

Модернизация как общественная рационализация: роль протестантской этики*

Юрген Хабермас

Аннотация. Продолжая критический разбор теории рационализации М. Вебера (см. начало в Т. 8, № 3 и Т. 9, № 1), Хабермас в публикуемом здесь третьем параграфе останавливается на логике веберовского анализа модернизации, показывая, что именно взятая Вебером за исходную точка анализа (институционализация подсистем целерационального действия в форме капиталистического предприятия и современного государственного аппарата) позволяет Веберу рассматривать модернизацию как общественную рационализацию. Хабермас доказывает, что веберовский анализ модернизации не исчерпывает объяснительного потенциала его собственной теории. Систематически следуя последней (чего сам Вебер, с точки зрения Хабермаса, не делает), мы должны, в конечном счете, констатировать, что выбранный Европой путь общественной рационализации представляет собой лишь частную историческую форму рационализации, одну из многих систематически возможных, которую, однако, Вебер отождествляет с общественной рационализацией вообще.

Ключевые слова. Макс Вебер, модернизация, институционализация подсистем целерационального действия, селективный образец общественной рационализации, капиталистическое предприятие, протестантская этика.

Когнитивный потенциал, возникающий вместе с последовательно рационализированными картинами мира, еще не может стать действенным в традиционных обществах, внутри которых происходит процесс расколдовывания. Он высвобождается лишь в современных обществах. Этот процесс реализации означает модернизацию общества¹. При этом происходит объединение внешних факторов, способствующих дифференциации рыночно-регулируемой системы хозяйства и комплементарного ей государственного аппарата [2, S. 60 ff. и 219 ff.], с теми структурами сознания, которые являются результатом полных напряжения синтезов иудейско-христианской, арабской и греческой традиций и, так сказать, пребывают в готовности в культурном отношении. Поскольку Вебер рассматривает идеи и интересы как равно изначально-

* Перевод с немецкого Татьяны Тягуновой. Перевод сделан по: *Habermas J. Max Webers Theorie der Rationalisierung // Habermas J. Theorie des kommunikativen Handelns. Bd. 1: Handlungsrationalität und gesellschaftliche Rationalisierung. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1981. S. 299–331. Параграф 3.*

© Тягунова Т., 2010

© Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1981

© Центр фундаментальной социологии, 2010

¹ Для теории общественной рационализации важно представление об институциональном воплощении и мотивационной укорененности культурно развитых структур сознания. Эта модель, которую Макс Вебер применяет к Реформации, может быть опробована и применительно к Возрождению и прежде всего к Просвещению. Ср. интересный сборник статей: [13].

ные, процесс модернизации может прочитываться равным образом как «сверху», так и «снизу»: и как мотивационная укорененность и институциональное воплощение структур сознания, и как инновационное преодоление конфликтов интересов, которые вытекают из проблем хозяйственного воспроизводства и политической борьбы за власть. Переход к современному обществу требует, разумеется, комплексного объяснения, учитывающего взаимодействие идей и интересов и не полагающегося на априорные допущения об односторонних каузальных зависимостях (в смысле наивно понятого идеализма или материализма). Описывая процессы модернизации, то есть возникновение капиталистического общества и европейской государственной системы и их развитие начиная с XVIII века как процесс рационализации, Макс Вебер выбирает перспективу «сверху», к которой склоняют его исследования по социологии религии. Он исследует, как возникший вследствие рационализации картин мира когнитивный потенциал становится общественно действенным.

Децентрированное миропонимание открывает, с одной стороны, возможность когнитивно овеществленного обращения с миром фактов и юридически и морально овеществленного обращения с миром межличностных отношений. С другой стороны, оно предоставляет возможность для освобожденного от императивов овеществления субъективизма в обращении с индивидуализированной природой потребностей. Перенос этого миропонимания с уровня культурной традиции на уровень социального действия может быть прослежен по трем путям. Первый путь, которым сам Вебер существенно пренебрегает, открывают *социальные движения*, вдохновленные традиционалистскими позициями защиты и современными представлениями о справедливости, а также философскими идеалами науки и искусства, буржуазными, а позднее социалистическими идеями. Второй путь ведет к *культурным системам действия*, специализирующимся на проработке дифференцированных составляющих культурной традиции. К началу XVIII века возникают: организованное по отраслям профессиональное научное производство, университетское учение о праве и неофициальная правовая общественность, а также рыночно организованное художественное производство. Церковь, напротив, утрачивает свою абсолютную компетенцию в отношении культурных систем истолкования; наряду со своими диаконическими функциями она удерживает за собой, конкурируя с мирскими инстанциями, частичную компетенцию в отношении морально-практических вопросов. Социология культуры модерна также занимает Вебера лишь мимоходом; его основное внимание сосредоточено на третьем пути, королевском пути рационализации: между XVI и XVIII веками в Европе происходит масштабная, структурообразующая для всего общества в целом *институционализация целерационального действия*.

Два институциональных комплекса, в которых Вебер прежде всего обнаруживает воплощение современных структур сознания и которые он рассматривает как образец процессов общественной рационализации, — это капиталистическое хозяйство и современное государство. Что в них «рационального»? Если исходить из социологии хозяйства и господства, возникает впечатление, что Вебер, говоря об общественной рационализации, имеет в виду реализованную в капиталистическом предприятии и институте современного государства *модель организации*. Рациональность этих форм предприятия и института состоит, согласно Веберу, в том, что в первую очередь

предприниматели и чиновники, но также рабочие и служащие обязаны действовать целерационально. То, что в равной мере характеризует в организационном плане капиталистическое предприятие и современное государственное управление, — это «концентрация вещественных средств предприятия» в руках производящих рациональный расчет предпринимателей и руководителей: «Так же как относительная самостоятельность ремесленника или кустарного производителя, помещичьего крестьянина, коммендатора, рыцаря или вассала основывалась на том, что он сам был собственником орудий, запасов, денежных средств, оружия, с помощью которых он исполнял свою хозяйственную, политическую, военную функцию и за счет которых он жил во время ее исполнения, так и иерархическая зависимость рабочего, торгового служащего, технического служащего, академического служащего института и государственного чиновника и солдата в равной мере основывается на том, что необходимые для предприятия и экономического существования орудия, запасы и денежные средства сконцентрированы в руках в одном случае предпринимателя, в другом — политического руководителя... Это решающее экономическое основание, „отделение“ рабочего от вещественных средств предприятия — средств производства в хозяйстве, боевых средств в армии, вещественных средств управления в государственном управлении, исследовательских средств в университетском институте и лаборатории, денежных средств во всех них — является общим определяющим основанием, присущим современному властно-политическому, культурно-политическому и военному государственному предприятию и капиталистическому частному хозяйству» [18, S. 1047]. Данная концентрация вещественных средств — необходимое условие институционализации целерационального действия. При этом для принятия целерациональных решений предпринимателем-капиталистом необходимо целерационально функционирующее и поэтому поддающееся расчету управление: «Но и исторически „прогресс“ в направлении бюрократического государства, осуществляющего правосудие и управление в соответствии с рационально установленным правом и рационально составленным регламентом, находится в тесной взаимосвязи с современным капиталистическим развитием. Современное капиталистическое предприятие внутренне основывается прежде всего на калькуляции. Оно нуждается для своего существования в правосудии и управлении, функционирование которых по меньшей мере в принципе поддается рациональной калькуляции исходя из постоянных всеобщих норм, подобно тому как калькулируют предполагаемую производительность машины» [18, S. 1048].

Таким образом, исходная точка, отталкиваясь от которой Вебер исследует общественную рационализацию, — это институционализированная в капиталистическом предприятии целерациональность предпринимательского действия. Из этого он выводит следующие функциональные требования: а) целерациональные ориентации действия со стороны рабочей силы, включенной в планомерно организуемый процесс производства; б) исчисляемая для экономического предприятия экономическая среда, то есть рынок товаров, капитала и рабочей силы; в) система права и государственная администрация, которые в состоянии гарантировать эту исчисляемость; и как следствие г) государственный аппарат, санкционирующий право и институционализирующий, в свою очередь, целерациональные ориентации действия в государствен-

ном управлении. Из этой исходной точки становится ясной центральная постановка вопроса, позволяющая обсуждать модернизацию как общественную рационализацию. Как возможна *институционализация* целерациональных ориентаций действия в сфере общественного труда?

