исторические феномены с точки зрения рационализации, должна исходить из того, что аргументативный потенциал познаний и воззрений становится *эмпирически действенным*. Но Кондорсе не исследует механизмы обучения и условия, при которых происходят процессы обучения; не объясняет, как познания преобразуются в технический прогресс, экономический рост, разумную организацию общества; не принимает во внимание возможность того, что познания становятся эффективными путем *не-направленных побочных действий*. Он полагается на автоматическую действенность духа, то есть на то, что человеческий интеллект рассчитан на накопление знаний и вследствие диффузии знания способствует *per se* прогрессу цивилизации. Правда, этот автоматизм проявляется в двух взаимосотносящихся аспектах. *Из практической перспективы* участников цивилизаторский прогресс предстает как результат практики распространения знания, влияния философов на общественное мнение, реформы школьного обучения, народного образования и т.д. Но эта практика просветителей, имеющих своей целью дальнейший прогресс человеческого духа, — в свою очередь, дитя философии истории, поскольку последняя сначала теоретически доводит процесс развития человечества до сознания тех, кто затем содействует ему практически. Поэтому *из теоретической перспективы* ученого цивилизаторский прогресс представляется феноменом, который может быть объяснен в соответствии с законами природы. Если там рационализация предстает как движимая волей и сознанием коммуникативная практика, то здесь — как закономерно протекающий когнитивный процесс. Оба аспекта свободно соседствуют друг с другом; они лишь тогда непроблематичным образом соединяются, когда человеческий дух идеалистически концептуализируется как сила, разворачивающаяся в соответствии со своей собственной логикой, *и в то же время* исходя из собственного побуждения.

Здесь теории развития XIX века, достигающие своей высшей точки у Спенсера, предпринимают решительную ревизию историко-философской формулировки тематики рационализации: они истолковывают прогресс цивилизации дарвинистски как развитие органических систем [33, р. 56 ff]. Уже не теоретический прогресс наук, а *естественная эволюция видов* выступает парадигмой истолкования кумулятивных изменений. Тем самым тематика рационализации преобразуется в тематику социальной эволюции. Эта смена перспективы позволяет лучше учесть и ключевой исторический опыт XIX века:

— Вместе с промышленной революцией развитие технологий производства было осознано как важное измерение общественной эволюции. Развитие производительных сил, которое сначала осуществлялось не через внедрение научных знаний, предстает в качестве модели, с помощью которой общественный прогресс в эмпирическом плане может быть понят лучше, чем с помощью модели развития современных естественных наук.

— То же верно и для политических переворотов, начатых Французской революцией и приведших к формированию гражданских конституций. Опять же в процессах институционализации гражданских свобод более явно прослеживается прогресс, чем в и без того сомнительном развитии гуманитарных наук.

— Наконец, вместе с капиталистическим ростом выделилось в качестве функционально автономной подсистемы хозяйство, представленное в современной «политической экономике» моделями замкнутого цикла. Тем самым обрели силу как холистские точки зрения, с которых феномены общественного разделения труда уже нельзя было свести к совокупности индивидов, так и функционалистские точки зрения, с которых общества можно было рассматривать по аналогии с организмами как самосохраняющиеся системы.

Два первых мотива способствовали эмпиристскому переистолкованию процессов рационализации как процессов роста, в то время как третий мотив облегчил ассимиляцию истории государства той моделью эволюции, которую Дарвин создал для истории природы. Это позволило Спенсеру разработать теорию социальной эволюции, которая покончила с туманным идеализмом философии истории, рассмотрела прогресс цивилизации как продолжение естественной эволюции и тем самым недвусмысленным образом подвела его под законы природы.

Такие тенденции, как научное развитие, капиталистический рост, учреждение конституционных государств, возникновение современных органов управления и т.д., можно было, таким образом, непосредственно рассматривать в качестве эмпирических феноменов и понимать как следствия структурной дифференциации общественных систем. Они уже не нуждались в том, чтобы истолковываться лишь как эмпирические индикаторы внутренней, сводимой к процессам обучения и накоплению знаний истории духа, лишь как признаки рационализации в духе философии истории.

Ввиду *четырех основных предпосылок* философии истории, проиллюстрированных на примере Кондорсе, викторианские теории развития можно упрощенно охарактеризовать так: они не ставили под вопрос ни рационализм, ни универсализм просвещения, еще не обнаруживая, таким образом, чувствительности к опасностям европоцентризма. Они также воспроизвели натуралистически ошибочные выводы философии истории, хотя и менее явным образом, поскольку предлагали истолковывать теоретические высказывания об эволюционном росте в смысле ценностных суждений о практико-моральном прогрессе. С другой стороны, они сильнее были ориентированы в социально-научном плане и с помощью близкого биологии, как кажется, эмпирически-научного концепта эволюции восполнили пробелы, которые оставила вакантными философия истории с ее более идеалистически направленными речами об исторических закономерностях.

Исходное научно-историческое положение, исходя из которого Макс Вебер вновь поднимает тему рационализации и делает ее поддающейся социологическому осмыслению проблемой, определяется критикой этих эволюционных теорий XIX века. Основные точки, атакуемые данной критикой, можно схематично представить с помощью только что указанных обозначений. При этом я прослежу упомянутые выше основные предпосылки, имплицитно являющиеся все еще историко-философскими, в обратном порядке. Основные точки атаки образуют: эволюционный детерминизм, этический натурализм и универсализм, а также рационализм теорий развития.

Эволюционный детерминизм. Подъем наук о духе, произошедший со времени Ранка и Савиньи в рамках исторической школы, сопровождался методологическими рефлексиями [29]. Начиная — самое позднее — с Дильтея они принимают систематическую форму — форму *историзма*. Историческая критика направляется в равной мере как против диалектических, так и против эволюционистских теорий истории и общества. В рамках нашего контекста интерес представляет прежде всего *один* результат данных дебатов, а именно дискредитация попытки обнаружить законы развития натуралистически истолкованной культуры. Историзм определил своеобразие культуры как конституируемой смысловыми взаимосвязями области, в которой проявляются структуралистские закономерности, но не номологические, а тем более эволюционные. Иронией судьбы именно это историческое отделение наук о культуре от биологических, вообще естественно-научных моделей дает повод Макс Веберу поставить проблему возникновения и развития современных обществ вновь со всецело неисторическим точки зрения рационализации. Направленные, кумулятивно действующие изменения должны были сводиться, если принимать историческую критику всерьез, к внутренней логике смысловых взаимосвязей или идей, а не к эволюционным механизмам общественных систем, они должны были объясняться структуралистски, а не исходя из законов социальной эволюции. С другой стороны, это историческое наследие вообще помешало Веберу отдать должное системному функционализму в его методологически менее сомнительных положениях.

Этический натурализм. Вебер сам принадлежит традиции западногерманского неокантианства [7; 16, p. 366 ff; 4, p. 224 ff]. В теории наук о духе и наук о культуре Виндельбанд и Риккерт представляют позиции, сходные с позициями Дильтея и других философов исторической школы. Однако в плане критического рассмотрения эволюционистских подходов в социальных науках неокантианство, за рамками своей дуалистической философии науки, приобрело особое значение, и именно благодаря своей теории ценностей. Оно делает методологически значимым различие между сущим и должным, между установлением фактов и ценностными суждениями, а в практической философии обращается решительно против любых разновидностей этического натурализма. Это и образует фон для позиции Макса Вебера в споре о ценностных суждениях. Вебер критикует понятия прогресса и эволюции именно в тех случаях, когда они играют в эмпирических науках имплицитную нормативную роль. Усилившаяся благодаря Канту и неокантианской философии ценностей чувствительность к натуралистически ошибочным выводам в области этики, вообще к смешению описательных и оценочных высказываний имеет, правда, и оборотную сторону. Она соединяется у Вебера со всецело некантианским, прямо-таки историцистским недоверием к аргументативной деятельности практического разума. На методологическом уровне Вебер отклоняет этический когнитивизм столь же решительным образом, как и этический натурализм.

Универсализм. Исследования в науках о духе и культуре XIX века усилили внимание к диапазону вариаций социальных форм жизни, традиций, ценностей и норм. Историзм заострил этот основополагающий опыт относительности собственных культурных традиций и способов мышления в следующей проблеме: не являются ли даже стандарты рациональности, образующие предпосылки эмпирических наук, составными частями ограниченной в пространстве и времени культуры, а именно европейской культуры Нового времени, и не лишаются ли они тем самым своего наивно выдвинутого притязания на универсальную значимость. Однако историзм не озадачил себя вопросом о том, следует ли из плюрализма культур и эпистемологический релятивизм. В то время как в науках о духе, которые занимались в основном традициями письменных культур, создавалось интуитивное впечатление принципиальной равнозначности различных цивилизаций, культурная антропология, исследовавшая общества, не достигшие высокого уровня культурного развития, не могла с такой легкостью закрыть глаза на разницу в развитии между архаичными и современными обществами. Кроме того, функционалистски ориентированной культурной антропологии никогда не грозила опасность того, что вместе с эволюционным детерминизмом будет отброшена и любая форма номологического, направленного на установление закономерностей анализа, исходя из чего и будут извлечены релятивистские выводы. Макс Вебер, как мы увидим, занял относительно данной контрверзы осторожную универсалистскую позицию. Он не считал процессы рационализации специфическим феноменом Западной Европы, хотя обнаруживая во всех мировых религиях рационализация сначала лишь в Европе привела к той форме рационализма, который проявляет одновременно особенные, а именно западные, и всеобщие, а именно маркирующие современность в целом черты.

Рационализм. В философии истории и теориях развития образцом рационализации служили наука и техника. Для их парадигматического характера имеются веские основания, которые и Макс Вебер не отрицает. Но чтобы служить моделями для понятий прогресса и эволюции, наука и техника должны быть оценены — в смысле ли просвещения или позитивизма, — то есть выделены как исторически значимые механизмы решения проблем. Против этой эрзац-метафизической валоризации была направлена *критика буржуазной культуры конца XIX века*, имевшая своих наиболее влиятельных представителей в лице Ницше и философов жизни того времени. Макс Вебер также не был свободен от пессимистичной оценки организованной по образцу науки цивилизации³. Он настолько не доверяет освобожденным, отделенным от этических ценностных ориентаций процессам рационализации, которые он наблюдает в современных обществах, что в его теории рационализации наука и техника утрачивают парадигматическое значение. Исследования Вебера концентрируются на морально-практических основаниях институционализации целерационального действия.

