
Переоценка ценностей в аксиологической мысли М. Вебера

К. Е. ТРОИЦКИЙ

В статье автор пытается определить место М. Вебера в аксиологии. Главная цель работы – обозначив проблематику более общего вопроса влияния И. Канта и Ф. Ницше на М. Вебера, показать возможность рассмотрения М. Вебера как самостоятельного и оригинального мыслителя в аксиологии, ученого, который создал методологический инструмент, позволивший сформировать новый взгляд на ценности и лишивший их онтологических оснований. С помощью данной методологии М. Вебер осуществил переоценку ценностей, к которой призывал Ф. Ницше.

In the article the author makes an attempt to determine the place of M. Weber in axiology. The main purpose of the article is to mark a more general question of F. Nietzsche's and I. Kant's influence on M. Weber and to show the possibility of considering M. Weber as an independent and original thinker in axiology, the scientist, which created the methodological tool for the world, which allows to carry out a new look at the values and which deprives the values of their ontological grounds. With the help of this methodology M. Weber realized reevaluation of values, which was called by F. Nietzsche.

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА: переоценка ценностей, ценности, разум, идеальный тип, ценностные политеизм, плюрализм, секуляризация.

KEYWORDS: Revaluation, values, reason, Idealtypus, value polytheism, pluralism, secularization.

Введение. М. Вебер, ценности, культура

Суть собственных исследований гуманитарных наук М. Вебер видел в выявлении ценностей, смыслов и значений, выраженных в человеческой деятельности, которая осуществляется в окружающем нас иррациональном и бесконечном мире действительности: «“культура” – есть тот конечный фрагмент лишенной смысла мировой бесконечности, который, с точки зрения человека, обладает смыслом и значением» [Вебер 1990, 379]. На первый взгляд, данное определение вполне соответствует традиции неокантианства. Например, Г. Риккерт считает, что упорядочение экстенсивной и интенсивной бесконечности

свойственно любой науке [Риккерт 1997]. Стремление к пониманию смысла жизни также является для него ключевым, он пишет: «Мы понимаем под мировоззрением действительно нечто большее, нежели простое знание причин, породивших нас и весь остальной мир; нам мало объяснения причинной необходимости мира, мы хотим также, чтобы “миросозерцание” помогло нам понять, как это часто приходится слышать, “смысл” нашей жизни, значение нашего Я в мире» [Риккерт 1998, 18]. Сам Вебер не скрывал и подтверждал в переписке, что очень многим в своей методологии обязан Риккерту. У него он заимствует основной познавательный метод наук о культуре, основанный на отнесении явлений в мире культуры к ценностям. Вместе с тем он вносит в методологию Риккерта существенные коррективы. Так, центральными инструментами наук о культуре у него становятся концепция идеальных типов и позиция “ценностного эпохе”. Он считал невозможным объективное исследование культуры (как мира человеческих ценностей и смыслов), имеющее значимость для всех последующих эпох. Для построения картины человеческой действительности ученому доступна лишь “исследовательская селекция через ценностные идеи” [Кэслер 2011, 78]. Когда Вебер формулирует и выводит типы человеческой деятельности, он снимает вопрос о глубинном и всеобщем характере смысла, который направляет и определяет эту деятельность. Он не оценивает смысл по критериям ложности или истинности, видимости или объективности. Вебер утверждает, что в науке не может быть места для подобных оценок и в принципе для “должного”, следовательно, исследователю надо воздерживаться от оценочных утверждений, так как наука не может помочь открыть смысл жизни. Вместе с тем науки о культуре занимаются анализом ценностей, которые делают мир для человека осмысленным.

Вебер целенаправленно лишает ценности объективного статуса и превращает в предмет науки, ее беспристрастного исследования. Вероятно, что такой научный анализ ценностей, составляющих смысл жизни человека, способен вызывать изменения в мировоззрении и моральных установках как самого исследователя, так и – после популяризации его взглядов – всей эпохи. Полученная в результате исследований картина мира Вебера близка уже не к неокантианству, а к ницшеанству и экзистенциализму. Его мир предстает в трагическом свете: он отчужден от Бога и пророков, является местом борьбы, где отсутствует прогресс и общезначимая позитивная цель. У человека есть свобода выбора, благодаря которой он может творить собственные ценности, но выбор – тяжелая ноша, поскольку ведет к столкновению с чужими ценностями, а значит, к вечной борьбе.