Общественная рационализация заключается во внедрении подсистем целерационального действия, а именно в форме капиталистического предприятия и современного государственного института; при этом требующее разъяснения обстоятельство — не целерациональность хозяйственного и административного действия, а их институционализация. Последняя, в свою очередь, не может быть объяснена ссылкой на целерациональное регулирование, поскольку *нормирование целерационального действия* означает определенную форму социальной интеграции, *укореняющей* структуры целерациональности в личностной и институциональной системах. Эта специфическая форма социальной интеграции требует, как уже было сказано,

— систематизирующей все сферы этики убеждений, которая ценностнорационально закрепляет целерациональные ориентации действия в системе личности (Протестантская этика), далее,

— общественной подсистемы, которая обеспечивает культурное воспроизводство соответствующих ценностных ориентаций (религиозная община и семья) и, наконец,

— системы принуждающих норм, которая по своей формальной структуре соответствует тому, чтобы требовать от действующих в качестве легитимного поведения целерационального, ориентированного исключительно на успех преследования собственных интересов в нравственно нейтрализованной сфере (буржуазное право).

Вебер полагает, что эти инновации осуществляются благодаря *институциональному воплощению тех структур сознания*, которые, в свою очередь, выступают результатом этической рационализации картин мира. Посредством данной интерпретации он проводит различие между собой и теоретиками функционалистской версии модернизации².

С другой стороны, нужно понимать, что Вебер подходит к проблематике модернизации с определенной, характерным образом ограниченной точки зрения: его подход к модернизации представляет собой версию, дающую преимущества в плане стратегии исследования, но *не исчерпывающую* объяснительный потенциал его собственной, *двуэтапной* теории. Если мы представим себе неэксплицированную систематику веберовской теории рационализации, это позволит прояснить постановку вопроса, которая напрашивалась в связи с анализом мировых религий. Мы обобщили продуктивность данного анализа следующим образом: результатом универсально-исторического процесса рационализации картин мира, то есть расколдовывания религиозно-метафизических картин мира выступают современные структуры сознания. Последние определенным образом представлены на уровне культурной традиции; но в феодальном обществе развитого европейского Средневековья они проникли лишь в относительно узкие слои-носители религиозных виртуозов, частично внутри церкви, но прежде всего в монашеские ордена, а позднее и в университеты. Заключен-

² См.: [14; 24, S. 212 ff.], а также обзор, предложенный в: [22].

ные в монастырях структуры сознания требовали реализации в более широких слоях для того, чтобы новые идеи связали общественные интересы, переориентировали их, проникли в них и смогли рационализировать мирские жизненные порядки. Исходя из этой перспективы возникает вопрос: как должны были изменить мир знакомые по традиционным обществам структуры, прежде чем порожденный религиозной рационализацией когнитивный потенциал был бы общественно исчерпан и воплощен в структурно дифференцированных жизненных порядках модернизированного таким образом общества?

Такая *контрафактическая постановка вопроса* непривычна для работающего в эмпирическом ключе социолога, но она соответствует выбранному Вебером теоретическому подходу, который разграничивает внутренние и внешние факторы, реконструирует внутреннюю историю картин мира и наталкивается на собственный смысл культурно дифференцированных ценностных сфер. Ибо тем самым эта теория открывает взгляд на обоснованный с точки зрения логики развития уровень возможностей обучения, который не может быть описан в установке третьего лица, а лишь реконструирован в перформативной установке участника аргументации. Теория рационализации делает возможными контрафактические постановки вопросов, которые, правда, — и это неустранимый гегелевский элемент у Вебера — *для нас*, следующих такой теоретической стратегии, были бы недоступны, если бы мы не могли эвристически опереться на *фактическое* развитие культурных систем действия науки, права, морали и искусства и не *знали бы* благодаря наличию образцов, как могут выглядеть *in concreto* обоснованные современным миропониманием *in abstracto* (то есть с точки зрения логики развития) *возможности* расширения когнитивно-инструментального, морально-практического и эстетически-экспрессивного знания³.

На этом фоне осуществляемый с позиций теории рационализации анализ возникновения и развития капиталистического общества, современных систем общества вообще, должен исходить из следующего вопроса: является ли выбранный Европой путь рационализации одним из многих, систематически возможных путей. Спрашивается, должна ли та модернизация, которая внедряется вместе с капитализмом, описываться лишь как частичная реализация современных структур сознания и как, в таком случае, может быть объяснен селективный образец капиталистической рационализации. Интересно, что Макс Вебер *не* придерживался систематики своего двухступенчатого подхода, идущего от культурной к общественной рационализации. Скорее, он исходил из того факта, что в капиталистическом предприятии институционализована целерациональность предпринимательского действия, и что объяснение данного факта дает ключ к объяснению капиталистической модернизации. В отличие от Маркса, который начинает в этом месте размышлять в категориях теории трудовой стоимости, Вебер объясняет институционализацию целерационального хозяйственного действия сначала с помощью протестантской профессиональной культуры, а в последующем с помощью современной системы права. И то и другое способствует общественной рационализации в смысле распространения легитимных

³ Е. Тугендхат исследовал отношение, в которое вступают друг с другом анализ из позиции первого и анализ из позиции третьего лица, во взаимосвязи с теорией морального обучения: [16]. На этот концепт опираются Г. Франкенберг и У. Родель: [5]. Ср. также: [10, p. 7 ff.].

порядков целерационального действия, в той мере, в какой они воплощают посттрадиционные представления о праве и морали. Вместе с ними возникает новая форма социальной интеграции, способная выполнить функциональные императивы капиталистической экономики. Вебер без колебаний отождествляет *эту* историческую форму рационализации с общественной рационализацией *вообще*.

Он учитывает открываемый вместе с современным миропониманием *горизонт возможностей* лишь в той мере, в какой он служит объяснению этого заранее идентифицированного ключевого феномена; в нем он видит образцовую, недвусмысленную форму проявления общественно действенной рациональности. Такая оценка капиталистического предприятия напрашивается, во-первых, вследствие того, что институционализация целерационального предпринимательского действия фактически имеет для современных обществ центральное значение с *функциональной точки зрения*; а во-вторых, вследствие особой значимости, которую у Макса Вебера получает элемент целерациональности на уровне ориентаций действия. При переходе от культурной к общественной рационализации обращает на себя внимание *имеющее большие следствия сужение* понятия рациональности, которое Вебер, как мы увидим, осуществляет в своей теории действия, подогнанной под тип целерационального действия. Вебер обращается, таким образом, *непосредственно* к фактически обнаруженным формам западного рационализма, не отражая их в контрафактически спроектированных возможностях рационализированного жизненного мира. Правда, при этом он не дает бесследно исчезнуть тому потенциалу проблем, который заключен в его широком теоретическом подходе. Скорее, в его диагностических для своего времени размышлениях вновь всплывают вытесненные проблемы; имплицитно он использует здесь критерии, по которым может измерять и критиковать сжавшуюся до тотальной целерациональности рационализацию. Так в диагнозе современного капитализма вновь проявляется систематика двухэтапной теории общественной рационализации, не исчерпываемая описательными элементами «Хозяйства и общества».

Сначала я хочу остановиться на той роли, которую Макс Вебер приписывает протестантской этике в возникновении капитализма (1), чтобы обнаружить отправные точки для модели общественной рационализации, с которой может быть сопоставлен западный путь развития (2).