С учетом этих четырех аспектов исходное состояние науки способствует возобновлению эмпирически-научной, однако отнюдь не эмпирически ограниченной постановки вопроса: каким образом возникновение и развитие современных обществ может быть понято как процесс рационализации? Я остановлюсь сначала на феноменах, которые Вебер истолковывает в качестве признаков общественной рационализации, чтобы затем прояснить различные понятия рациональности, которые Вебер кладет в основу своего исследования, нередко имплицитно (1).

³ О влиянии Ницше на Макса Вебера ср.: [11, p. 190 ff].

Теория Вебера охватывает религиозную и общественную рационализацию, то есть, с одной стороны, универсально-историческое возникновение современных структур сознания, с другой стороны — воплощение этих структур рациональности в общественных институтах. Эти комплексные взаимосвязи я подвергну систематической реконструкции таким образом, чтобы с опорой на работы по социологии религии выявить логику рационализации картин мира (2) и вывести из этого структурную модель общественной рационализации, чтобы рассмотреть сначала роль протестантской этики (3), а затем рационализацию права (4).

1. Западный рационализм

В известных «Предварительных замечаниях» к собранию своих сочинений по социологии религии⁴ Макс Вебер, подводя итог, указывает на «универсально-историческую проблему», над прояснением которой он трудился всю жизнь, а именно вопрос о том, почему за пределами Европы «ни научное, ни художественное, ни государственное, ни экономическое развитие не пошло по тому же пути рационализации, который характерен для Запада». В этой связи Вебер перечисляет множество феноменов, которые указывают на «специфический рационализм, свойственный западной культуре». Список оригинальных достижений западного рационализма длинный. Вебер называет в первую очередь современное естествознание, придающее теоретическому знанию математическую форму и проверяющее его с помощью контролируемых экспериментов; он добавляет систематическое профессиональное производство в рамках университетски организованных наук; упоминает производимую для рынка печатную литературную продукцию и институционализированное в театрах, музеях, журналах и т.д. профессиональное художественное производство; гармоническую музыку с ее формами сонаты, симфонии, оперы и такими оркестральными инструментами, как орган, фортепьяно, скрипка; применение линейной и воздушной перспектив в живописи и конструктивные принципы больших монументальных сооружений. Он перечисляет далее: научно систематизированное учение о праве, институты формального права и отправление правосудия юридически образованными профессиональными чиновниками; современное государственное управление с рациональной организацией чиновников, действующее на основе установленного права; далее, поддающиеся исчислению частноправовые отношения и работающее с ориентацией на прибыль капиталистическое предприятие, предполагающее отделение домашнего хозяйства от производства (то есть правовое разделение личного и производственного имущества) и рациональное ведение бухгалтерского учета, формально свободный труд, организованный с точки зрения экономической эффективности и использующий научные познания для улучшения производственного оборудования и организации предприятия. Наконец, он указывает на капиталистическую хозяйственную этику, являющуюся частью рационального образа жизни, «ибо в такой же степени, как от рациональной техники и рационального права, экономический рационализм в своем возникновении зависит и от способности и предрасположенности людей к определенным видам *практически-рационального образа жизни* вообще» [38, S.20; 2, с.55].

Это перечисление форм проявления западного рационализма приводит в замешательство. С целью получения первичного обзора я буду следовать двумя различными путями: содержательного упорядочивания (1) и понятийного прояснения (2) данных проявлений, чтобы в итоге выяснить, понимает ли Вебер западный рационализм как культурную особенность или как явление универсального значения (3).

(1) *Проявления западного рационализма.* Для нижеследующей классификации я воспользуюсь общепринятым со времени Парсонса разделением на общество (а), культуру (б) и личность (в).

(а) *Модернизацию общества* Макс Вебер понимает так же, как и Маркс, — как *дифференциацию* капиталистического хозяйства и современного государства. Оба дополняют друг друга в своих функциях таким образом, что ведут к взаимной стабилизации. Организационное ядро капиталистического хозяйства образует капиталистическое предприятие, которое

- отделено от домашнего хозяйства и
- посредством учета капитала (рационального ведения бухгалтерского учета)
- ориентирует инвестиционные решения на шансы рынка товаров, капитала и труда,
- эффективно задействует формально свободную рабочую силу и
- технически использует научные познания.

Организационное ядро государства образует рациональный государственный институт, который

⁴ Библиографию см. в: [32; 28, p 91 ff; 19, S. 424 ff].

- на основе централизованной и непрерывной системы управления
- распоряжается управляемой из центра постоянной военной силой,
- монополизует издание правовых актов и легитимное применение насилия и
- организует управление бюрократическим образом, то есть в форме господства профессиональных чиновников⁵.

Средством организации капиталистического хозяйства и современного государства, а также взаимных отношений между ними служит основывающееся на принципе установления формальное право. Это те три элемента, исследуемые прежде всего в «Хозяйстве и обществе», которые являются конститутивными для рационализации общества. Вебер рассматривает их как выражение западного рационализма и одновременно как центральный феномен, нуждающийся в объяснении. Он отличает от них те феномены рационализации, которые относятся к сфере культуры и личности. В них также проявляется западный рационализм; однако в отличие от общественной рационализации в структуре веберовской теории они не рассматриваются в качестве нуждающихся в объяснении.

(б) *Культурную рационализацию* Вебер распознает в современной науке и технике, автономном искусстве и укорененной в религии, руководствующейся принципами этике.

Рационализацией Вебер называет любое расширение эмпирического знания, способность к прогнозированию, инструментальное и организационное управление эмпирическими процессами. Благодаря *современной науке* такого рода процессы обучения обретают рефлексивный характер и могут быть институционализированы в рамках профессионального научного производства. Хотя Вебер и развивает в своих методологических и научно-теоретических работах ясное, нормативно содержательное понятие науки, однако лишь вскользь затрагивает феномен возникновения современных наук, характеризующихся методической объективацией природы и получающих развитие благодаря невероятной встрече схоластически сформированного дискурсивного мышления, математического построения теорий, инструментального отношения к природе и экспериментального обращения с ней. Позже к развитию науки добавляются еще и технические инновации. Однако «методическое привлечение естественных наук на службу хозяйства является (лишь) одним из кирпичиков в развитии «методики жизни» вообще, которому способствовали... определенные следствия эпохи Возрождения, а также Реформации» [39, S. 325]. Вебер считает «историю современной науки и ее лишь в Новое время развившиеся практические связи с хозяйством, с одной стороны, и историю современного образа жизни в ее практическом значении для этого образа жизни, с другой стороны <...> чем-то «в корне различным» [39, S.324]. И лишь последней он интересуется в своих эмпирических работах. История науки и техники — важный аспект западной культуры; но в своей *социологической попытке объяснить* возникновение современного общества Вебер рассматривает их в качестве периферийных условий.

Эта каузально-генетическая второстепенная роль развития науки странно контрастирует с главной ролью, которую *структура* научного мышления играет в *аналитическом понимании форм рациональности*. Сформировавшееся благодаря науке сциентистское миропонимание выступает

⁵ Последнее Бендикс характеризует следующим образом: «Непрерывное, сообразующееся с правилами производство служебных дел в рамках:

- компетентности (компетенции), которая означает: а) предметно разграниченную в силу распределения деятельности сферу служебных обязанностей, б) с подчинением необходимым для этого *при случае* властным распоряжениям и в) четким разграничением допустимых в том или ином случае средств принуждения и условий их применения.

К этому добавляется:

- принцип должностной иерархии, то есть твердо установленный порядок функций контроля и надзора для каждого органа власти с правом апелляции или подачи административной жалобы от нижестоящих в вышестоящие инстанции. При этом по-разному регулируется вопрос о том, будет ли — и когда — требующее изменения постановление заменено на «правильное» самим административным учреждением, рассматривающим жалобу, или оно поручит это подчиняющемуся ему органу, через которое направляется жалоба.

- Действует... принцип полного отделения штаба управления от средств управления и материального обеспечения. Чиновники, служащие, работники штаба управления не владеют на правах собственности вещественными средствами управления и материального обеспечения, а получают их в натуральной и денежной форме, предусматривающей подотчетность.

- В абсолютно рациональном случае отсутствует всякое присвоение учреждения владельцем. Там, где учреждается «право» на «должность»... это, как правило, служит цели не присвоения служащих, а обеспечения чисто деловой («независимой»), связанной только с нормами, работы в его учреждении.

- Действует принцип ведения документации управления, в том числе и там, где устное разъяснение фактически является правилом или прямым предписанием» [5, S. 321 f].

опорной точкой того универсально-исторического процесса расколдовывания, итогом которого оказывается «лишенная чувства братства элита, владеющая рациональной культурой» [41, S.569; 2, с.340]: «Там, где рациональное эмпирическое познание последовательно осуществляло расколдовывание мира и превращало его в основанный на каузальности механизм, оно вступало в острое напряжение с претензией этического постулата на то, что мир упорядочен Богом и, следовательно, является некоторым образом этически *осмысленно* ориентированным космосом. Ибо эмпирически, и тем более математически ориентированное воззрение на мир принципиально отвергает любой способ рассмотрения, который вообще задается вопросом о «смысле» происходящего в мире» [41, S.564; 2, с.335]. В этом отношении Макс Вебер понимает современную науку как судьбоносный фактор рационализированного общества.

Однако не только науку, но и *автономное искусство* Вебер относит к формам проявления культурной рационализации. Художественно стилизованные образцы выражения, первоначально интегрированные в религиозный культ в качестве церковных и храмовых украшений, ритуального танца и пения, инсценирования значимых эпизодов, священных текстов и т.д., обособливаются вместе с возникновением условий сначала придворно-меценатского, затем буржуазно-капиталистического художественного производства: «Искусство конституируется отныне как некий космос все более осознанно постигаемых самостоятельных внутренних ценностей» [41, S.555; 2, с.326].