В работах по методологии Вебер заменяет объективность ценностей бесконечным многообразием интересов ученых. На теоретическом уровне ценности становятся идеальными типами, а возможность общей аксиологической системы как единого правильного взгляда на реальность человеческих отношений категорически отрицается. Вместо этого Вебер констатирует существование множества ценностных сфер и вечного конфликта между ними. Поиск единого смысла жизни, ясных, рациональных принципов морали, заменяется обилием точек зрения и исторических контекстов, которые не сводятся друг к другу и едва ли могут быть исчерпывающе поняты. В политических работах он вырабатывает этику ответственности, возвышает фигуру харизматического вождя и отстаивает идею национального государства, говорит о неизбежности трагического выбора жизненного пути. Так к какой системе ценностных координат ближе Вебер? К традиции Канта или Ницше? Или он создает свой оригинальный взгляд на ценности? Попробуем уточнить место Вебера в аксиологической мысли.

Неокантианец или ницшеанец?

В случае Вебера ответить на вынесенный в заглавие раздела вопрос очень сложно. Только о специфике дискуссий, которые развернулись вокруг оценки влияния Риккерта и/или Ницше на Вебера, можно написать не одну крупную работу. В литературе о Вебере можно найти крайние точки зрения. Есть статьи и монографии, которые прослеживают в мельчайших подробностях данный вопрос. Некоторые из них приведены в библиографии

к данной работе. Проблема особенно значима потому, что Ницше и Кант задают основные направления в немецкой философии конца XIX – начала XX в.¹

Вебер, который стоял в центре развития гуманитарной мысли в Германии на рубеже веков, внес вклад в осмысление обеих традиций. Можно согласиться с Питером Лассманом, который говорит, что линии от Канта и Ницше представляют собой две “тенденции”. Одна опирается на веру в разум, а другая ее разоблачает. “Напряжение между этими направлениями часто надделено креативной силой” [Лассман 2011, 11]; в творчестве одного мыслителя, как это было у Вебера, этот – уже внутренний – конфликт позволяет философии выйти за пределы “непосредственной локальной значимости и продолжать сохранять свой интерес” [Там же]. Ницшеанство и кантианство сыграли ключевую роль в развитии философской теории ценностей, и, либо с Канта, либо с Ницше, начинают отсчет становления аксиологии как отдельной философской дисциплины. Не претендуя на исчерпывающее решение, следует коснуться вопроса о том, к какой же тенденции был ближе Вебер.

Влияние Ницше на Вебера стало серьезно и всесторонне разбираться в 80-х гг. прошлого века, начиная со статей² Хенниса [Хеннис 1985] и Стаута, Тернера [Стаут, Тернер 1986]. Теперь это влияние не подлежит сомнению, что получило подтверждение в большом количестве исследовательской литературы³. К сожалению, эта тема в России почти не поднималась на серьезном научном уровне. Исключение составляют небольшой параграф “Макс Вебер между Иммануилом Кантом и Фридрихом Ницше” в книге П.П. Гайденко “Научная рациональность и философский разум” [Гайденко, 2003], отдельные ценные замечания Ю.Н. Давыдова в его статье о двух типах этики у Вебера [Давыдов, 2006] и несколько важных идей в его же книге “Любовь и свобода” [Давыдов, 2008].