1) Согласно пониманию самого Макса Вебера, исследования протестантской этики относятся к ключевой переменной процесса общего культурного развития Запада. Ибо он рассматривает современную профессиональную культуру не только как вообще производную современных структур сознания, а как ту реализацию этики убеждений, благодаря которой мотивационно обеспечивается целерациональность предпринимательского действия, имеющая большие следствия для капиталистического предприятия. С точки зрения теоретической стратегии исследования протестантизма имеют центральное значение. Тем не менее, в методическом плане их значение во многих отношениях ограничено: а) они служат анализу «сверху», имеют дело с мотивационной укорененностью и институциональным воплощением идей, полностью исчерпывая выделенный с точки зрения логики развития потенциал решения проблем, и поэтому требуют дополнения анализом «снизу», исследованием внешних факторов и динамики развития. Далее, б) эти исследования, как мы сегодня

сказали бы, ориентированы структуралистски и обсуждают не каузальные отношения, а «отношения родства» между протестантской этикой и сконцентрированным в современной профессиональной культуре духом капитализма. Поэтому они и не выполняют сформулированного самим Вебером требования анализа «того, в какой мере протестантская аскеза в процессе своего становления и своеобразного развития, в свою очередь, испытала влияние со стороны совокупности общественных культурных условий, прежде всего *экономических*» [19, S. 190; 1, с. 207–208]. Эти исследования не позволяют в) сравнить различные компоненты втянутого в струю рационализации жизненного мира с присущей ему спецификой общественных слоев, а тем более оценить соотношение когнитивно-утилитаристски, эстетически-экспрессивно или морально-практически оформленных стилей образа жизни. В рамках же нашего контекста г) важно прежде всего то, что эти исследования *не* поднимают вопроса о том, насколько избирательно то миропонимание, которое выражается в этицизованных картинах мира, проникает в протестантскую профессиональную культуру. Лишь в контексте этих *дальнейших*, актуальных еще и сегодня [12, S. 210 ff.] вопросов, на которые Макс Вебер указывает в другом месте, может быть определено значение протестантской этики для объяснения западного рационализма. Я не буду останавливаться на данных вопросах, за исключением последнего.

Как было сказано, согласно кальвинистскому учению, успех профессиональной деятельности значим не как непосредственное средство *достижения* блаженства, а как внешний признак *удостоверения* принципиально непостижимого состояния благодати. С помощью этого идеологического промежуточного элемента Вебер объясняет функциональное значение, которое кальвинизм приобрел не только для распространения установок мирской аскезы, но прежде всего для овеществленного, систематизированного и *сконцентрированного вокруг целерациональной профессиональной деятельности* образа жизни. Вебер, однако, не дает объяснения, почему исчезли препятствия со стороны католицизма торговым стремлениям к прибыли; он скорее стремится объяснить, благодаря чему стал возможным переход «от случайной экономической прибыли к экономической системе», развитие «от романтики экономической авантюры к рациональной экономической методике жизни» [20, S. 232]. В кальвинизме и протестантских сектах Вебер обнаруживает, во-первых, *учения*, которые характеризуют методический образ жизни как путь к спасению; в жизни религиозных общин, вдохновляющей семейное воспитание, он находит, во-вторых, *институт*, заботящийся о социализирующем действии учений в слоях-носителях раннего капитализма: «Кальвинистский Бог требовал от своих избранных не отдельных „добрых дел“, а святости, возведенной в *систему*. Здесь не могло быть и речи ни о характерном для католицизма, столь свойственном природе человека чередовании греха, раскаяния, покаяния, отпущения одних грехов и совершения новых; ни о сбалансировании всей жизни с помощью временных наказаний или посредством находящихся в распоряжении церкви средств сообщения благодати. Практическая этика кальвинизма устраняла таким образом отсутствие плана и системы в повседневной жизни верующего и создавала последовательный *метод* всего образа жизни. Ведь не случайно в XVIII веке носителей последнего возрождения пуританских идей называли „методистами“, подобно тому как в XVII веке их духовных предшественни-

ков именовали равным по значению словом „прецизисты“. Ибо только посредством коренного преобразования смысла всей жизни в целом, ощущаемого в каждое мгновение и в каждом действии, могло быть обеспечено достижение благодати, возвышающей человека из *status naturae* в *status gratiae*. Жизнь „святого“ была ориентирована только на трансцендентную цель — на загробное блаженство, однако именно поэтому его посюстороннее существование было строго рационализировано и подчинено единственному стремлению — приумножать славу Божью на земле» [19, S. 190; 1, с. 153]. В этом месте Вебер выделяет в первую очередь ту черту в кальвинизме, которая побуждает верующего лишиться повседневную практику ее бессистемности, то есть таким образом практиковать индивидуальный поиск спасения, чтобы этические убеждения, руководствующаяся принципами мораль, *проникли во все* жизненные сферы и *все* этапы жизни в равной мере. Замечание о жизни «святого» намекает, разумеется, на еще одну черту сектантской набожности (и лишь она объясняет, почему протестантская этика сделала возможной не только мирскую аскезу вообще, но прежде всего ориентации действия, характеризующие методический образ жизни раннекапиталистических предпринимателей): систематический характер образа жизни, достигаемый благодаря тому, что профан, не полагаясь на проповедническую благодать таинства, на страховку официально-харизматического института благодати, а также католической церкви, то есть не *подразделяя* свой жизненный мир на жизненные сферы как релевантные спасению и все прочие, регулирует свою жизнь автономно, в соответствии с принципами постконвенциональной морали.

Образ жизни, который Макс Вебер называет «методическим», характеризуется прежде всего тем, что профессиональная сфера «овеществляется», то есть *одновременно сегментируется и возвышается* в моральном плане. Взаимодействия *внутри* сферы профессионального труда морально нейтрализуются настолько, что социальное действие способно освободиться от норм и ценностей и перестроиться на ориентированное на успех, целерациональное преследование собственных интересов. В то же время профессиональный успех связывается с индивидуальным спасением таким образом, что профессиональный труд нагружается в этическом отношении и драматизируется *как целое*. Это моральное укоренение освобожденной от традиционной нравственности сферы целерационального профессионального испытания находится в непосредственной связи с той чертой протестантской этики, на которую лишь намекает вышеприведенная цитата: с заключающемся в партикуляризме благодати ограничением, присущим религиозно-спасительной этике убеждений, устраняющей католическое сосуществование монашеской, священнической и профанной этик в пользу элитарного разделения на виртуозную и массовую религиозность.

В. Шлухтер вывел следствия этого резко выраженного в протестантских сектах *партикуляризма благодати*, вслед за Трольчем противопоставив секту и церковь. Внутреннее одиночество индивида и понимание *ближнего* как Другого, нейтрализованного в стратегических взаимосвязях действий, образуют два примечательных следствия: «Аскетический протестантизм формулирует, таким образом, религиозную виртуозную этику для профана, которая с точки зрения нормального католика кажется бесчеловечной... Его абсолютный индивидуализм не ведет назад к раннехристианской общности божественной любви. Хотя он и допускает... идею богосыновства,

но не идею *богообщности*... Религиозная этика аскетического протестантизма является, таким образом, *монологической* этикой убеждений со следствиями, не предполагающими *братского* отношения. Именно в этом я вижу ее потенциал развития» [12, S. 250 f]. Шлухтер видит потенциал развития не в этической рационализации образа жизни вообще, а именно в том овеществлении межличностных отношений, которое необходимо, чтобы предприниматель-капиталист в нравственно нейтральной сфере всегда мог действовать целерационально, то есть *в объективирующей установке*.