Обособление означает прежде всего то, что «искусство может развиваться, следуя своим собственным закономерностям». Вебер не рассматривает данное обстоятельство в первую очередь с точки зрения учреждения искусства как профессионального художественного производства (с институционализацией наслаждающейся искусством публики и художественной критикой как посредником между производителями и реципиентами искусства). Он скорее концентрируется на тех эффектах, которые имеет осознанное постижение эстетических внутренних ценностей для овладения материалом, то есть для техник художественного производства. В посмертно опубликованном сочинении «Рациональные и социологические основания музыки» Вебер исследует формирование аккордной гармонии, возникновение современного нотного письма и развитие форм инструментов (особенно фортепьяно как специфически современного клавишного инструмента). Адорно проанализировал в этом направлении развитие авангардистского искусства и показал, как процессы и средства создания произведений искусства обретают рефлексивный характер, как современное искусство делает темой изображения даже процессы овладения материалом. Правда, он скептически относится к этому «обособлению метода от предмета»: «Бесспорно, исторические материалы и их обработка (то есть техника) прогрессируют; такие открытия, как перспектива в живописи, многоголосие в музыке, — простейшие тому примеры. Кроме того, прогресс нельзя отрицать и в русле некогда установленных приемов, что проявляется в их последовательной разработке; таковы дифференциация гармонического сознания от эпохи генерал-баса до порога новой музыки или переход от импрессионизма к пуантилизму. Однако такого рода неоспоримый прогресс не является прогрессом качества. То, что было приобретено в живописи от Джотто и Чимабуэ до Пьеро делла Франческа в области технических средств и приемов, смог бы ослепить только слепой; но делать из этого вывод, будто картины Пьеро лучше, чем фрески Ассизи, было бы непростительным педантизмом» [1, с.305]. Рационализация, как сказал бы Макс Вебер, охватывает техники воплощения ценностей, но не сами ценности.

Тем не менее обретение искусством автономии означает высвобождение эстетической ценностной сферы в качестве развивающейся согласно своим собственным закономерностям области, что, собственно, и делает возможной рационализацию искусства и тем самым культивирование опыта обращения с внутренней природой, то есть методически-экспрессивное истолкование субъективности, освобожденной от повседневных конвенций познания и действия. Эту тенденцию Вебер прослеживает и на примере богемы, стилей жизни, корреспондирующих с развитием современного искусства. Вебер говорит о последовательном обособлении и стилизации «сознательно практикуемой и при этом выходящей за пределы повседневности сферы» половой любви, эротике, которая может принимать форму «оргиастического опьянения» или «патологической одержимости».

Развитие искусства играет у Вебера столь же незначительную роль в *социологическом* объяснении общественной рационализации, как и история науки. Искусство, как и ставшая производительной силой наука, даже не в состоянии ускорить эти процессы. Автономное искусство и экспрессивное самовыражение субъективности находятся скорее в комплементарном отношении к рационализации повседневности. Они берут на себя компенсаторную роль «спасения в миру — спасения от повседневности и прежде всего от возрастающего давления теоретического и

практического рационализма» [41, S.555; 2, с.326]. Формирование эстетической ценностной сферы и субъективизма, образцово представленного в образе жизни богемы, образуют контрмир по отношению к «овеществленному космосу» работы.

Разумеется, и эстетически оформившаяся контркультура вместе с наукой и техникой, с одной стороны, и *современными представлениями о праве и морали*, с другой стороны, принадлежат единому целому рационализированной культуры. Но это — тот этический и юридический рационализм, который выступает в качестве центрального для возникновения современного общества комплекса.

Вебер называет рационализацией и когнитивное обособление *права и морали*, то есть отделение морально-практических воззрений, этических и правовых доктрин, принципов, максим и правил принятия решений от картин мира, в которых они изначально были укоренены. Во всяком случае, космологические, религиозные и метафизические картины мира структурированы таким образом, что внутренние различия между теоретическим и практическим разумом еще не в состоянии проявиться. Обретение правом и моралью автономии ведет к возникновению формального права и мирских этик убеждений и ответственности. Они систематизируются — примерно в одно время с современной эмпирической наукой — в рамках практической философии Нового времени в качестве рационального естественного права и формальной этики. Правда, сама эта автономизация зарождается еще внутри религиозных систем истолкования. Радикализованные пророчества о спасении ведут к острой дихотомизации между поиском спасения, ориентированного на внутренние духовные средства спасения и избавления, и познанием внешнего, объективированного мира. Вебер показывает, как из этой основанной на внутренней убежденности религиозности развиваются концепции этики убеждений: «Это следовало из самого смысла спасения и сущности пророческого учения о спасении, по мере того как оно принимало облик рациональной этики, ориентированной на *внутренние* религиозные блага как средства спасения...» [41, S.541; 2, с.312].

С формальной точки зрения эта этика характеризуется тем, что является *руководствующейся принципами и универалистской*. Сотериологическая религиозность общин основывает абстрактную этику братства, которая, беря за исходную точку «ближнего», упраздняет (характерное как для этики кровного родства и соседства, так и для этики государства) разделение между внутренней и внешней моралью: «Ее этическое требование всегда шло в направлении всеобщего братства, поверх всех границ социальных союзов, нередко включая и границы собственного религиозного союза» [41, S.543 f; 2, с.315]. Этому соответствует радикальный разрыв с традиционализмом правовой традиции.

Из перспективы формальной, базирующейся на всеобщих принципах этики обесцениваются правовые нормы (как и правотворчество и применение права), которые апеллируют к магии, священным традициям, откровению и т.д.: нормы действуют отныне лишь в качестве конвенций, которые доступны гипотетическому рассмотрению и позитивному установлению. Чем больше представления о праве развиваются как комплементарные этике убеждений, тем больше правовые нормы, методы и темы становятся предметом рационального рассмотрения и мирского решения. Я подчеркиваю *оба* момента: принцип обоснования норм и принцип установления. Вебер, правда, в соответствии с правовым позитивизмом своего времени особо выделяет второй момент, а именно основополагающее представление, согласно которому любое право может создаваться и изменяться посредством формально добровольного установления. Из этого вытекают важнейшие черты легального господства, которые я воспроизведу с опорой на обобщение, сделанное Бендиксом:

— «Любое право может устанавливаться с притязанием и ожиданием того, что ему будут следовать все, кто подчиняется господству политической общности.

— Право как целое состоит из системы абстрактных специально установленных правил, а правосудие заключается в применении этих правил к конкретным случаям. Государственное управление также связано правовыми правилами и осуществляется в соответствии со всеобщими, поддающимися экспликации принципами, которые одобряются или при случае не одобряются.

— Обладатели высших государственных должностей являются не индивидуальными властителями, а «начальниками», временно занимающими должность и вследствие этого обладающими ограниченной властью.

— Люди, повинующиеся законно установленному господству, являются гражданами, а не подданными и повинуются «праву», а не чиновнику, который его осуществляет» [5, S.320].

Столь же важным, как и принцип установления, является основополагающее представление о том, что любое правовое решение нуждается в обосновании. Из этого, среди прочего, следует, что:

— «государству не дозволяется вмешиваться в жизнь, свободу или собственность без согласия народа или избранного им представительства. Любое право в материальном смысле должно... поэтому основываться на акте законодательства» [5, S.320].

Культурная рационализация, результатом которой оказываются типичные для современных обществ структуры сознания, охватывает — так можно обобщить — когнитивные, эстетически-экспрессивные и морально-оценочные составляющие религиозной традиции. Вместе с наукой и техникой, автономным искусством и ценностями экспрессивного самовыражения, универсалистскими представлениями о праве и морали происходит дифференциация *трех ценностных сфер, каждая из которых следует своей собственной логике*. При этом начинают осознаваться не только «внутренние закономерности» когнитивных, экспрессивных и моральных составляющих культуры, но вместе с их дифференциацией возрастает и напряжение между этими сферами. В то время как этический рационализм поначалу сохраняет определенное родство с тем религиозным контекстом, из которого он проистекает, этика и религия выступают как противоположности другим ценностным сферам. В этом Макс Вебер видит «общее и чрезвычайно важное для истории религии следствие развития (мирского и внемирского) обладания благами в сторону того, что рационально и является целью осознанного стремления, что сублимировано *знанием*» [41, S.542; 2, с.313]. А это, в свою очередь, образует отправную точку для диалектики рационализации, которую Вебер, как мы увидим, развивает в рамках диагностики своего времени.

(в) На уровне системы личности культурной рационализации соответствует тот *методический образ жизни*, мотивационные основания которого вызывают у Вебера первейший интерес, поскольку он намерен обнаружить здесь один из, если не важнейший, факторов возникновения капитализма. В ценностных ориентациях и диспозициях интересов этого стиля жизни он находит личностные корреляты укорененной в религии, руководствующейся принципами универсалистской этики убеждений, которая охватила слои-носители капитализма. Таким образом, этический рационализм простирается от уровня культуры до уровня системы личности. Фактически конкретная, центрированная вокруг идеи профессионального призвания форма протестантской этики означает, что этический рационализм предоставляет основание для когнитивно-инструментального отношения к мирским процессам, прежде всего к социальным взаимодействиям в сфере общественного труда. И когнитивная, и правовая рационализация входит в ценностные ориентации этого стиля жизни в той мере, в какой она касается профессиональной сферы. В противоположность этому эстетически-экспрессивные составляющие рационализированной культуры находят свое личностно-специфическое соответствие в диспозициях действий и ценностных ориентациях, противостоящих методическому образу жизни.

Вебер исследует религиозные основания рационального образа жизни на основе обыденного сознания их образцовых носителей, на основе представлений кальвинистов, пиетистов, методистов и сект, берущих начало в анабаптистских движениях. В качестве основных черт он выделяет:

— радикальное отклонение магических средств, а также любых таинств как средств поиска спасения, что значит: окончательное расколдовывание религии;

— решительное уединение отдельного верующего внутри мира, в котором угрожают опасности поклонения живому существу, и внутри сотериологической общины, которая отклоняет явную идентификацию избранных;

— первоначально лютерански определенная идея профессионального призвания, согласно которой верующий через мирское исполнение своих профессиональных обязанностей проявляет себя как послушное орудие Бога в миру;

— преобразование иудейско-христианского неприятия мира в мирскую аскезу неутомимого профессионального труда, причем внешний успех представляет хотя и не реальное основание, но тем не менее основание познания индивидуального пути спасения;

— наконец, методическая строгость руководствующегося принципами, самоконтролируемого, я-автономного образа жизни, систематически пронизывающего все жизненные сферы, поскольку он подчиняется идее удостоверения спасения.