Степень и глубина влияния Ницше может оспариваться, как и достоверность свидетельства Эдуарда Баумгартена, который передает слова, сказанные Вебером незадолго до ухода из жизни в январе 1920 г. после дискуссии с О. Шпенглером: “Добросовестность сегодняшнего ученого и прежде всего сегодняшнего философа можно измерить тем, как он относит себя к Ницше и Марксу. Кто не признает, что не может обходиться в важнейшей части своей деятельности без работы, которую эти оба мыслителя сделали, тот обманывает и себя, и других. Мир, в котором мы духовно существуем, есть идущий от Маркса и Ницше, отмеченный ими мир” [Бендикс, Рот 1971, 24]. Если не видеть в этой цитате искажения переданных очевидцем слов, а принимать их всерьез, как это и делает большинство исследователей, то можно сравнить это высказывание с характеристикой Аласдера Макинтайра, который в главе “Ницше или Аристотель” своей самой известной книги “После добродетели” характеризует видение современного мира: “Нынешний век, в его собственном представлении, является, по большей части, веберовским; и я также замечал, что центральный тезис Ницше предполагается главными категориями мысли Вебера” [Макинтайр 2000, 157]. Сейчас даже самый знаменитый борец с трактовкой философии Вебера как “ницшеанства” Вольфганг Шлюхтер [Шлюхтер 1996], а наряду с ним и Ганс Бруун [Бруун 2007], говорят о том, что Вебер и Ницше работали над одними проблемами, хотя их ответы и отличались: “Этот путь рассуждения, который, как мне кажется, близко соответствует довольно широко распространенному положению, согласно которому Ницше мог поставлять Веберу важные проблемы, тогда как ответы Вебера не были ницшеанскими” [Бруун 2007, 41]. Однако погруженность Вебера в ницшеанские проблемы и стремление их решить сближает его скорее с автором проекта “переоценки ценностей”, чем с Кантом. Само мировоззрение Вебера, а не его методологические штудии, гораздо больше напоминает ницшеанское, с его тревогами, вопросами, трагедией, отсутствием Бога в мире, недоверием к человеку, скепсисом в отношении прогресса и силы разума, а главное – с его задачей указать, что именно человек является творцом ценностей.

С другой стороны, несомненно влияние Канта и неокантианской школы, прежде всего баденской и ее главного представителя Генриха Риккерта. Риккерт был не только другом Вебера (насколько вообще можно говорить о друзьях Вебера), но и повлиял на него в плане отнесения событий к ценностям, различения ценности и оценки, недоверия к психологизму, утверждения, что отличие наук о культуре и наук о природе надо проводить не

по предмету, а по методу. Именно после прочтения в 1902 г. центральной работы Риккерта “Границы естественно-научного образования понятий” (которую Вебер подробно комментирует в письмах) выходят методологические статьи Вебера с первыми набросками концепции идеальных типов. Нет необходимости более детально останавливаться на значимости влияния Риккерта: это несомненный факт. Отметим лишь, что это влияние касалось в большей степени формальных законов методологии Вебера. Влияние же Ницше сказало более на общем фоне его работ, на его мироощущении и мировоззрении. Таким образом, мы не можем свести Вебера исключительно или даже преимущественно к одному направлению мысли, так же как не можем обвинить его в механическом эклектизме. Вебер не взывал к переоценке ценностей через бунт, он осуществлял ее с помощью идей, которые мыслились скорее консервативно, органически объединяя два соперничающих направления в синтезе, к которому подталкивала сама современность.

Карл Левит утверждал, что задача Вебера в методологии – это проведение секуляризации и отказ от остатков религиозного духа, а не просто констатация отсутствия Бога: «Существенная позитивная цель статей Вебера по философии науки – радикальное избавление от “иллюзий”». Два образцовых трактата на Рошера и Книса включали методологическое уничтожение предрассудков и ценностных суждений, а именно тех, которые нарушают “научную непредвзятость” (openmindedness) и противоречат факту человеческой истории, что сегодняшняя перспектива в существовании секулярна – та наука, что Ницше называл “научным атеизмом»» [Левит 1993, 56]. Это подтверждает и Макиннон [Макиннон 2001], который выдвигает еще более сильное положение, заявляя, что Вебер (который внимательно читал Канта) приходит к заключению, что разум терпит крах, происходит самоотречение разума (abnegation) и “расколдовывание” (disenchantment) традиционного мира. Все это связано с тем, что здание разума, построенное Кантом, не выполняет своего назначения. Макиннон подчеркивает: “Веберовское крушение иллюзий означает, что действие разума вовсе не является источником прогресса: скорее оно создает такие социальные условия, которые разрушают возможности разума” [Макиннон 2001, 330].