Вебер, разумеется, исходит из того, что «овеществление» в смысле стратегического опредмечивания межличностных отношений является единственно возможным путем к рациональному высвобождению традиционно принятых, конвенционально регулируемых жизненных отношений. Такого же взгляда придерживается и Шлухтер, который в вышеприведенной цитате продолжает: этика аскетического протестантизма «не только ставит (как это характерно, в конечном счете, для всех последовательных христианских религиозно-спасительных устремлений) отношение отдельного индивида к Богу *выше* его отношений к человеку; она придает этим отношениям и новое значение, состоящее в том, что она уже не интерпретирует их в понятиях пиетета. Тем самым она создает мотивацию к овеществлению сначала религиозных, затем вне-религиозных отношений между людьми» [12, S. 251]. Однако необходимо понимать, что посттрадиционные представления о праве и морали, как только они проникают в легитимные порядки, оказываются несовместимыми с традиционными основаниями регулируемых пиететом субстанциальных жизненных отношений *per se*. В принципе чары традиционализма могли бы быть разрушены и *без вычленения нравственно нейтральной системы действия*. Этический рационализм несет с собой, как мы видели, формальный концепт мира в качестве совокупности легитимно регулируемых межличностных отношений, в рамках которых автономно действующий отдельный индивид проходит испытание на предмет своей моральности. *Это* овеществление, обесценивающее все переданные традицией нормы до статуса простых конвенций, уже разрушает основание легитимации пиетета. Для этого не нужно того *особого*, функционально необходимого, разумеется, для капиталистических хозяйственных связей овеществления, которое делает возможной сегментацию организованной на правовой основе сферы стратегического действия.

Макс Вебер явно отрицает такую возможность развития. Но интересно, что он не обосновывает это, как следовало бы ожидать, эмпирическим указанием на динамику развития системы хозяйства, функциональные императивы которой могут быть выполнены лишь этикой, которая ценностнорационально укореняет высвобождение стратегического действия в сфере общественного труда. Вместо этого он апеллирует к связанному с логикой развития факту, а именно к *структурной* несовместимости любой последовательно пронизанной этикой религии спасения с безличными порядками рационализированного хозяйства и овеществленной политики. Вследствие систематического значения данного тезиса я хотел бы разобрать этот аргумент во всех деталях.

Сначала Вебер рассматривает христианскую этику братства как образцовую форму рационально проработанной этики убеждений: «Чем рациональнее и субли-

мированнее в плане этики убеждений понималась идея спасения, тем большую внешнюю и внутреннюю силу обрели выросшие из этики соседских союзов заповеди. Внешне они возвысились до уровня коммунизма, основанного на братской любви, внутренне — до уровня милосердного образа мыслей, любви к страдающему как таковому, любви к ближнему, к человеку и, наконец, к врагу» [17, S. 543; 1, с. 314]. Строго универсалистское оформление моральных принципов, форма я-автономного самоконтроля на основе интернализированных, в высшей степени абстрактных ориентаций действия и модель абсолютной взаимности отношений между членами не имеющей границ коммуникативной общности — это черты религиозной *этики братства*, вытекающей из «новой социальной общности» созданной пророчествами «сотериологической религиозности общин» там, где наиболее последовательно была проведена этизация религий спасения. [17, S. 542 f.; 1, с. 313].

«Промежуточное рассмотрение» может быть прочитано как единственный аргумент в пользу того, что эта по своей сути коммуникативная этика приходит в противоречие с «враждебными чувству братства» *мирскими* жизненными порядками тем острее, чем радикальнее они рационализируются: «Какая бы то ни было, мыслимая связь космоса современного рационального капиталистического хозяйства с религиозной этикой братства становится тем невозможнее, чем больше он следует своим имманентным закономерностям» [17, S.544; 1, с.315]. Поскольку здесь, как и в политике, эта этика должна выступать «препятствием формальной рациональности». Универсалистская этика братства сталкивается с формами экономически-административной рациональности, в которых хозяйство и государство овеществляются в виде враждебного чувству братства космоса: «Подобно тому, как экономические и политические рациональные действия следуют своим собственным закономерностям, так и любые другие рациональные действия в миру оказываются неизбежно связанными с враждебными чувству братства условиями мира, которые должны быть его средствами или целями, и поэтому вступают в напряжение с этикой братства» [17, S. 552; 1, с. 323–324].

Ослабление этого структурно заложенного в противоречии братства и небратства конфликта возможно лишь двумя путями: либо посредством возврата к «акосмическому братству» христианской мистики либо путем мирской аскезы и тем самым «парадоксальности протестантской профессиональной этики, которая в качестве виртуозной религиозности отказалась от универсализма любви, рационализировала всякую деятельность в миру как служение позитивной воле Бога — в своем предельном смысле совершенно непонятной, но исключительно в таком качестве распознаваемой — и испытание состояния благодати и тем самым приняла овеществление вместе со всем миром — как экономическим космосом, обесцененным в силу его рукотворности и испорченности, — в качестве угодного Богу материала для исполнения долга. Это был по своей сути принципиальный отказ от спасения как достижимой человеком и для каждого человека цели в пользу лишенной оснований, но всякий раз даруемой в частном случае благодати. Подлинной „религией спасения“ данное воззрение, не основанное на братстве, на самом деле уже не было» [17, S. 545 f.; 1, с. 317].

Вряд ли можно дать более резкую формулировку этому связанному с *партикуляристским характером благодати возврату* эгоцентрически ограниченной

аскетической профессиональной этики, включенной в чуждое чувству братства капиталистическое хозяйство, на уровень, ниже уже достигнутого в рамках коммуникативно организованной этики братства. Однако Вебер не делает данное воззрение теоретически продуктивным. Это тем более непонятно, если проследить веберовский анализ дальнейшей судьбы протестантской этики в ходе развития капитализма.

Протестантская профессиональная этика удовлетворяет необходимым условиям возникновения мотивационного базиса целерационального действия в сфере общественного труда. Благодаря этому ценностнорациональному укоренению целерациональных ориентаций действия она удовлетворяет, правда, лишь стартовым условиям капиталистического общества; она указывает путь капитализму, будучи не в состоянии обеспечить условия своей собственной стабилизации. Вебер полагает, что подсистемы целерационального действия создают в долгосрочной перспективе деструктивную среду для протестантской этики, и тем быстрее, чем сильнее они развиваются в соответствии с когнитивно-инструментальной внутренней закономерностью капиталистического роста и воспроизводства государственной власти. Морально-практическая рациональность этики убеждений не в состоянии сама институционализироваться в обществе, возникновению которого она способствует. В долгосрочной перспективе она скорее сменяется утилитаризмом, который обязан своим возникновением эмпиристскому переистолкованию морали, то есть псевдоморальному повышению ценности целерациональности, и который уже не связан внутренним отношением с моральной ценностной сферой. Как Вебер объясняет эту *самодеструктивную форму* общественной рационализации? Элементы братства протестантская этика уже отбросила; таким образом это могло быть всего лишь ее включением в контекст религии спасения вообще, который противопоставил ее современным условиям жизни.

Фактически это конкуренция с научно-рационализированными образцами истолкования и жизненными порядками, определяющая судьбу религии и тем самым, как полагает Вебер, и религиозно фундированной этики: «Современная форма одновременно и теоретической и практической интеллектуальной и целесообразной рационализации картины мира и образа жизни имела одно общее следствие, а именно: чем более прогрессировал этот особый вид рационализации, тем больше религия, со своей стороны, — с точки зрения интеллектуального формирования картины мира — двигалась в иррациональном направлении» [17, S. 253]. В «Промежуточном рассмотрении» Вебер еще яснее определяет основание этого конфликта: «Рациональное познание, к которому этическая религиозность сама апеллировала, оформляло, автономно и мирски следуя своим собственным нормам, космос истин, который не только уже не имел ничего общего с систематизированными постулатами рациональной религиозной этики, согласно которым мир как космос удовлетворяет ее требованиям или обнаруживает некий „смысл“, но и должен был в принципе отклонить это притязание. Космос природной каузальности и постулированный космос уравнивающей этической каузальности противостояли друг другу как несовместимые противоположности. И хотя наука, сформировавшая первый, казалось, была не в состоянии дать достоверное обоснование своих собственных предельных предпосылок, она во имя „интеллектуальной честности“ выступала с притязанием быть единствен-

но возможной формой разумного рассмотрения мира. При этом интеллект, подобно всем культурным ценностям, также создал независимую от всех личных этических качеств человека, то есть лишенную чувства братства элиту, владеющую рациональной культурой» [17, S. 569; 1, с. 340].