До сих пор я соотносил и комментировал перечисленные Вебером в *Предисловии* к его статьям по социологии религии феномены рационализации со сферами общества, культуры и личностного стиля жизни. Прежде чем выяснять, в каком смысле при этом может идти речь о «рациональном» и «рациональности», я хотел бы схематично представить эмпирическую взаимосвязь, наличие которой Вебер предполагает между различными проявлениями западного рационализма. С этой целью я проведу различие, во-первых, между *культурными ценностными сферами* (наукой и техникой, искусством и литературой, правом и моралью) как составляющими культуры, которые дифференцируются вместе с переходом от традиционного состояния религиозно-метафизических картин мира к современности в русле греческой и прежде всего иудейско-христианской традиции — процесс, который начинается в XVI и завершается в XVIII веке; далее, *культурными системами действия*, в которых осуществляется систематическая проработка традиций

в отдельных аспектах значимости: профессиональное научное производство (университеты и академии), профессиональное художественное производство (с институтами изготовления, распределения и восприятия художественной продукции и посредническими инстанциями художественной критики), система права (с профессионально-юридической подготовкой, научной юриспруденцией, правовой общественностью), наконец, религиозная община (в которой осуществляется обучение, практикование, то есть институциональное воплощение руководствующейся принципами этики с ее универсалистскими требованиями); далее, *центральными системами действия, устанавливающими структуры общества* (капиталистическое хозяйство, современное государство и небольшая семья); наконец, на уровне *системы личности* диспозициями действий и ценностными ориентациями, типичными для методического образа жизни и его субъективистского эквивалента.

Рис. 3 *Формы проявления западного рационализма в ходе возникновения модерна*

культура	когнитивные составляющие: современное естествознание	оценочные составляющие:		экспрессивные составляющие:
	научное производство (университеты, академии, лаборатории)	рациональное естественное право	протестантская этика	автономизированное искусство
общество	университетское учение о праве, профессионально-юридическая подготовка	религиозные ассоциации		художественное производство (изготовление, продажа, восприятие, художественная критика)
	капиталистическое современное хозяйство государственный институт	небольшая буржуазная семья		
личность	диспозиции действий и ценностные ориентации методического образа жизни			Контркультурного стиля жизни

На рисунке 3 капиталистическое хозяйство и современный государственный институт выделены в качестве *феноменов*, которые Вебер стремился *объяснить* с помощью теории общественной рационализации. Дифференциация этих обеих дополняющих друг друга подсистем лишь в западных обществах заходит настолько далеко, что модернизация отделяется от своих исходных констелляций и в дальнейшем протекает как саморегулирующийся процесс. Макс Вебер может *описывать* эту модернизацию как общественную рационализацию, поскольку капиталистическое предприятие подогнано под рациональные хозяйственные действия, современный государственный институт — под рациональные действия управления, и таким образом оба — под тип целерационального действия. Но это лишь один аспект, вследствие которого нельзя пренебрегать вторым, более важным с методологической точки зрения. Ибо намерением Вебера является прежде всего *объяснение институционализации целерационального действия* в понятиях процесса рационализации. Результатом данного процесса рационализации, который берет на себя роль эксплананта в схеме объяснения, оказывается лишь диффузия целерационального действия. Для *исходного состояния* модернизации важны прежде всего два момента: профессионально-этически направленный методический образ жизни предпринимателей и государственных чиновников, а также формальное право в качестве организационного средства. С формальной точки зрения оба момента лежат в основе одних и тех же структур сознания: посттрадиционных представлений о праве и морали. Через университетское правоведение, подготовку юристов, профессионально

инспирированную правовую общественность и т.д. современные представления о праве, систематизирующиеся в форме рационального естественного права, входят в систему права и правовую организацию хозяйственных отношений и государственного управления, в то время как протестантская этика — через общину и религиозно инспирированную семью как агентов социализации — преобразуется в профессионально-аскетические ориентации действия и укореняется в качестве мотивирующей силы в слоях-носителях капитализма. В обоих случаях происходит воплощение морально-практических структур сознания — с одной стороны, в институтах, с другой стороны — в системах личности. Данный процесс ведет к распространению целерациональных ориентаций действия, прежде всего в экономических и административных системах действия; в этом плане он *соотносится* с целерациональностью. Для Вебера, однако, решающим является то обстоятельство, что исходя из типа структур сознания, которым данный процесс придает институциональную и мотивационную действенность, он *сам* представляет собой процесс рационализации. Ибо этический и юридический рационализм, как и современная наука и автономное искусство, обязан своим возникновением дифференциации ценностных сфер, которые, в свою очередь, являются результатом процесса расколдовывания, отражающегося на уровне картин мира. Западному рационализму предшествует религиозная рационализация. И этот процесс расколдовывания мифических систем истолкования Макс Вебер намеренно подводит под понятие рационализации.

Мы можем провести различие между двумя крупными сдвигами в рационализации, которые Вебер рассматривает, с одной стороны, в своем исследовании хозяйственной этики мировых религий, с другой стороны — в исследовании возникновения и развития капиталистического хозяйства и современного общества (включая исследование протестантской этики). С одной стороны, он интересуется *рационализацией картин мира*; при этом перед ним стоит задача объяснить структурные аспекты процесса расколдовывания и условия, при которых становится возможным разъединение когнитивных, нормативных и экспрессивных постановок вопросов и их разворачивание в соответствии с их внутренней логикой. С другой стороны, Вебер интересуется институциональным воплощением современных структур сознания, формирующихся в ходе религиозной рационализации, то есть *превращением культурной рационализации в общественную*. При этом ему необходимо объяснить структурные аспекты права и морали, в той мере, в какой они: а) делают возможными организацию легального господства и частнопроводные отношения стратегически действующих субъектов или б) создают внутреннюю мотивацию к планомерному образу жизни, ориентированному на дисциплинированный и непрерывный профессиональный труд.

(2) *Понятия рациональности*. Вебер постоянно напоминает о том, что «рационализм» может иметь весьма различные значения: «Так, все зависит от того, подразумевают ли при этом тот тип рационализации, который производится, например, размышляющим систематиком вместе с определенной картиной мира: возрастающее теоретическое овладение реальностью посредством все более точных абстрактных понятий; или скорее рационализацию в смысле методического достижения определенной практической цели через все более точный расчет адекватных средств. Это различные вещи, несмотря на их в конечном счете неразрывное единство» [41, S.265 ff]. Таким образом, Вебер прежде всего проводит различие между теоретическим и практическим овладением реальностью. Разумеется, он интересуется в первую очередь *практической рациональностью* в смысле критериев, в соответствии с которыми действующие субъекты обучаются контролировать свое окружение: «Целерационально действует тот, кто ориентирует свои действия в соответствии с целями, средствами и побочными следствиями и при этом рационально *взвешивает* как средства в отношении целей, так и цели в отношении побочных следствий, и, наконец, различные возможные цели в отношении друг друга, то есть во всяком случае не действует *ни* аффективно... *ни* традиционно» [42, S.18]. Понятие целерационального действия выступает ключом к комплексному понятию рассмотренной (сначала в практических аспектах) рациональности. Однако эта всеохватывающая рациональность, которая лежит в основе «ставшего начиная с XVI и XVII веков привычным для Запада типа рационализации буржуазного образа жизни», отнюдь не равнозначна целерациональности. Я собираюсь в пять шагов реконструировать то, как Вебер осуществляет сборку комплексного понятия «практической рациональности»⁶.

(а) Вебер исходит из широкого понятия техники, чтобы показать, что аспект *управляемого применения средств* в достаточно абстрактном смысле релевантен рациональности поведения. «Рациональной техникой» он называет применение средств, «которое сознательно и планомерно

⁶ Предпринятые до сих пор попытки прояснения данного понятия я нахожу неудовлетворительными: [8, S. 465 ff.; 37, S. 533 ff.; 35, p. 35 ff.; 10, p. 57 ff.; 25]; полезными: [17, p. 1145 ff].

ориентировано на опыт и размышление...» [42, S.14]. До тех пор пока техники, их сфера применения и эмпирический базис, на основе которого может быть проверена при необходимости их действенность, не специфицированы, понятие техники остается достаточно общим. Любое правило или любая система правил, которая допускает надежно воспроизводимое, будь то запланированное или привычное, прогнозируемое участниками взаимодействия, *вычислимое* из перспективы наблюдателя действие, является в этом смысле техникой: «Поэтому имеются техники для любого действия: техника молитвы... техника аскезы, техника мышления и исследования, мнемотехника, техника воспитания, техника ведения военных действий, музыкальная техника (некоего виртуоза, например), техника скульптора или живописца... и им присуща крайне различная степень рациональности. Наличие «технического» *вопроса* всегда означает, что существуют сомнения относительно наиболее рациональных *средств*» [42, S.44 ff]. В этом смысле «рационализируется» и не поддающаяся объективной проверке мистическая концентрация, направленная на достижение просветления, или аскетическое овладение влечениями и аффектами. Единственным критерием, по которому измеряется в самом широком смысле слова «техническая» рационализация, является регулярность воспроизводимого поведения, на которое *другие* могут сознательно ориентироваться [40, S.264; 3, с.585].

(б) Это широкое значение «техники» и «рационализации средств» Вебер ограничивает, специфицируя средства. Поскольку только если во внимание принимаются средства, с помощью которых способный действовать субъект может реализовать поставленные цели *через вмешательство в объективный мир*, становится значимым оценочный критерий эффективности. Рациональность применения средств измеряется по поддающейся объективной проверке эффективности вмешательства (или целенаправленного бездействия). Это позволяет провести различие между «субъективно целерациональными» и «объективно правильными» действиями. Можно также говорить о «прогрессирующей рациональности средств» в объективном смысле: «Если человеческое поведение (любого рода) в каком-либо одном пункте в этом смысле технически «более правильно» ориентировано, чем раньше, то можно говорить о *«техническом прогрессе»*» [40, S.264; 3, с.585]. Но и это понятие техники понимается еще широко; оно охватывает не только инструментальные правила овладения природой, но и правила художественного овладения материалом или, например, техники «политического, социального, педагогического, пропагандистского манипулирования людьми» [40, S.265; 3, с.586]. В этом смысле мы можем лишь в том случае говорить о техниках, если цели, которые могут быть реализованы с их помощью, проектируются как часть объективного мира; и социальные техники могут устанавливаться в отношениях, взаимодействиях, учреждениях, символах лишь в том случае, если они предполагаются в объективирующей установке в качестве объекта возможной манипуляции: «Можно <...>. говорить о «прогрессе» (в смысле прогрессирующей технической рациональности средств) в специальной области, обычно именуемой просто «техникой», а также в области торговой техники или техники судопроизводства, *если* при этом в качестве отправной точки принят однозначно определенный статус конкретного образования» [40, S.265; 3, с.586].