В данной статье мы не будем касаться содержательных моментов собственных этических воззрений Вебера. Здесь важно проследить путь, который в его философских взглядах проходит переоценка ценностей: от методологии исследования до содержательного утверждения о множественности (“политеизме”) ценностей и их вечной борьбе друг с другом. Этот путь ведет к более детальному пониманию уникального места М. Вебера в аксиологии.

Этапы переоценки ценностей

1) “Ценностное эпохе”, свобода от ценностей

“Свобода от ценностей” – одно из ключевых требований в методологии Вебера – часто толкуется неверно. Это требование имеет два измерения: научно-методологическое и нормативное, имеющее отношение к самим ученым. Первое заключается в невозможности выносить этические, эстетические и иные вненаучные оценочные суждения о фактах человеческой культуры, поскольку они могли бы нарушить логические правила самой науки. Второе измерение Вебер считал практическим и рационально недоказуемым, так как оно касается области ценностных утверждений и этического долженствования. Обычно внимание акцентируется именно на втором пункте, хотя, как подчеркивает Кэслер [Кэслер 2011], его нельзя рассматривать вне исторического контекста: он ситуативен⁴. Что касается первого измерения, то оно гораздо более фундаментально, так как внеситуативно; это требование лежит не в рамках должного/недолжного, а в рамках самой логики науки. Свобода от ценностей позволяет отказаться от взгляда на события или личность в истории сквозь призму оценки хорошо/плохо, правильно/неправильно. Наполеон помещается на одну плоскость с Христом, так как социология как наука не имеет дела с тем, что является действительно ценным, а что псевдоценным, что шарлатанством, а что истинным проявлением веры. Все эти вопросы выводятся за рамки науки как той области

знания, которая претендует на рациональность и объективность⁵. Это порождает качественное и содержательное требование ценностного безразличия в науке, формализует ее, фактически выводит за рамки добра и зла. После процедуры отказа от ценностных суждений становится возможным новый уровень научной рациональности, который характеризуется построением искусственных внеценностных конструкций, ставших известными как “идеальные типы”.

2) Концепция идеальных типов

В формулировке Вебера основной задачей идеальных типов является служение познанию реальности, при этом сами идеальные типы инструментальны, нереальны и “утопичны”. Это предельно заостренные, формальные и “ценностно-нейтральные”⁶ мыслительные конструкции, которые при сравнении с ними реальных социальных действий или ситуаций помогают получить остаток в виде “несхожести”, отличий. Выведенный остаток помогает определить своеобразие и индивидуальность реальной ситуации или действия. Идеальные типы применяются к явлениям, институтам и действиям, как к экономическим, политическим, юридическим, так и к этическим.

Идеальные типы устраняют из этических и ценностных суждений самое главное – содержание ценностей. Уже у Риккерта ценности не являются тем, что принадлежит бытию. Вебер же смешивает понятия ценности и идеального типа, так что его видение места ценностей в мире без идеальных типов невозможно. Если Риккерт через отношение к ценностям пытался положить фундамент для построения единой системы ценностей, то Вебер в противоположность ему (через переоценку ценностей, через отношение к идеальным типам) пришел к утверждению о множественности различных, борющихся ценностных сфер и к отрицанию возможности построения единой ценностной системы: “Система в науках о культуре, даже просто в качестве окончательной и объективно значимой фиксированной систематизации проблем и областей знания, которыми должны заниматься эти науки, – бессмыслица” [Вебер 1990, 383]. Тем самым мы отвечаем отрицательно на вопрос о том, была ли цель Вебера в построении своей собственной ценностной системы. Бруун пишет, что с одной стороны, «Вебер взял у Риккерта концепт “отнесения к ценности”, с другой, столь же очевидно, что амбиции Риккерта сконструировать “научную” систему ценностей вызывали мало симпатии у Вебера, который взял за основу фундаментальную непримиримость и различие ценностных сфер» [Бруун 2001, 139]. Отнесение к идеальному типу заменило отнесение к ценностям, ценность стала идеальным типом в теоретических построениях и интересом в практическом анализе. Вебер писал о “Границах естественнонаучного образования понятий” Риккерта: “Она (книга. – К.Т.) очень хороша. По большей части я нахожу мои собственные идеи, о которых я думал, но не в логически обработанной форме. Терминология мне кажется сомнительной” [Бруун 2001, 141–142]. Эта оценка разъясняет и “фрагмент Нерви” – черновик, написанный Вебером в Италии, где он, комментируя Риккерта, критикует использование термина “ценности” и предлагает попробовать его заменить. В качестве замены и выступил идеальный тип⁷. Единую систему заменяют многочисленные перспективы видения. Вместо того чтобы строить иерархию объективных ценностей, что было целью Риккерта, Вебер конструирует идеальные типы в качестве средства познания.