Это объяснение самодеструктивной формы общественной рационализации неудовлетворительно, поскольку Вебер не приводит доказательств того, что руководствующееся принципами моральное сознание может выжить лишь в рамках религиозных контекстов. Он должен был бы объяснить, почему включение руководствующейся принципами этики в религию спасения, почему соединение морального сознания и интереса к спасению столь же необходимо для *поддержания* морального сознания, как это, без сомнения, было необходимо с точки зрения генезиса, то есть для *возникновения* стадии морального сознания. Для этого нет ни очевидных эмпирических фактов (а), ни сильных систематических аргументов (б).

а) Вебер не осуществил свою исследовательскую программу, которая должна была позволить оценить «культурное значение аскетического протестантизма по отношению к другим отличительным элементам современной культуры» [19, S. 189; 1, с. 207]. Она должна была, среди прочего, охватить социально-этические влияния гуманизма, а также философского и научного эмпиризма. При этом Вебер должен был бы рассмотреть традиции, которые входили в рационализм Просвещения и содействовали секуляризованной профанной морали в буржуазных слоях; последняя была абсолютным эквивалентом протестантской этики, если осмыслить эффект освобождения от мира католической церковной набожности. Известное исследование Бернара Гретхейзена 1927 г. [6] сконцентрировано именно на таком случае: формировании автономного по отношению к церкви буржуазного морального сознания у французской буржуазии. Гретхейзен опирается прежде всего на проповеди XVII и XVIII вв., а также на педагогические и философские трактаты второй половины XVIII века. На основе этих источников он создает образ освобожденной от религиозных контекстов, руководствующейся принципами этики, благодаря которой буржуазные слои отмежевываются как от клира, так и от находящегося в плену наивной набожности народа. Буржуа «в состоянии провести здесь различие: для него — мирская мораль и наука, для других — религия» [6, I, S. 17]. Гретхейзен показывает, как французская буржуазия этого времени вырастает из мира католических представлений и развивает секуляризованные взгляды на жизнь, в которых «она нуждается, чтобы регулировать общественно-хозяйственную жизнь и наделять значимостью свои притязания» [6, II, S. 210]. Буржуазная мораль самодостаточна. Независимо от того, остается ли отдельный индивид католиком или нет, церковный католицизм теряет свою ориентирующую действия власть над повседневной практикой буржуазных слоев: «Буржуа обрел свою форму жизни, свою мораль, находящуюся в тесной взаимосвязи с условиями буржуазной жизни...» [6, II, S. 213].

б) Для тезиса, согласно которому моральное сознание не может стабилизироваться на посттрадиционном уровне без укоренения в религии, отсутствуют однако и систематические основания. Если этизация религиозных картин мира ведет к дифференциации ценностной сферы, специализирующейся на морально-практических вопросах, следует ожидать, что этическая рационализация внутри данной ценност-

ной сферы продолжается, причем следуя внутренним закономерностям практического разума, освобожденного от описательных притязаний и задач экспрессивного выражения. Этой линии следуют философские профанные этики Нового времени, ведущие через формалистские этики кантовского типа к дискурсивным этикам современности, примыкающим частично к Канту, частично к рациональному естественному праву, но впитавшим и утилитаристские точки зрения. Эти этики можно, вслед за Вебером, назвать *когнитивистскими этиками ответственности*⁴.

Конечно, Вебер сам исходит, прежде всего в методологическом плане, из способа аргументации, определяемого позитивизмом его времени, согласно которому этические ценностные суждения выражают лишь субъективные установки и не способны к обоснованию на интерсубъективном уровне. Этому противоречат его собственные аргументы в пользу превосходства этик ответственности над этиками убеждений. Сам Вебер берет на себя роль этического систематика, как только предпринимает попытку показать относящиеся к этике убеждений границы религиозной этики братства. Последняя не предоставляет «средств для решения первоочередного вопроса..: исходя из чего должна определяться в каждом конкретном случае этическая ценность действия: исходя из *успеха* или — подлежащей некому этическому определению — *собственной ценности* этого деяния как такового. Снимают ли, таким образом, и в какой степени ответственность действующего субъекта за последствия его действий используемые им средства или, наоборот, ценность убеждений, которую несет с собой действие, дает действующему право снимать с себя ответственность за последствия, приписывая их Богу или допущенной Богом испорченности и глупости мира. Сублимированная религиозная этика убеждений склоняется ко второй альтернативе: „Христианин поступает праведно, а в остальном уповает на Бога“» [17, S. 552; 1, с. 324]. С помощью данного и аналогичных аргументов⁵ Вебер вступает на почву философской дискуссии, способной установить собственный смысл морально-практических вопросов, логику оправдания норм действия, после того как мораль и право отделились от понятий религиозных (и метафизических) картин мира.

Если возможность разумной моральной теории, то есть хотя и не научной, однако *совместимой* с требованиями обоснования современного научного мышления, не может быть изначально исключена, когнитивный диссонанс между научно просвещенным повседневным сознанием и протестантской профессиональной этикой должен объясняться иначе, например, особым партикуляристским характером благодати. В таком случае и веберовские случайные замечания по поводу иррационального характера учения о благодати и заложенном в нем типе образа жизни обрели бы систематическое значение. Протестантская этика является отнюдь не образцовой, но искаженной, а именно *в высшей степени иррациональным* воплощением морального сознания, нашедшего свое выражение первоначально в религиозной этике братства. Р. Дёберт хорошо проанализировал двойной лик, который обнаруживают в структурном отношении ставшие исторически действенными версии профессиональной этики [3, S. 544 ff.]. Вместе с протестантской этикой структуры сознания, которые до

⁴ Сюда я причислил бы среди прочего морально-теоретические подходы Байера, Харе, Зингера, Роулса, Лоренцена, Камбартеля, Апеля и мой собственный. Ср.: [15; 23].

⁵ О взаимосвязи этики и научной теории у М. Вебера ср.: [11].

этого имели лишь, так сказать, экстерриториальное значение, укоренились в некоторых слоях-носителях капитализма. Однако успех этой институционализации был оплачен тем, что в принципе доступные структуры сознания *использовались* лишь *избирательно*. Дёберт указывает прежде всего на партикуляризм благодати, даруемой Богом, воля которого принципиально непостижима, и на жестокую неуверенность в милости, которая должна стать психологически переносимой благодаря более или менее ясным поддерживающим конструктам. Избирательность проявляется также и в репрессивных чертах религиозного обобществления, а также в тотальном внутреннем одиночестве религиозного виртуоза, который даже внутри своей собственной общины ориентируется на инструментальное поведение, или в жесткости контроля побуждений, который исключает свободное отношение индивида к своей собственной природе. В своих рассуждениях протестантских сект Вебер отнюдь не вуалирует эти неутешительные, достаточно симптоматичные черты методически-рационального образа жизни [17, S. 279 ff., 318 ff.].

Но если протестантская этика, а также учения, в контексте которых она размещается, и формы жизни и структуры личности, в которых она воплощается, могут служить не просто выражением руководствующейся принципами морали, если *частный характер* этой формы этической рационализации мы воспримем всерьез, предстают в другом свете те протестантские секты, которые, подобно анабаптистам, стремились институционализировать универсалистскую этику братства более радикальным образом, а именно в новых формах социальной общности и политического формирования власти⁶. Эти социальные движения, которые не захотели переводить потенциал этицированных картин мира на рельсы дисциплинированного профессионального труда *частных лиц*, а стремились преобразовать его в социально-революционные формы жизни, с первых же шагов потерпели неудачу, поскольку *радикализованные формы жизни* не соответствовали требованиям капиталистической хозяйственной этики. Данные взаимосвязи нуждаются в более детальном анализе. Тем не менее, эти размышления дают повод задаться следующими вопросами:

— не получил ли методический образ жизни исследованных Вебером протестантских групп свое историческое значение лишь благодаря тому, что он воплощал образец посттрадиционной моральности, который являлся функциональным для управления капиталистическим предприятием,

— и не объясняется ли его, зафиксированная Вебером нестабильность тем, что капиталистическое развитие допускает посттрадиционные ориентации действия лишь в ограниченной форме, а именно поддерживает образец рационализации, в соответствии с которым когнитивно-инструментальная рациональность проникает через хозяйство и государство в другие жизненные сферы, получая там преимущество перед морально-практической и эстетически-практической рациональностью⁷.