(в) Таким образом, сначала Вебер рассматривает рациональность лишь в аспекте применения средств. Далее он дифференцирует это понятие, различая в целеориентированных действиях два поддающихся рационализации аспекта: не только средства (и способ их применения) могут быть более или менее рациональными, то есть эффективными с точки зрения наличных целей; сами цели тоже могут быть более или менее рациональными, то есть с учетом наличных ценностей, средств и предельных условий выбираться объективно правильно. К условиям целерационального действия относится не только субъективно предполагаемая или эмпирически определяемая *инструментальная рациональность* средств, но и *рациональность выбора* в целеполагании, произведенном в соответствии с ценностями. С этой точки зрения действие может быть рациональным лишь в той мере, в какой оно не управляется слепо аффектами или не руководствуется традициями: «Одним из существенных компонентов «рационализации» действия является замена внутреннего следования привычным обычаям на планомерное приспособление к диспозициям интересов» [42, S.22]. Подобная рационализация может осуществляться в той же мере за счет аффективного, как и за счет традиционного действия.

В этой связи напрашивается важное различие между *формальной и материальной рациональностью*. Формулировки самого Вебера не достаточно ясны. Формальная рациональность относится к решениям действующих на основе рационального выбора субъектов, преследующих свои интересы исходя из ясных предпочтений и имеющихся максим принятия решений, например, в хозяйственных отношениях: «В качестве *формальной* рациональности хозяйства здесь следует обозначить степень технически возможного для него и реально применяемого им *расчета* <...>

Понятие же *материальной* рациональности (свидетельствует) <...> лишь о том <...> что <...> выдвигаются этические, политические, утилитарные, гедонистические, сословные, эгалитарные или какие-либо другие *требования*, по которым *ценностно-рационально или материально* целерационально измеряются результаты — будь даже формально все еще национального, то есть основанного на расчете — хозяйства» [42, S.60].

Как только действующий субъект освобождается от связей с традицией или влияния аффектов, управляющих его поведением, настолько, что начинает осознавать свои предпочтения и на основе проясненных предпочтений (и максим принятия решений) может выбирать цели, действие может оцениваться в *обоих* аспектах: в инструментальном аспекте эффективности средств и в аспекте правильности формулирования целей при имеющихся предпочтениях, средствах и предельных условиях. Оба эти аспекта *инструментальной рациональности и рациональности выбора* вместе взятые Вебер называет *формальной* рациональностью, в отличие от *материальной* оценки системы ценностей как таковой, лежащей в основе предпочтений.

(г) С точки зрения формальной рациональности может быть выдвинуто лишь требование того, чтобы действующий осознавал свои предпочтения, чтобы он уточнял лежащие в основании ценности и проверял их на предмет непротиворечивости, приводил их по возможности в транзитивный порядок и т.д. В отношении нормативных вопросов Вебер — скептик. Он убежден, что решение в пользу той или иной (аналитически проясненной) ценностной системы не может быть обосновано, рационально мотивировано; строго говоря, нет *рациональности ценностных постулатов* или рациональности верований с точки зрения их содержания. Тем не менее тот способ, *каким* действующий обосновывает свои предпочтения, то, *как* он ориентируется на ценности, образует для Макса Вебера аспект, в котором действие может рассматриваться как поддающееся рационализации: «*Чисто* ценностно-рационально действует тот, кто действует невзирая на предвидимые последствия, руководствуясь своим убеждением в том, к чему его, как кажется, призывают долг, достоинство, красота, религиозное предписание, пиетет или важность некоего «дела», все равно какого рода. Ценностно-рациональное действие <...> это всегда действие согласно «заповедям» или в соответствии с «требованиями», которые, как полагает действующий, предъявляются к нему» [42, S.18]. Рациональность ценностей, лежащих в основе предпочтений действия, измеряется не по их материальному содержанию, а по формальным свойствам, то есть по тому, настолько ли они фундаментальны, чтобы обосновать *руководствующийся принципами образ жизни*. Лишь ценности, которые могут быть абстрагированы и *генерализованы* до основных положений, которые могут быть интериоризованы и *процедурно* применены в качестве достаточно *формальных* принципов, обладают настолько мощной ориентирующей действие силой, что способны распространиться на отдельные ситуации, в предельном случае систематически пронизывать все жизненные сферы, всю биографию, подводя даже историю социальных групп под единообразующую идею.

В этой связи релевантно различие *интересов* и *ценностей*. Диспозиции интересов изменчивы, в то время как генерализованные ценности всегда имеют силу для более чем одного типа ситуации. Утилитаризм не учитывает это выработанное в неокантианстве категориальное различие. Он тщетно пытается *переистолковать* ориентации интересов в качестве этических принципов, а саму целерациональность гипостазировать в качестве некой ценности. Поэтому утилитаристская доктрина, как считает Вебер, никогда не сможет получить статус и продуктивность руководствующейся принципами этики.

(д) Вебер дифференцировал понятие практической рациональности в трех аспектах: *применения средств, целеполагания и ориентации на ценности*. Инструментальная рациональность действия измеряется по эффективному планированию применения средств исходя из наличных целей; рациональность выбора действия — по правильности расчета целей исходя из ясно осознанных ценностей, наличных средств и предельных условий; а нормативная рациональность действия — по единообразующей, систематизирующей силе и пронизывающей способности ценностных критериев и принципов, лежащих в основе предпочтений действия. Действия, удовлетворяющие условиям рациональности средств и выбора, Вебер называет «целерациональными», действия, удовлетворяющие условиям нормативной рациональности, — «ценностно-рациональными». Оба этих аспекта могут изменяться независимо друг от друга. Прогресс в плане целерациональности может происходить «в пользу ценностно-скептического, чисто целерационального действия, ценой ценностно-рационального» [42, S.22]. Кажется, в этом направлении и развивается в целом рационализированная западная культура. Но есть и доказательства обратного случая рационализации — в сторону ценностной ориентации при одновременной блокировке целерационального действия. Это верно, например, для раннего буддизма, который Вебер считает рациональной этикой «в смысле непрерывного, активного

овладения любой естественной импульсивностью» [42, S.483], но который в то же время уводит от какого бы то ни было дисциплинированного овладения миром.

Соединение целерационального и ценностно-рационального действия дает тип действия, удовлетворяющий условиям *практической рациональности в целом*. Когда действия данного типа генерализуются отдельными людьми и группами на протяжении времени и охватывая различные социальные сферы, Вебер говорит о *методически-рациональном образе жизни*. И в протестантской профессиональной аскезе кальвинизма и ранних пуританских сект он видит первое историческое приближение к этому типу действия: «Принципиальное и систематическое, ничем не нарушаемое единство мирской профессиональной этики и религиозной уверенности в спасении предоставила во всем мире лишь профессиональная этика аскетического протестантизма. Только здесь мир в его рукотворной порочности исключительно и единственно религиозно значим как объект исполнения долга посредством рациональных действий, согласно воле абсолютно потустороннего Бога. Рациональный, трезвый, не связанный с мирскими интересами целевой характер действия и его успешность — признак божественного благословения. Не целомудрие, как у монаха, а исключение любого эротического «удовольствия», не бедность, а исключение любого извлекающего прибыль наслаждения и феодальной, жизнерадостной демонстративности богатства, не аскетическое умерщвление плоти в монастыре, а деятельный, подчиняющийся рациональному контролю образ жизни и избегание любой увлеченности красотой мира, или искусством, или собственными настроениями и чувствами — таковы требования этики аскетического протестантизма, ее однозначная цель — дисциплинирование и методика образа жизни, ее типичный представитель — «профессионал»; рациональное овеществление и обобществление социальных отношений — специфическое следствие западной мирской аскезы в отличие от всех других типов мировой религиозности» [42, S.433].

Методически рациональный образ жизни характеризуется тем, что он закрепляет комплексный тип действия, ориентированный *во всех трех аспектах* на рациональность и ее усиление и связывающий эти структуры рациональности таким образом, что они взаимно стабилизируются благодаря тому, что успехи в одном измерении частично предполагают, частично стимулируют успехи в других измерениях. Методически рациональный образ жизни способствует и вознаграждает успешность действия одновременно:

— в аспекте инструментальной рациональности при решении технических задач и выработке эффективных средств;

— в аспекте рациональности выбора при непротиворечивом выборе между альтернативами действия (о стратегической рациональности мы говорим в том случае, если при этом учитываются решения рационально действующих партнеров); и наконец:

— в аспекте нормативной рациональности при решении морально-практических задач в рамках руководствующейся принципами этики.

Три аспекта рациональности действия могут быть соотнесены с различными категориями *знания*. Через техники и стратегии в ориентации целерационального действия входит как *эмпирическое, так и аналитическое знание* — это знание в принципе может принять форму точности научно достоверного знания. С другой стороны, через компетентности и мотивы в ориентации ценностно-рационального действия входит *морально-практическое* (а также эстетически-экспрессивное) знание. Это знание уточняется и совершенствуется в ходе двух стадий развития, а именно сначала внутри религиозных картин мира, позже в рамках ставших автономными ценностных сфер права, морали (и искусства). Здесь заявляет о себе «в конечном счете неразрывное единство» рационализации действий и форм жизни с рационализацией картин мира.