В идеальном типе ценность обесценивается, лишается содержательной сущности. Ценности перестают быть собой, становятся формальными мыслительными конструкциями, которыми оперирует ученый. Потерю сущности ценностного видения Ю.Н. Давыдов анализирует на примере этики Л.Н. Толстого, которую Вебер приводил в качестве образца этики убеждения. Давыдов пишет, что Вебер, «конструируя *идеальный тип* этики убеждения, обращается (в целях более четкого определения идеально-типических особенностей этики ответственности) к толстовской *этике любви*. Ибо вольная или невольная *формализация* этики Толстого, происходящая в тех случаях, когда она фигурирует как идеально-типически стилизованный, т.е. “освобожденный” как раз от того, что составляет ее принципиальное, “качественное” своеобразие, “пример” этики убеждения, лишь подчеркивает всю условность такого использования толстовской “этики любви”. И вместо того чтобы свидетельствовать *в пользу адекватности* “идеального типа” этики убеждения, этот при-

мер начинает свидетельствовать *против нее*, рискуя превратиться в один из тех “неудобных фактов”, с которым теория должна справиться под угрозой вступить в противоречие с самой собою» [Давыдов 2006, 98].

Давыдов детально описывает устройство концепции идеальных типов, но дело осложняется тем, что Вебера не волновала проблема соответствия идеального типа действительности. Суть его конструкции состоит в относительном безразличии к содержанию, что позволяет ему быть инструментом и возвышаться над разными жизненными сферами⁸. Вебер утверждает: «Какое бы содержание ни имел рационально созданный идеальный тип – будь то этическая, догматически-правовая, эстетическая, религиозная норма или техническая, экономическая, политико-правовая, культурно-политическая максима или “оценка”» [Вебер 1990, 595], главная его цель (как познавательного инструмента) в том и состоит, чтобы через сопоставление с ним стало возможным подчеркнуть качественное своеобразие исследуемой действительности. Вебер пишет об идеальном типе, что цель этой конструкции “показать, чем они отличаются друг от друга, установить степень отклонения действительности от идеального типа или относительное сближение с ним” [Там же]. Суть ценности – “значить”, а не “быть”, как определял ее Риккерт [Риккерт 1998]. Однако в науке, в процедуре отнесения к идеальному типу, ценность даже не значит, так как постулируется свобода от ценностей. Основная мысль Вебера здесь сводится к тому, что образование идеально-типических конструкций и процедура их применения “девальвируют” ценности, лишают их сути, создают призрак или тело без души. Центральная задача Вебера в исследованиях ценностной проблематики – это не выработка новой этики и системы ценностей, а попытка “научить” науку ценностной свободе, освоиться с современным секулярным, безбожным состоянием, обрести способность оперировать ценностями безотносительно к их содержанию, для чего необходимо соблюдать “ценностное эпохе”, воздерживаясь от суждения об истинности или ложности исследуемой ценности.