2) Эти вопросы располагаются на одной линии аргументации, которой Вебер не последовал, хотя она вытекает из его двуэтапного теоретического подхода. Эм-

⁶ Ср. замечание Вебера к «Täuferrevolution» (1963), S. 554, а также: [4.]; там (373 ff.) дальнейшие литературные ссылки.

⁷ Исходя из этой перспективы Вебера критикует Г. Маркузе: [8, S. 161 ff.]; ср. также Введение в: [9, S. 7 ff.].

пирические исследования Вебера концентрируются *непосредственно* на проблеме возникновения капитализма и на вопросе, как фактически могли быть институционализированы целерациональные ориентации действия на этапе его возникновения. Тем самым он с самого начала соотносит общественную рационализацию с аспектом целерациональности; он не высвечивает исторический профиль данного процесса на фоне того, что *структурно* было бы *возможно*. Правда, эта комплексная постановка вопроса вновь возвращается в том диагнозе, который Вебер дает современности. Здесь Вебера беспокоит то, что подсистемы целерационального действия отрываются от своих ценностнорациональных оснований и обособливаются, следуя собственной динамике. Мы еще займемся этим тезисом об утрате свободы. Вебер связывает его с результатами, полученными им в ходе сравнительных исследований по социологии религии, а именно с тем, что структуры сознания, выделившиеся в самостоятельные культурные ценностные сферы, воплощаются в соответствующих *антагонистических* жизненных порядках. Темой «Промежуточного рассмотрения» являются те *внутренне мотивированные* конфликты, которые, по мнению Вебера, *должны* возникнуть между последовательно развиваемой этикой братства и светскими порядками структурно дифференцированного общества. Я еще вернусь к этим диагностическим размышлениям, связанным с данной темой. Сначала я хочу проанализировать модель ценностных сфер и жизненных порядков, которая лежит в основе этих размышлений.

Систематизирующая точка зрения, с которой Вебер осуществляет свое «Промежуточное рассмотрение», сформулирована в следующем известном предложении: «...рационализация и сознательное сублимирование отношений человека к различным сферам внешнего и внутреннего, религиозного и мирского, обладания благами... вынуждают к тому, что *внутренние закономерности* отдельных сфер начинают *осознаваться* в своей последовательности и вследствие этого вступают в то напряжение друг с другом, которое оставалось скрыто за непринужденным естественным отношением к внешнему миру» [17, S. 541 f.; 1, с. 312–313]. «Внутренние закономерности» указывают на «рациональную замкнутость» *идей*; обладание внутренними и внешними, духовными и материальными благами обосновывает диспозиции *интересов*. До тех пор, пока мы рассматриваем идеи сами по себе, они образуют *культурные ценностные сферы*; как только они соединяются с интересами, они образуют *жизненные порядки*, легитимно регулирующие обладание благами. Я хотел бы остановиться на систематике этих жизненных порядков (а), затем рассмотреть их «внутренние закономерности» (б), чтобы, наконец, вновь поставить вопрос о частичном воплощении современных структур сознания (в).

а) В «Промежуточном рассмотрении» Вебер не проводит четкого различия между уровнями культурной традиции и институционализированными системами действия или жизненными порядками. Религиозная этика братства, которая предоставляет исходную точку для сравнения с «порядками и ценностями мира», рассматривается — в соответствии с контекстом анализа картин мира — главным образом как *культурный символизм*. С другой стороны, наука и искусство предстают скорее в аспекте жизненных порядков, то есть как *культурные системы действия*, которые выделились одновременно с *социальными системами действия* хозяйства и государства. Систематика

основных веберовских понятий склоняет, однако, к следующей дифференциации между уровнями культурной традиции и культурных систем действия (Рис. 8).

Рис. 8. Культурный комплекс

культурные ценностные сферы	когнитивные идеи	нормативные идеи	эстетические идеи
культурные системы действия: обладание духовными благами	научное производство	религиозная община	художественное производство

Три культурных системы действия выступают в качестве жизненных порядков, регулирующих *обладание духовными благами*. Вебер отличает от них сферы *обладания мирскими благами*. В современных обществах ценность представляют прежде всего такие блага повседневной культуры как *богатство* и *власть*, а также — в качестве внеповседневного блага — *половая* (или эротически сублимированная) *любовь*, благодаря которым кристаллизуются жизненные порядки. В итоге мы получаем пять жизненных порядков (культурных или в узком смысле социальных систем действия), с которыми может вступать в напряжение религиозная этика братства (Рис. 9).

Рис. 9. Жизненные порядки, вступающие в напряжение с религиозной этикой убеждений

интерес к обладанию	культурные идеи	повседневные	внеповседневные
	духовными благами	знание: научное производство	искусство: художественное производство
материальными благами	богатство: экономика	власть: политика	любовь: гедонистические контркультуры

В «Промежуточном рассмотрении» Вебер преследует цель проанализировать «отношения напряжения между религией и миром», причем исходную точку для анализа образует религиозная этика братства. Согласно его анализу *конфликты* должны проявляться тем резче, чем более «отношения человека к различным сферам обладания внешними и внутренними благами» осознаются в своем своеобразии, а последнее, в свою очередь, — чем более рационализируются жизненные порядки. Конфликты или «отношения напряжения», которые интересуют здесь Вебера, возникают не *извне*, из несовместимых *диспозиций интересов*, а *изнутри*, из несовместимости различных

структур. Если мы будем следовать систематике данной постановки вопроса, а не непосредственно тексту, то должны будем обратиться прежде всего к культурным ценностным сферам; последние подчиняются непосредственно внутренним закономерностям идей, в то время как в жизненных порядках идеи уже сплавлены с интересами в форме легитимных порядков.

б) Этической ценностной сфере Вебер противопоставляет науку и искусство. В этих сферах мы узнаем когнитивные, нормативные и экспрессивные составляющие культуры, которые дифференцируются по критерию соответствующего универсального притязания. В данных культурных ценностных сферах выражаются современные структуры сознания, возникшие в результате рационализации картин мира. Последняя привела, как было показано, к формальным понятиям объективного, социального и субъективного миров и к соответствующим основным установкам в отношении когнитивно или морально *овеществленного* внешнего и *субъективированного* внутреннего мира. При этом мы провели различие между объективирующей установкой в отношении процессов внешней природы, согласующейся с нормами (или критической к ним) установкой в отношении легитимных порядков общества и экспрессивной установкой в отношении субъективных процессов внутренней природы. Таким образом, определяющие для модерна структуры *децентрированного миропонимания* (в смысле Пиаже) могут быть охарактеризованы следующим образом: действующий и познающий субъект может занять *различные* установки к *составным частям одного и того же* мира. Комбинация основных установок и формальных концептов мира дает девять фундаментальных отношений. На нижеследующей схеме представлено направление «рационализации отношений человека к различным сферам», полученное исходя из веберовского хода мыслей.