Комплексное понятие практической рациональности, которое Макс Вебер идеально-типически демонстрирует на примере методического образа жизни протестантских сект, все еще носит частный характер. Оно указывает на понятие рациональности, охватывающее как теоретическую, так и практическую рациональность. Во всяком случае, Вебер обнаруживает это понятие в структурах сознания, которые выражаются не непосредственно в действиях и формах жизни, а прежде всего в культурных традициях, в символических системах. Двумя ключевыми выражениями, используя которые, Вебер анализирует соответствующую *культурную рационализацию*, являются: систематизация картин мира и собственная логика развития ценностных сфер. Они соотносятся с более широкими понятиями рациональности, которые вводятся не в рамках теории действия, как рассматривавшиеся до сих пор, а определяются теорией культуры.

(е) Рациональным Вебер называет формальное конституирование символических систем, прежде всего религиозных систем истолкования, а также представлений о праве и морали. Большое значение как в формировании догматически рационализированных религий спасения [42, S.393 ff],

так и в развитии формального права Вебер придал слою интеллектуалов, поскольку специализацией последних является формальная проработка и совершенствование переданных традицией символических систем, как только последние оказываются зафиксированы на письме. Речь при этом идет об уточнении значений, экспликации понятий, систематизации идейных мотивов, непротиворечивости положений, методическом построении, усилении комплексности и одновременно спецификации усваиваемого знания. Эта *рационализация картин мира* встроена во *внутренние отношения* символических систем.

Совершенствование формальных качеств, которое Макс Вебер выделяет в качестве результата аналитической работы интеллектуалов, имеет, правда, *два* различных аспекта. С одной стороны, рационализированные картины мира в высшей степени удовлетворяют *требованиям формально-операционального мышления*. Этот аспект рационализации может быть хорошо изучен на примере формализации, научной систематизации и профессиональной специализации первоначально профессионально-практически приобретаемого юридического знания [10, p.61 f]. Но с другой стороны, рационализированные картины мира в высшей степени удовлетворяют и *требованиям современного миропонимания*, которое в категориальном плане предполагает *расколдовывание мира*. Данный аспект рационализации Вебер исследует прежде всего на примере «этической рационализации» религий спасения; во всех «видах практической этики, которые систематически и однозначно ориентировались на неизменные цели спасения», Вебер называет «рациональным» (в смысле категориально расколдованного мира) «различие нормативно «значимого» и эмпирически данного» [38, S.266]. Существенный шаг к рационализации великих мировых религий Вебер видит в преодолении магической веры; этот категориальный *прорыв к современной, расколдованной концепции мира* выражается в формально-операциональном конституировании составных частей традиции, однако он не идентичен последнему.

Макс Вебер сам стирает данное различие, например, в начале своего анализа античного иудаизма, где относительно степени рационализации этой картины мира он ставит следующие вопросы: «предстают ли (в сублимированной форме) определенные израильские концепции <...> 2. как более или менее интеллектуализированные и (в смысле сбрасывания магических представлений) рационализированные; или 3. более или менее единообразно систематизированные; или 4. более или менее применяемые в соответствии с некой этикой убеждений» [41, 2, anm].

В то время как третий вопрос относится к формальному конституированию религиозных символических систем, второй и четвертый вопросы касаются категорий миропонимания. Оба эти аспекта нередко не разделяются со всей ясностью и в работах, посвященных интерпретации творчества Вебера.

Й.Вайс характеризует рационализацию картин мира как «последовательное и систематическое осмысление-до-конца наличных смысловых или ценностных содержаний. При этом осмысление-до-конца означает как выявление лежащих в основании конечных принципов, так и выведение предельных следствий или систематической совокупности выводов» [43, S.137 f]. Вайс отделяет эту деятельность рационализации от того, что он называет этическим рационализмом. В противоположность этому В.Шлукхтер устанавливает тождество между тем и другим: «Рационализм означает <...> систематизацию смысловых взаимосвязей, интеллектуальную проработку и сознательную сублимацию «смысловых направленностей». Он является следствием «внутреннего принуждения» человека культуры к тому, чтобы не только постичь мир как осмысленный космос, но и занять к нему установку, то есть является метафизически-этическим рационализмом в самом широком смысле» [31, S.304]. Эти неясности исчезают, если (а) аналитически разделить аспекты формального конституирования картин мира и категориальной дифференциации понятий мира и, (б) опираясь на генетическую психологию Пиаже, показать, почему последовательное применение формальных операций к картинам мира представляет собой даже если и необходимое, однако недостаточное условие для поворота к современному миропониманию. Очевидно, «приведение-к-принципам» означает нечто иное, чем то, что подразумевает «систематизация содержаний веры», — не просто расширение и деспециализацию сферы применения формальных операций мышления, но и децентрирование перспектив мира, которые невозможны без одновременного изменения глубинных структур морально-практического сознания⁷.

(ж) В той мере, в какой рационализация картин мира ведет к дифференциации когнитивных, нормативных и экспрессивных составляющих культуры, в нашем смысле — к современному

⁷ В своей книге «Развитие западного рационализма» Шлукхтер учитывает это обстоятельство, продуктивно используя для своих интерпретаций Вебера моральную теорию Л.Кольберга. При этом возникает множество точек соприкосновения с предлагаемой здесь интерпретацией. Ср.: [27, p. 19 ff].

миропониманию, она удовлетворяет исходным условиям *культурной рационализации* в узком смысле слова. Последняя вступает в действие, если «внутренние закономерности» ценностных сфер, то есть «сфер обладания внешними и внутренними, религиозными и мирскими благами <...> начинают *осознаваться* <...> в своих следствиях...» [41, S.541; 2, с.312]. В той мере, в какой отдельные ценностные сферы «препарируются в своей рациональной цельности», начинают осознаваться те универсальные притязания на значимость, по которым измеряется культурный прогресс или «усиление ценности». Вебер проводит различие между прогрессом в плане технической рациональности средств и «усилением ценностей». Как только наука, мораль и искусство дифференцируются в каждом случае в соответствии с неким *одним* абстрактным ценностным критерием, *одним* универсальным притязанием на значимость — будь это истинность, нормативная правильность либо аутентичность или красота — в качестве автономной ценностной сферы, становятся возможны объективный прогресс, совершенство, усиление в специфическом для каждого случая смысле. «Ценностно-усиливающаяся» рационализация охватывает не только (в узком смысле) когнитивные, но и социально-интегрирующие составляющие культурной традиции — она распространяется на эмпирически-теоретическое знание о внешней природе, морально-практическое знание членов об их обществе и эстетически-экспрессивное знание отдельного индивида о собственной субъективности или внутренней природе.

То, что означает «усиление ценности» в области современных эмпирических наук, непроблематично: прогресс познания в смысле расширения теоретического знания. Более проблематично усиление ценности в сфере представлений о праве и морали. Здесь Вебер учитывает изменение структур, все более точную выработку универсалистских принципов теории права и морали; в противном случае он не смог бы установить иерархии между связанными с традицией правовыми этиками и этиками убеждений и ответственности. «Совершенство» знания, впрочем, находится здесь в тесной связи с его реализацией. Наконец, что касается усиления ценности в эстетической сфере, то идея прогресса блекнет до идеи обновления и возрождения, новаторского оживления аутентичного опыта.

В эстетически-экспрессивной сфере прогресс, возникающий с точки зрения инструментальной рациональности, необходимо столь же тщательно отличать от усиления ценностной рациональности, как и в морально-практической сфере. Вебер подчеркивает, «что применение определенной, даже самой «прогрессивной» *техники* еще ровно ничего не говорит об *эстетической* ценности художественного произведения. Художественные произведения, созданные средствами самой «примитивной» техники — например, картины, лишённые какого бы то ни было понятия о перспективе, — могут по своим эстетическим достоинствам не уступать самым совершенным произведениям, созданным рациональными техническими методами, при условии, что поставленные художником задачи не выходят за пределы того, что адекватно этой «примитивной» технике. Изобретение новых технических средств означает прежде всего рост дифференциации и создает только *возможность* большего «богатства» искусства в смысле усиления ценности. В действительности же подобный процесс нередко имел обратный эффект — «утрату» чувства формы» [40, S.230; 3, с.582]⁸. «Прогресс» в сфере автономного искусства направлен на все более радикальную и чистую, то есть очищенную от теоретических и моральных примесей выработку основополагающего эстетического опыта. Авангардистское искусство, правда, достигло этого ценностного усиления путем обретения художественными техниками рефлексивного характера: возросшая инструментальная рациональность искусства, делающего прозрачными свои собственные процессы производства, служит здесь усилению эстетической ценности.

Наше рассмотрение различных понятий рациональности (а–ж) показывает, что Макс Вебер вводит проблематику рационализации на уровне структур сознания; вместе с Парсонсом мы можем сказать: на уровнях личности и культуры. С одной стороны, Вебер извлекает понятие *практической рациональности* из репрезентированного в исторической форме протестантско-этического *образа жизни* типа действия, объединяющего рациональность средств, целей и ценностей. С другой стороны, рациональности ориентаций действия он противопоставляет рациональность *перспектив мира и ценностных сфер*. Исходные точки культурной рационализации он усматривает в современной науке, в посттрадиционном правовом и моральном сознании и в автономном искусстве. Феномены же рационализации, которые Вебер стремится *объяснить*, располагаются на уровне общества: «Общественная и хозяйственная жизнь Европы и Америки «рационализирована» специфическим образом и в специфическом смысле. Объяснить эту рационализацию... — одна из основных задач наших наук» [40, S.263; 3, с.584]. Мы увидим, как эти феномены *общественной*

⁸ Сходную оценку дает и Адорно, см. выше: S. 230.

рационализации, прежде всего устройства капиталистического хозяйства и современного государства, Вебер подводит под понятия, которые он сначала прояснил на других феноменах, а именно на проявлениях *мотивационной* и *культурной* рационализации.

В завершение я хотел бы прояснить еще один понятийный аспект: в каком отношении то, что Вебер называет западным рационализмом, является своеобразием новейшей европейско-американской культуры и в каком отношении в нем выражается универсальная черта «культурного человечества»?