Там, где Риккерт пытался построить аксиологическую систему, Вебер осуществил формализацию, но не по образцу практической философии Канта, когда категорический императив диктует форму для всех моральных мотивов. Вебер предлагает “логико-методологический императив”, который не устанавливает единого морального закона, а напротив, лишает ценности содержания. Они наделяются значением на субъективной основе, лежащей за пределами науки. Такая “деаксиологизация” и идеальные типы открыли путь к переоценке ценностей.

На основе идеальных типов Вебер строит конструкцию множественных ценностных сфер. Так завершается развитие его “ценностных” идей. На этом этапе идеальные типы частично (если не полностью) теряют изначально заявленный, исключительно инструментальный характер, стремятся обрести нормативные черты, пытаются устанавливать и объяснять факты реальности.

3) Постулирование множественных ценностных сфер, плюрализм ценностей

Плюрализм или “политеизм ценностей” – один из ключевых выводов Вебера, который не только хронологически, но и тематически венчает его аксиологические идеи. Данную идею он подробно не разрабатывал, но она получила широкую известность, которая до сих пор побуждает многих ученых в области социологии, политики и философии обращаться к этой теме. Как уже было указано, фундамент этой концепции составили идеальные типы. Они позволяют выделять и заострять отдельные сферы социальной действительности, не позволяя оценивать, какая из них располагается выше в ценностном отношении, так что в итоге однозначную иерархию построить невозможно. В результате, с точки зрения концепции идеальных типов, все ценности располагаются на одной плоскости. Дело в том, что констатация множественности ценностных сфер или “политеизм ценностей” выходит за рамки инструмента в методологии, абстрактного орудия, выдуманного вне связи с действительностью. Эта констатация становится основой для понимания философии ценностей и построения собственной содержательной этической позиции Вебера. Так, он говорит уже об эмпирическом подтверждении такого конструкта: “Любое эмпирическое исследование положения в этой области неизбежно приведет, как заметил уже

старик Милль, к признанию, что единственная приемлемая здесь метафизика – абсолютный политеизм” [Вебер 1990, 565].

В. Шлюхтер выделяет четыре момента в констатации плюрализма ценностей, каждый из которых касается переосмысления универсальных объективных ценностей прежних времен. Эти моменты определяют жизненную ситуацию человека в современном по-стороннем мире:

а) На место центральной ценности и монотеистического Бога приходит политеизм ценностей-богов;

б) Новый политеизм обладает абстрактным характером, ценности – это скорее абстрактные силы;

в) Осознание политеизма ведет к неминуемому выбору между ними;

г) Выбор одной из ценностей приводит к борьбе с другими ценностями [Шлюхтер 1996].

Важно, что эти идеи опять направлены против единства, которое выражалось для Вебера в “монотеизме ценностей”. Можно констатировать, что в его работах есть идеи, которые могут служить основой для попыток построения секулярного плюралистического мировоззрения. Это демонстрирует Лассман, начиная изложение плюралистических ценностных концепций с анализа работ Вебера [Лассман 2011].

С помощью идеально-типического конструирования Вебер стремится отделить разные жизненные сферы друг от друга. Его задача – проложить границы, размежевать разные области приложения человеческой деятельности. Вебер осуществляет это размежевание как между самими типами человеческой деятельности на уровне методологии, так и проецируя это на историческую действительность. На первый взгляд, эта операция на уровне методологии не имеет отношения к реальному положению вещей. Веберовские типы социального действия, так же как и жизненные сферы, могут рассматриваться как идеальные типы, а следовательно, быть инструментарием научного познания. Иначе говоря, было бы ошибкой искать их в реальности, придавая им объективный или ценностный характер. Но границы науки являются границами, прочерченными ею самой, а не другими сферами или самой действительностью. Эти границы до определенной степени условны, и то, что формируется в науке, распространяется и оказывает влияние за ее пределами, особенно это заметно, когда ее значимость в обществе достигает колоссальных размеров. Кроме того, Вебер не всегда четко различал идеальные типы с их инструментальным характером и реальность. Порой идеальные типы как будто отражают нечто, что происходит в действительности. И в целом процедура формирования идеальных типов (то ли это исключительно логические образования, то ли взяты из эмпирической области) так и не была прояснена, что вызывало и вызывает вопросы касательно их природы [Гайденок, Давыдов 2006, 45–46]. Отграничение научной сферы от области политики, религии, искусства и т.д. Вебер предпринимал не раз, причем с двойным смыслом: а) как отграничение логического и чисто научного; б) как оценочное и построенное на собственных ценностных предпосылках⁹. Наконец, факт политеизма ценностей ведет за собой у Вебера чисто практические, этические выводы и констатации.