Рис. 10. Формально-прагматические отношения

миры основные установки	1. объективный	2. социальный	3. субъективный
1. объективирующая	когнитивно-инструментальное отношение	когнитивно-стратегическое отношение	объективистское самоотношение
2. согласующаяся с нормами	морально-эстетическое отношение к необъективированному окружающему миру	предписанное отношение	цензурирующее самоотношение
3. экспрессивная		самоинсценирование	чувственно-спонтанное самоотношение

Здесь у меня нет возможности систематически исследовать формально-прагматические отношения; я ограничусь лишь интуитивными указаниями на характерные

формы выражения, способные послужить в качестве иллюстрации. Когнитивно-инструментальное отношение (1.1) можно прояснить с помощью утверждений, инструментальных действий, наблюдений и т.д.; когнитивно-стратегическое отношение (1.2) — с помощью социальных действий целерационального типа; предписанное отношение (2.2) — с помощью нормативно-регулируемых действий; самоинсценирование (3.2) — с помощью социальных действий драматургического или самопрезентирующего типа. Объективистское отношение к самому себе (1.3) может выражаться в теориях (например, эмпиристской психологии или утилитаристской этики); цензурирующее отношение к самому себе (2.3) может быть проиллюстрировано как на Сверх-Я-феноменах, наподобие чувства вины, так и на защитных реакциях; чувственно-спонтанное отношение к самому себе (3.3) может быть обнаружено в аффективных выражениях, либидозных побуждениях, творческих достижениях и т.д. Эстетическое отношение к не-объективированному окружающему миру (3.1) тривиальным образом можно проиллюстрировать на основе произведений искусства, вообще феноменов стиля, а также теорий, таких, например, в которых находит свое отражение морфологический взгляд на природу. Наиболее неясны феномены, служащие примером для морально-практического, «братского» обращения с природой, если не обращаться здесь к мистически инспирированным традициям или табуированностям (например, вегетарианское отвращение), антропоморфному обращению с животными и т.д.

Уже эта предварительная попытка характеристики показывает, что из ставших формально доступными благодаря «расколдовыванию» прагматических отношений между действующим субъектом и его внешним или внутренним миром были выбраны и артикулированы в стандартизированных формах выражения лишь некоторые. Это дифференцированное исчерпание формальных возможностей может иметь как внешние, так и внутренние причины. Оно может отражать культурно- и общественно-специфическое исчерпание потенциала рационализации, предоставленного современными структурами сознания, то есть селективный образец общественной рационализации. Но возможно, дело обстоит и так, что лишь некоторые из этих формально-прагматических отношений подходят для накопления знания. Поэтому мы должны попытаться идентифицировать те отношения, которые достаточно продуктивны с точки зрения *приобретения знаний*, чтобы допустить *следующее внутренним закономерностям* (в смысле Макса Вебера) развитие культурных ценностных сфер. Поскольку я здесь не могу удовлетворить притязание на систематичность, я буду придерживаться высказываний Вебера. Он явно считает, что только шесть из классифицированных отношений актор-мир могут быть «рационализированы и сознательно сублимированы» (Рис. 11).

Объективирующая установка к внешней природе и обществу описывает комплекс когнитивно-инструментальной рациональности, внутри которого производство знания может принимать форму научного и технического прогресса (включая социальные технологии). Пустота поля 1.3 означает, что в объективирующей установке ничему нельзя научиться в отношении внутренней природы *qua* субъективности. Согласующаяся с нормами установка к обществу и внутренней природе описывает комплекс морально-практической рациональности, внутри которого производ-

Рис. 11. Комплексы рационализации

миры	1	2	3	1
основные установки				
3	искусство ↓			
1	↑ когнит.-инстр. рациональность наука техника	социальные технологии ↓	×	
2	×	↑ морал.-практ. рациональность право	мораль ↓	
3		×	↑ эстетич.-практ. рациональность эротика	искусство

ство знания может принимать форму систематической проработки представлений о праве и морали; пустота поля 2.1 означает сомнение в возможности рационально сформировать братское обращение с не-объективированной природой, например, в форме натурфилософских познаний, которые могли бы конкурировать с современными естественными науками⁸. Наконец, экспрессивная установка к внутренней и внешней природе описывает комплекс эстетически-практической рациональности, внутри которого производство знания может принять форму аутентичной, то есть обновляемой всякий раз при изменении исторических условий интерпретации потребностей. Пустота поля 3.2 должна указать на то, что экспрессивно определенные формы взаимодействия (например, контркультурные формы жизни) не могут образоваться исходя из самих себя способные к рационализации структуры, они паразитарны в той мере, в какой остаются зависимыми от инноваций в других ценностных сферах.

Итак, если эти три, формально-прагматически выведенные из основных установок и концептов мира комплекса рациональности указывают ровно на три культурных ценностных сферы, которые дифференцировались в рамках европейского модерна, то это еще не является возражением против систематической значимости данной схемы. Согласно точке зрения Вебера, современные структуры сознания были порождены универсально-историческим процессом расколдовывания и в этом отношении они отражают не только идиосинкразические черты некоей особой культуры. Притязанию на систематичность не удовлетворяют, правда, и веберовские

⁸ Ср. мой ответ Маккарти в: [7].

исторические изложения. Вероятно, независимое обоснование могла бы предоставить *теория аргументации*. В связи с этим я предложу пока только одно замечание исследовательско-стратегического характера.

Если культурные ценностные сферы характеризуют дифференцированное в соответствии с притязаниями на значимость и стабилизировавшееся производство знания и если непрерывность данного производства знания может быть обеспечена лишь посредством обретения процессами обучения рефлексивного характера, то есть посредством установления обратной связи с институционально дифференцировавшимися формами аргументации, тогда *исторически оформившиеся* ценностные сферы (которые мы вывели из комбинаций 1.1, 1.2; 2.2, 2.3; 3.3, 3.1) должны быть убедительным образом соотнесены с типичной для каждого случая формой аргументации, *специфичной* для соответствующего *универсального притязания на значимость*. Наша гипотеза не подтвердится, если это не удастся сделать или если, наоборот, для обозначенных знаком «X» «пустых» полей (1.3, 2.1, 3.2), то есть репрезентируемых ими областей опыта фактически не будут обнаружены специализированные формы аргументации. Для фальсификации достаточно и описательного подтверждения того, что есть культуры, в которых соответствующие, для нас трудно представимые ценностные сферы появляются вместе с соответствующим, непрерывным производством знания.

В этой связи показательна оценка Максом Вебером утилитаризма (1.3) и богемы (3.2): и то и другое он не считает способным к стабилизации, поскольку они не воплощают следующую собственным внутренним закономерностям, поддающуюся рационализации ценностную сферу. И морально нагруженное обращение с внешней природой, истолкованное как взаимодействие (2.1), Вебер всегда понимал лишь как «заколдованный сад», который исчезает в ходе рационализации других ценностных и жизненных сфер.

б) Если мы исходим из того, что современные структуры сознания концентрируются в трех названных комплексах рациональности, тогда *структурно возможная* общественная рационализация может быть представлена таким образом, что соответствующие идеи (из сфер науки и техники, права и морали, искусства и «эротики») объединяются с интересами и воплощаются в соответственно дифференцированных жизненных порядках. Эта несколько смелая модель указала бы на необходимые условия для *не-селективного образца рационализации*: три культурных ценностных сферы должны соединиться с соответствующими системами действия таким образом, чтобы обеспечить специфицированное в соответствии с притязаниями на значимость производство и передачу знаний. Развитый экспертными культурами когнитивный потенциал должен, в свою очередь, передаваться повседневной коммуникативной практике и становиться продуктивным для социальных систем действия. Наконец, институционализация культурных ценностных сфер должна происходить настолько уравновешенно, чтобы корреспондирующие с ними жизненные порядки оставались достаточно автономными, чтобы не подчиняться внутренним закономерностям гетерогенных жизненных порядков. Селективный образец рационализации возникает в том случае, если (как минимум) одна из трех конститутивных составляющих культурной традиции не прорабатывается систематическим образом, или если (как

минимум) одна культурная ценностная сфера институционализируется в недостаточной мере, то есть без структурообразующего эффекта для всего общества, или если (как минимум) одна жизненная сфера начинает преобладать настолько, что подчиняет другие жизненные порядки чуждой им форме рациональности.

Хотя у Вебера мы и не находим подобного рода контрафактических размышлений, тем не менее, на этом фоне можно вполне прояснить систематическое содержание «Промежуточного рассмотрения»:

— *Когнитивно-инструментальная рациональность* институционализируется в рамках профессионального научного производства; одновременно, в соответствии с критерием формальной рациональности, происходит следующее собственным внутренним закономерностям развитие экономического и политического жизненных порядков, определяющих структуру буржуазного общества.