(3) Как известно, Макс Вебер начинает свое знаменитое «Предисловие» с двойственного вопроса: «Современный человек, дитя европейской культуры, неизбежно и с полным основанием рассматривает универсально-исторические проблемы с вполне определенной точки зрения. Его интересует прежде всего следующий вопрос: какое сцепление обстоятельств привело к тому, что именно на Западе, и только здесь, возникли такие явления культуры, которые развивались — по крайней мере как мы склонны полагать — в направлении, получившем *универсальное* значение и значимость» [39, S.9; 2, с.44]. Эта формулировка двойственна, так как оставляет открытым вопрос, имеет ли процесс рационализации, из перспективы которого *мы*, дети модерна, рассматриваем развитие высокоразвитых культур, универсальную значимость — или *кажется*, что имеет ее лишь *для нас*. Я буду отстаивать тезис, что из веберовских концептуальных постановок, как мы их до сих пор прослеживали, вытекает *универсалистская позиция*. Тем не менее Вебер вывел универсалистские следствия не без оговорок. Как показывает его диагноз времени, Вебер высказал, в контексте донаучного, своего повседневного опыта, в высшей степени амбивалентное отношение к западному рационализму. Поэтому он ищет опорную точку, которая бы позволила релятивизировать двойственную рационализацию общества как *особое культурное развитие*. Вебер рассматривает рационализм как «западный» не только в том смысле, что на Западе выявились те исторические констелляции, в которых впервые смог возникнуть некий всеобщий по своей природе феномен; в качестве особого рода рационализма он выражает также черты этой частной западной культуры.

С другой стороны, Вебер легко переходит и на культуралистскую позицию. Во всяком случае, на уровне методологической рефлексии он отменяет «универсальное значение и значимость» западного рационализма: «Рационализм овладения миром — это *наша* точка зрения, с которой мы, подобно прожектору, освещаем отрезок мировой истории, и он выступает для *нас* как притязание на правильность, поскольку для *нас* значима континуальность. Он связан с *нашим* исходным герменевтическим положением, которое не только случайно возникло, но и остается специфичным. Но современная западная культура — это в то же время такого типа культура, которой могут интересоваться люди *всех* культур. Поскольку она предоставила исторически прежде не известное, новое истолкование культурного человечества. Это не только делает ее особым явлением, но и наделяет особым положением. И поскольку это так, она представляет универсально-историческую проблему и имеет универсальное значение и значимость. Даже человек культуры, не выбирающий для себя данную альтернативу, обнаруживает в ней возможное истолкование культурного человечества, истолкование, в котором он хотя и не должен релятивизировать свой собственный выбор, однако вынужден соотноситься с ним *в той мере, в какой он хочет жить осознанно*. Обозначенная Вебером точка зрения, выдвинутый им направляющий критерий действительно конституирует, таким образом, некоторое следствие. Однако в той мере, в какой данное следствие обременено не только эвристическими притязаниями, но и притязаниями на правильность, оно остается некоторым следствием лишь *для нас*» [30, S.36 f].

Данная характеристика Шлуктера близка, вероятно, пониманию самого Макса Вебера, правда, пониманию, которое лишь видимым образом передает оба противоположных отношения к присущему современному миропониманию притязанию на универсальность. Если мы рассмотрим западный рационализм не из понятийной перспективы целерациональности и овладения миром, если мы скорее возьмем за исходную точку рационализацию картин мира, результирующуюся в *децентрализованном миропонимании*, тогда встает следующий вопрос: не выражается ли в культурных ценностных сферах, которые своеобразно разворачиваются в соответствии с абстрактными ценностными критериями истинности, нормативной правильности и аутентичности, формальное постоянство универсальных структур сознания. Являются ли структуры научного мышления, посттрадиционных представлений о праве и морали, автономного искусства, как они сформировались в рамках западной культуры, собственностью сегодняшнего «сообщества людей культуры» как регулятивной идеи — или нет? Универсалистская позиция не отрицает плюрализм и несовместимость исторических проявлений «культурного человечества», однако она рассматривает это многообразие форм жизни как *ограниченное культурными содержаниями* и утверждает, что любая культура, если она вообще достигает определенной степени «осознанности» или

«сублимации», должна разделять определенные *формальные свойства современного миропонимания*. Универсалистское допущение относится, таким образом, к некоторым необходимым структурным признакам современных жизненных миров вообще. Но если эту универсалистскую позицию мы опять же рассматриваем в качестве обязательной лишь *для нас*, релятивизм, отклоняемый на теоретическом уровне, вновь возвращается на метатеоретическом уровне. Я не думаю, что релятивизм, первого ли или второго уровня, совместим с понятиями, в которых Вебер осмысляет проблематику рационализации. Вебер, правда, делает релятивистские оговорки. Они обязаны одному мотиву, который исчез бы лишь в том случае, если бы Вебер объяснял особенность западного рационализма не *культурным своеобразием*, а исходя из *селективного образца*, в котором воплотились процессы рационализации *в условиях современного капитализма*.

При взгляде на перечисленные в «Предисловии» проявления западного рационализма Вебер замечает: «...во всех приведенных выше своеобразных явлениях речь, очевидно, идет о специфическом «рационализме», характеризующем западную культуру. Между тем в это понятие можно вкладывать самый различный смысл (на это мы неоднократно будем указывать в ходе нашего дальнейшего изложения). Существует, например, «рационализация» мистического созерцания (то есть такого образа действий, которое с точки зрения иных жизненных областей представляется специфически «иррациональным»), но также и рационализация хозяйства, техники, научного исследования, воспитания, войны, правосудия и управления. Каждая из этих областей может быть «рационализирована» с крайне различных предельных точек зрения и при различной целенаправленности, причем то, что с одной точки зрения является «рациональным», с другой — может оказаться «иррациональным». Поэтому во всех культурах существовали самые различные рационализации в самых различных жизненных областях. Характерным для их культурно-исторического различия является то, *какие* культурные сферы рационализируются и в каком направлении. Следовательно, вопрос вновь сводится к тому, чтобы определить *своеобразие* западного, а внутри него современного западного рационализма и объяснить его в его возникновении» [38, S.20; 2, с.55]. Этот ключевой тезис, который, кажется, выражает культуралистскую позицию, почти дословно воспроизводится в статье о протестантской этике: «Можно <...> «рационализировать» жизнь исходя из крайне различных предельных точек зрения и в соответствии с достаточно различными направлениями» [41, S.62]. Касается ли — и тогда как именно — *релятивизм ценностных содержаний универсального характера направления процесса рационализации*, зависит в таком случае от того, на каком уровне располагается плюрализм «предельных точек зрения». Культуралистская позиция требует, чтобы для каждой *формы* рациональности (и соответствующих форм усиления рациональности) *на том же уровне* была представлена, по крайней мере, одна абстрактная точка зрения, с которой эта форма могла бы быть описана одновременно и как «иррациональная». Именно это, как кажется, утверждает Вебер в отношении рассмотренных нами понятий рациональности. Однако он не в состоянии обеспечить убедительностью данное утверждение. Далее я выскажу свое отношение к перечисленным выше пунктам:

— К а): рациональность в смысле *технизации* действий, которые становятся воспроизводимыми благодаря методическому руководству и тем самым принимают регулярный, при определенных условиях планомерный характер. В качестве примеров иррациональности действий, которые в этом смысле рационализированы, Макс Вебер упоминает «методы аскетического умерщвления плоти или магической аскезы или созерцания в их наиболее последовательных формах, например, в йоге или позднебуддистских манипуляциях с механизмами молитвы» [41, S.266]. Каковы те абстрактные точки зрения, с которых такое техническое дисциплинирование может быть оценено как «иррациональное»? Конечно, религиозные картины мира, которые придают определенный смысл аскетическим упражнениям, мистическим погружениям, йоге и т.д., могут быть подвергнуты критике как иррациональные с точки зрения современного миропонимания. Но эта критика, во-первых, относится не к самой технической рационализации действий, а к религиозному истолкованию ритуальных действий, и во-вторых, она обосновала бы основные релятивистские допущения лишь в том случае, если бы показала, что современное миропонимание и с формальных точек зрения может быть размещено на одном уровне с картинами мирами, которые все еще привязаны к магическим способам мышления.

— К б) и в): формальная рациональность. Вебер указывает на рационализацию хозяйства, техники, научного исследования, воспитания, войны, правосудия и управления, которые могут казаться «специфически иррациональными», будучи рассмотрены из других жизненных областей [38, S.20; 2, с.55]. Однако эта критика относится не к технологиям и стратегиям, с помощью которых рационализируются данные сферы действия, а к относительному значению, которое эти сферы

действия обретают *в целом некоей культуры*. Если — и в той мере, в какой — некая сфера действия вообще должна быть рационализирована, то прогресс измеряется по культурно-инвариантным критериям успешного управления процессами природы и общества, которые должны обнаруживаться как нечто, существующее в объективном мире.

— К г): ценностная рациональность. Внутри отдельных жизненных сфер, таких как хозяйство, религия, воспитание и т.д., ценностные образцы действий, осуществляемых исходя из рациональности целей и средств, могут варьировать. Эти ценности в каждом случае имеют исторически конкретную форму, они обладают партикулярной природой и предоставляют опорные точки для того, что Вебер неверно назвал «материальной рациональностью». Идеи спасения мировых религий являются, пожалуй, наиболее выразительным примером плюрализма «предельных» ценностных постулатов: «Если <...> определенного рода спасительное средство, которое стремились обрести, в значительной мере задавалось определенным рода внешней диспозицией интересов и соответствующим ей образом жизни господствующих слоев и, следовательно, социальным расслоением в целом, то верно и обратное: направление всего образа жизни, где бы ни происходила его планомерная рационализация, самым существенным образом определялось предельными ценностями, на которые эта рационализация ориентировалась» [41, S.259]. Между тем абстрактные ценностные *критерии*, то есть ормальные аспекты значимости, исходя из которых Вебер исследует рациональность религий спасения, располагаются на другом уровне, чем эти ценностные *содержания*. Так, этики убеждений обязаны своей всепроникающей, систематизирующей силой посттрадиционным структурам сознания, позволяющим изолировать вопросы о справедливости от вопросов об истинности и вкусе. Лишь благодаря этому и устанавливается измерение, в котором картины мира могут более или менее этически рационализироваться.