Заключение

Переоценка ценностей у Макса Вебера состояла не в том, что он предложил новое понимание смысла ценностей, а в том, что он разработал методологию, которая любое ценностное содержание в науке лишает его значения. Это осуществляется путем установления двух основных методологических процедур: 1) научное исследование должно подчиняться требованию свободы от оценки и 2) использовать конструкцию идеальных типов, в которых ценностное содержание деформируется, формализуется, “деаксиологизируется”. В результате достигается ценностный плюрализм. Это говорит не о релятивизме, а об освобождении науки от ценностных суждений, которые становятся уделом личных мировоззренческих установок индивида, сферой деятельности религиозных, по-

литических и культурных организаций. Человек теперь может не искать с помощью науки новые ценности, а творить их (еще одно призвание человека согласно Ницше!), хотя ценности в таком случае имеют уже совершенно иной характер, чем в предшествующее время. Отныне они опираются только на волю человека и носят субъективный характер. Ценности создаются индивидами, прежде всего харизматическими вождями, пророками, демагогами и гениями, а не происходят из внечеловеческой, трансцендентной реальности. Они не являются объективными, из них невозможно построить непротиворечивую систему и иерархию, следовательно, им свойственна отчужденность, состояние борьбы, утрата значимости, а значит, и ослабление влияния. В этом отношении к Веберу применимы слова Вольфганга Шлюхтера о Фридрихе Ницше: “Он очищал пространство прежней морали, чтобы творить новую” [Шлюхтер 1996, 180]. У Макса Вебера творцом ценностей выступает сам индивид, который стоит перед выбором не предзаданного добра и зла, а различных ситуационно обусловленных предпочтений. Не Бог создает человека, наделяя его свободной волей, а напротив, человек, исходя из свободной воли, выбирает Бога, после чего избранные боги разных людей и культур вступают в борьбу. Этот выбор был бы невозможен, если бы изначально не была проведена “очистка” от прежних ценностей.

Подводя итог, можно расширить формулировку, предложенную в начале статьи, об уникальном месте Вебера в истории аксиологической мысли. С помощью методологии, сформированной в традиции неокантианства, Макс Вебер осуществляет переоценку ценностей, к которой призывал Фридрих Ницше. Не растворившись в традиции Ницше или Канта, Макс Вебер не только стал классиком современной социологии, но и внес оригинальный вклад в аксиологическую мысль. Результатом развития его идей становится отказ от предшествующего постулирования объективности ценностей в русле неокантианской традиции и отрицание возможности построения системы ценностей на научной основе в будущем. Другим результатом стала попытка заложить основания для нового ценностного мировоззрения в секулярном мире.

Примечания

¹ За исключением нескольких значимых фигур позитивизм не получил сильного развития в Германии и встретил серьезный отпор в ученой среде того времени. С кратким очерком по этому вопросу можно ознакомиться у Ф. Рингера [Рингер 1997].

² Вопрос влияния Ф. Ницше отмечался в литературе о М. Вебере и раньше. Наиболее значимы среди них книга К. Левита [Левит 1993], первая публикация которой состоялась в 1932 г. в виде статьи в знаменитом журнале “Архив социальной науки и социальной политики”, а также статья Э. Фляйшманна [Фляйшманн 1964].

³ Некоторые из наиболее значимых работ по этому вопросу написали: Б.С. Тернер [Тернер 1993, Тернер 2011], А. Гермер [Гермер 1994], В. Шлюхтер [Шлюхтер 1996], Д. Оуэн [Оуэн 1997], Н. Гэйн [Гэйн 2002], Л. Флери [Флери 2005]. Из биографий М. Вебера, где можно найти ценные сведения об отношении М. Вебера к работам Ф. Ницше и И. Канта, следует отметить книгу Й. Радкау [Радкау 2005].