— *Эстетически-практическая рациональность* институционализируется в рамках профессионального художественного производства; правда, автономное искусство обладает столь же незначительным структурообразующим эффектом для всего общества, как и неустойчивые интеллектуальные контркультуры, формирующиеся вокруг данной подсистемы; внеповседневные ценности этой сферы образуют разве что фокус для ориентированного на мирское спасение гедонистического жизненного стиля «сластолюбцев», представляющего собой реакцию на «давление теоретического и практического» повседневного рационализма «профессионалов», учрежденного в науке, экономике и государстве.

— *Морально-практическая рациональность* религиозно-спасительной этики братства одинаково несовместима с образом жизни профессионалов и сластолюбцев; современный мир подчинен жизненным порядкам, в которых господство обрели два других комплекса рациональности, учредив основанное на разделении труда «мировое господство, лишенное чувства братства»; в противоположность этому миру, одновременно когнитивно-инструментально овеществленному и имеющему субъективистскую направленность, представления о морали, ориентированные на укорененную в коммуникативном умиротворении автономию, не имеют достаточных шансов для осуществления; этика братства не находит опоры в институтах, которые могли бы обеспечить ей длительное культурное воспроизводство.

— Однако не только *религиозная этика братства*, но и та форма этики, которая согласуется с «бессердечностью овеществленного экономического космоса», а именно *протестантская этика*, длительное время перемалывалась между жерновами двух других комплексов рациональности. Хотя она и получает в протестантской профессиональной культуре сначала некоторую институциональную значимость, обеспечивающую стартовые условия для модернизации, однако сами процессы модернизации подрывают, действуя в обратном направлении, ценностнорациональные основания целерационального действия. Согласно поставленному Вебером диагнозу, связанные с этикой убеждений основания профессиональной ориентации размываются в пользу утилитаристски истолкованной инструменталистской установки на труд.

В конечном итоге, религиозно артикулированная потребность, послужившая стимулом для всех форм рационализации, то есть притязание на то, «что ход мировых событий, хотя бы в той мере, в какой он затрагивает интересы людей, является неким

осмысленным процессом», оказывается не осуществимым. Парадокс общественной рационализации состоит в опыте «бессмысленности чисто мирского самоусовершенствования человека в его стремлении достичь вершин культуры, а следовательно бессмысленности предельной ценности, к которой, кажется, сводится „культура“» [17, S. 569; 1, с. 340].

Если представить себе таким образом систематическое содержание «Промежуточного рассмотрения», становится ясно, что веберовские интуиции указывают в направлении селективного образца рационализации, заостренного профиля модернизации. Однако Вебер говорил о *парадоксальном*, а не *парциальном* характере общественной рационализации. Подлинную причину диалектики рационализации он видит именно в том, что в дифференциации внутренних закономерностей *самых* культурных ценностных сфер *уже* заложено зерно разрушения рационализации мира, которая ее же [дифференциацию] и делает возможной — а не в несбалансированном институциональном воплощении освобожденных в **результате этого когнитивных потенциалов**.

Правда, данная мысль сохраняет определенную убедительность лишь до тех пор, пока Вебер фокусируется в целом на отношениях напряжения между религией и миром, *не* учитывая относительно комплекса морально-практической рациональности секуляризованную — на том же уровне, что и современная наука и автономное искусство — форму религиозной этики братства, отделившуюся от своего религиозно-спасительного основания коммуникативную этику.

К тому же обращает на себя внимание то, что современное право не получает в «Промежуточном рассмотрении» никакой систематической позиции. Оно лишь упоминается в контексте государственного порядка в качестве организационного средства, лишенного какой бы то ни было морально-практической сути [17, S. 547; 1, с. 318]. Однако современное право играет для институционализации целерациональных ориентаций действия такую же роль как и протестантская профессиональная этика. Без придания правового характера капиталистическим хозяйственным связям не может быть осмыслена автоматизация или самостабилизация освободившейся от своих этически-мотивационных оснований подсистемы целерационального действия. Поэтому поставленный в «Промежуточном рассмотрении» диагноз современности может подтвердиться лишь в том случае, если Веберу удастся отделить развитие современного права от судьбы морально-практической рациональности и истолковать его как дальнейшее воплощение когнитивно-инструментальной рациональности.

Литература

1. Вебер М. Протестантская этика и дух капитализма / пер. с нем. М. И. Левиной // Вебер М. Избранные произведения. М.: Прогресс, 1990. С. 61–272.
2. Bendix R. Max Weber: Das Werk. München: Piper, 1964.
3. Döbert R. Methodologische und forschungsstrategische Implikationen von evolutionstheoretischen Studienmodellen // Theorien des Historischen Materialismus / Hrsg. v. U. Jaeggi, A. Honneth. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1977.

4. *Dülmen R. van*. Reformation als Revolution: Soziale Bewegungen und religiöser Radikalismus. München: Deutscher Taschenbuch Verlag, 1977.
5. *Frankenberg G., Rodel U.* Von der Volkssouveränität zum Minderheitenschutz: Die Freiheit politischer Kommunikation im Verfassungsstaat, untersucht am Beispiel der Vereinigten Staaten von Amerika. Frankfurt am Main: Europäische Verlagsanstalt, 1981.
6. *Groethuysen B.* Die Entstehung der bürgerlichen Welt- und Lebensanschauung in Frankreich. 2 Bde. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1979.
7. Habermas: Critical Debates / ed. by D. Held, J. Thompson. Cambridge: MIT Press, 1982.
8. *Marcuse H.* Industrialisierung und Kapitalismus // Max Weber und die Soziologie heute / Hrsg. O. Stammer. Tübingen: J. C. B. Mohr, 1965.
9. Max Weber / Hrsg. D. Käsler. München: Nymphenburger Verlagshandlung, 1972.
10. *Patterson J. W.* Moral Development and Political Thinking: The Case of Freedom of Speech // Western Political Quarterly. 1979. Vol. 32. № 1. P. 7–20.
11. *Schluchter W.* Wertfreiheit und Verantwortungsethik: zum Verhältnis von Wissenschaft und Politik bei Max Weber. Tübingen: J. C. B. Mohr, 1971.
12. *Schluchter W.* Die Entwicklung des okzidentalen Rationalismus. Tübingen: J. C. B. Mohr, 1979.
13. Sozialgeschichte der Aufklärung in Frankreich / Hrsg. H. V. Gumbrecht, R. Reichardt, Th. Schleich. 2 Bde. München: Oldenbourg, 1981.
14. Theorien des sozialen Wandels / Hrsg. W. Zapf. Köln: Kiepenheuer und Witsch, 1969.
15. Transzendentalphilosophische Normenbegründungen / Hrsg. W. Oelmüller. Paderborn: Schöningh, 1978.
16. *Tugendhat E.* **Der Absolutheitsanspruch der Moral und die historische Erfahrung.** Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1979.
17. *Weber M.* Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie. Bd. 1. Tübingen: J. C. B. Mohr, 1963.
18. *Weber M.* Wirtschaft und Gesellschaft. Köln: Kiepenheuer und Witsch, 1964.
19. *Weber M.* Die Protestantische Ethik. Bd. 1. Hamburg: Siebenstern-Taschenbuch-Verlag, 1973.
20. *Weber M.* Die protestantische Ethik. Bd. 2. Hamburg: Siebenstern-Taschenbuch-Verlag, 1972.
21. *Weber M.* Wirtschaft und Gesellschaft. Köln: Kiepenheuer und Witsch, 1964.
22. *Wehler H. U.* Modernisierungstheorie und Geschichte. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1975.
23. *Wimmer R.* Universalisierung in der Ethik: Analyse, Kritik und Rekonstruktion ethischer Rationalitätsansprüche. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1980.
24. *Zapf W.* Die soziologische Theorie der Modernisierung // Soziale Welt. 1975. Bd. 26. S. 212–226.