— К д) и е): современное миропонимание и собственная логика развития ценностных сфер. Когда Вебер говорит о «предельных точках зрения», исходя из которых может быть рационализирована жизнь, он понимает под этим не только культурные ценности, то есть содержания, формирующиеся *внутри* некоей жизненной сферы в виде исторических конфигураций, но порой и те абстрактные идеи, которые имеют решающее значение для внутренней закономерности некоей ценностной сферы *как таковой*. Такими идеями являются истинность и успешность для когнитивной ценностной сферы; справедливость, вообще нормативная правильность для морально-практической ценностной сферы; красота, аутентичность, правдивость для экспрессивной ценностной сферы. Эти идеи (или аспекты значимости) не следует путать с ценностными материями, особыми *содержаниями* отдельных ценностных сфер. Согласно позиции Вебера, культурные ценностные сферы важны для развития современных обществ по той причине, что они управляют дифференциацией общественных подсистем или жизненных сфер. Из перспективы каждой отдельной жизненной сферы рационализация всех других, разумеется, может предстать как в определенном смысле «иррациональная»: это тот тезис, который Вебер развивает в «Промежуточном рассмотрении». Он убежден, что «препарирование специфического своеобразия любой существующей в мире особой сферы» позволяет резче выделить несовместимости и конфликты, основывающиеся на внутренних закономерностях ценностных сфер. Однако эта критика относится не к рациональному разворачиванию собственной логики отдельных ценностных сфер, а к *обособлению той или иной жизненной сферы за счет остальных*.

По меньшей мере, в качестве эмпирического вопроса мы должны рассмотреть следующее: объясняются ли напряжения между все более рационализирующимися жизненными сферами действительно несовместимостью абстрактных ценностных критериев и аспектов значимости или лишь частичной и поэтому *неравномерной* рационализацией, например, тем, что капиталистическое хозяйство и современное управление расширяются за счет других областей жизни и втискивают последние, основанные в своей структуре на морально-практических и экспрессивных формах рациональности, в формы экономической или административной рациональности. Даже если ответ и нельзя дать, мы не вправе помещать на один уровень аспекты значимости (исходя из которых формально рационализируются своеобразно сформировавшиеся в эпоху модерна ценностные сферы и корреспондирующие с ними общественные подобласти) и произвольные ценностные *содержания*, исторически изменчивые партикулярные ценностные образцы. Притязания на значимость образуют скорее систему (даже если и находящуюся в постоянном внутреннем напряжении), которая хотя и возникла первоначально в форме западного рационализма, однако претендует на выходящую за пределы своеобразия этой определенной культуры, всеобщую, обязательную для *всех* «людей культуры» значимость.

— К ж): рациональность методического образа жизни. Макс Вебер нередко указывал на иррациональное ядро протестантской профессиональной этики; и этим указаниям нельзя интуитивно

отказать в некоторой правоте. Вебер исследовал, «какой дух породил ту конкретную форму «рационального» мышления и «рациональной» жизни, из которой выросли идея профессионального призвания и та <...>... столь иррациональная с точки зрения собственных интересов самоотдача профессиональному труду, которые были и еще продолжают быть одной из наиболее характерных составляющих нашей капиталистической культуры. *Нас* здесь интересует именно происхождение того *иррационального* элемента, который содержится как в этом, так и в любом другом понятии профессионального призвания» [41, S.62; 2, с.95]. Принуждение, которому подвергла безжалостная мирская аскеза отдельного индивида в обращении как с собственной субъективной природой, так и с партнерами по взаимодействию, даже с братьями по вере, соответствует слепоте повиновения совершенно иррациональной воле Бога — спасению собственной души. Хотя это духовное подавление — по крайней мере, отчасти — и функционально для целерационального действия в качестве мотивационного основания сферы профессионального труда, однако оно позволяет понять и цену, которую необходимо заплатить за выполнение формальных условий этой имеющей большие следствия для профессиональной практики этики убеждений — цену, которая может быть выражена в понятиях моральной и экспрессивной рациональности. Л.Брентано, например, правомерно отмечает, что это дисциплинирование необходимо понимать скорее как «рационализацию в сторону иррационального образа жизни», чем как упражнение в методически-рациональном образе жизни. Вебер отвечает на это возражение не очень убедительно: «По существу, это так. «Иррационально» нечто всегда не само по себе, а исходя из определенной «рациональной» точки зрения. Для атеиста «иррационален» любой религиозный, для гедониста — любой аскетический образ жизни, будь он даже и «рационализацией» в *своей* предельной ценности. Если во что-то и хотело бы внести свой вклад данное сочинение («Дух капитализма»), так это в то, чтобы раскрыть лишь видимо однозначное понятие «рационального» во всей его многосторонности» [41, S.35 Anm.1; 2, с.113 прим.31]. Однако возражение Брентано совершенно не направлено против протестантской профессиональной этики *в качестве* этической формы жизни, конкурирующей с другими, утилитаристскими или эстетическими формами жизни. Брентано ставит вопрос о *внутренней* непротиворечивости формы жизни, которую Вебер рассматривает как ту образцовую форму, в которой исторически в первый (и единственный) раз закрепился комплексный тип действия, систематически объединяющий рациональность средств, целей и ценностей. Методический образ жизни репрезентирует, согласно Веберу, форму жизни, которая воплощает одновременно три всеобщих аспекта практической рациональности и в этом смысле выражает не только некое культурное своеобразие. Однако если эта форма жизни несет в себе иррациональные черты, тогда они должны располагаться фактически на *той же* уровне, что и рациональность, ради которой она выделяется в веберовском анализе. Данное *противоречие* может быть разрешено, как мы увидим, лишь в том случае, если будет показан всего лишь частный, то есть неабсолютный характер этой исторической формы этической рационализации.

Перевод с немецкого Татьяны Тягуновой

Литература

1. Адорно Т. Эстетическая теория / Пер. с нем. А.В.Дранова. М.: Республика, 2001.
2. Вебер М. Протестантская этика и дух капитализма / Пер. с нем. М.И.Левиной // Вебер М. Избранные произведения. М.: Прогресс, 1990.
3. Вебер М. Смысл «свободы от оценки» в социологической и экономической науке / Пер. с нем. М.И.Левиной // Вебер М. Избранные произведения. М.: Прогресс, 1990.
4. Barker M. Kant as a Problem for Weber // Brit. J. Soc. 1980. № 31.
5. Bendix R. Max Weber, Das Werk. München, 1964.
6. Birnbaum N. Konkurrierende Interpretationen der Genese des Kapitalismus: Marx und Weber // Religion und gesellschaftliche Entwicklung / C. Seyfarth, M. Sprondel (Hrsg.). Frankfurt/Main, 1973.
7. Burger Th. Max Weber's Theory of Concept Formation. Durham, 1976.
8. Ciaessens D. Rationalität revidiert // KZSS. 1965. №17.
9. Condorcet, Entwurf einer historischen Darstellung der Fortschritte des menschlichen Geistes / hrsg. von W. Allf. Frankfurt/Main, 1963.
10. Eisen A. The Meanings and Confusions of Weberian rationality // Brit. J. of Sociol. 1978. №29.
11. Fleischmann E. De Weber à Nietzsche // Arch. Europ. Soc. 1964. № 5.
12. Freyer H. Soziologie als Wirklichkeitswissenschaft, Darmstadt, 1964.

13. *Habermas J.* Zur Logik der Sozialwissenschaften, Frankfurt/Main: Suhrkamp, 1970.
14. *Habermas J.* Some Aspects of the Rationality of Action // Rationality Today / F. Geraets (Ed.). Ottawa, 1979.
15. *Habermas J.* Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus. Frankfurt/Main, 1976.
16. *Howe R. H.* Max Weber's Elective Affinities // AJS. 1978. № 84.
17. *Kalberg St.* The Discussion of Max Weber in Recent German Sociological Literature // Sociology. 1979. № 13.
18. *Kalberg St.* Weber's Types of Rationality: Cornerstones for the Analysis of Rationalisation Process in History // AJS. 1980 №85.
19. Klassiker des Soziologischen Denkens. Bd. II / D. Käsler (Hrsg.). München, 1978.
20. *Landshut S.* Kritik der Soziologie, Leipzig, Neuwied, 1969.
21. *Löwith K.* Max Weber und Karl Marx, in: K. Löwith, Gesammelte Abhandlungen, Stuttgart, 1960.
22. *Luhmann N.* Macht. Stuttgart, 1975.
23. *Luhmann N.* Zweckbegriff und Systemrationalität. Tübingen, 1968.
24. Max Weber / D. Käsler (Hrsg.). München, 1972.
25. Max Weber und das Problem der gesellschaftlichen Rationalisierung /W. M, Sprondel, C. Seyfarth (Hrsg.). Stuttgart, 1981.
26. Max Weber und die Soziologie heute / O. Stammer (Hrsg.). Tübingen, 1965.
27. *Mayrl W. M.* Genetic Structuralism and the Analysis of Social Consciousness // Theory and Society. 1978. № 5.
28. *Roth G.* Max Weber, A Bibliographical Essay // ZfS. 1977.
29. *Rothacker E.* Logik und Systematik der Geisteswissenschaften. Bonn, 1948.
30. *Schluchter W.* Die Entwicklung des okzidentalen Rationalismus. Tübingen, 1979.
31. *Schluchter W.* Die Paradoxie der Rationalisierung // Schluchter W. Rationalismus der Weltbeherrschung. Frankfurt/Main, 1980.
32. *Seyfarth C. , Schmidt G.* Max Weber Bibliographie. Stuttgart, 1977.
33. *Sklair L.* The Sociology of Progress. London, 1970.
34. *Strasser H.* The Normative Structure of Sociology. London, 1976.
35. *Swidler A.* The Concept of Rationality in the Work of Max Weber // Soc. Inquiry. 1973. №43.
36. *Theunissen M.* Die Verwirklichung der Vernunft, Beiheft 6 der Philos. Rundschau, Tübingen, 1970.
37. *Vogel U.* Einige Überlegungen zum Begriff der Rationalität bei Max Weber // KZSS. 1973. №25.
38. *Weber M.* Die protestantische Ethik. Bd. 1. Hamburg, 1973.
39. *Weber M.* Die protestantische Ethik. Bd. 2, Hamburg, 1972.
40. *Weber M.* Methodologische Schriften. Frankfurt/Main, 1968.
41. *Weber M.* Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie. Bd. 1. 1963,
42. *Weber M.* Wirtschaft und Gesellschaft. Köln, 1964.
43. *Weiss J.* Max Webers Grundlegung der Soziologie. München, 1975.
44. *Wellmer A.* On Rationality // MS Konstanz. I-IV. 1977.