⁴ Вебер допускал ценностные высказывания с кафедры, но при определенных условиях: озвучивание преподавателем своих ценностных позиций, все точки зрения должны быть представлены (от анархической до монархической). Однако, так как невозможно представить всю гамму мнений, то верное решение – воздерживаться от ценностных оценок с кафедры [Вебер 1990, 554].

⁵ Понимание Вебером объективности и субъективности в науке является темой для отдельного исследования.

⁶ Надо отметить, что термин происходит от англоязычного перевода работ Вебера и подвергается критике, но в данном контексте он кажется оправданным.

⁷ Более подробно о проблеме замены термина см. вышеуказанную статью Брууна [Бруун 2001].

⁸ Тут надо особо подчеркнуть, что разграничение сфер не позволяет этике вмешиваться в науку и анализировать ее положения. Получается, что наука о культуре стоит над остальными сферами, анализируя их, поэтому только наука является тем законодателем, который проводит эти самые границы между различными сферами.

⁹ См. выше: Вебер разграничивал свободу от оценки как методологическое требование и как требование к поведению преподавателя на университетской кафедре. В первом случае для него это исключительно методологический и научный вопрос, во втором – оценочный, который нельзя доказать с помощью науки. По существу, корень у двух требований один.

ЛИТЕРАТУРА

- Бендикс, Рот 1971 – *Bendix R., Roth G.* Scholarship and Partisanship: Essays on Max Weber. Los Angeles, 1971.
- Бруун 2001 – *Bruun H.H.* Weber on Rickert: From Value Relation to Ideal Type // *Max Weber Studies* Vol. 1 No. 2 (May 2001). P. 138–160.
- Бруун 2007 – *Bruun H.H.* Science, Values and Politics in Max Weber's Methodology. Bodmin, 2007.
- Вебер 1990 – *Вебер М.* Избранные произведения. М., 1990.
- Гайденко 2003 – *Гайденко П.П.* Макс Вебер между Иммануилом Кантом и Фридрихом Ницше / Научная рациональность и философский разум. М., 2003. С. 500–521.
- Гайденко, Давыдов 2006 – *Гайденко П.П., Давыдов Ю.Н.* История и рациональность: Социология Макса Вебера и веберовский ренессанс. М., 2006.
- Гермер 1994 – *Germer A.* Wissenschaft und Leben: Max Webers Antwort auf eine Frage Friedrich Nietzsches. Tübingen, 1994.
- Гэйн 2002 – *Gane N.* Max Weber and Postmodern Theory. Basingstoke, Hampshire, 2002.
- Давыдов 2006 – *Давыдов Ю.Н.* Этика убеждения и этика ответственности: Макс Вебер и Лев Толстой // *Этическая мысль*. Вып. 7. Отв. ред. А.А. Гусейнов. М.: ИФ РАН, 2006. С. 83–109.
- Давыдов 2008 – *Давыдов Ю.Н.* Любовь и свобода. М., 2008.
- Кэслер 2011 – *Käsler D.* Max Weber. München, 2011.
- Лассман 2011 – *Lassman P.* Pluralism. Bodmin, 2011.
- Левит 1993 – *Löwith K.* Max Weber and Karl Marx. NY, 1993.
- Макиннон 2001 – *Mackinnon M.* Max Weber's Disenchantment // *Journal of Classical Sociology*. 2001. Vol. 1. P. 329–351.
- Макингаир 2000 – *Макингаир А.* После добродетели. М., 2000.
- Оуэн 1997 – *Owen D.* Maturity and Modernity: Nietzsche, Weber, Foucault and the Ambivalence of Reason. London, 1997.
- Радкау 2005 – *Radkau J.* Max Weber. Die Leidenschaft des Denkens. München, 2005.
- Риккерт 1997 – *Риккерт Г.* Границы естественно-научного образования понятий. СПб., 1997.
- Риккерт 1998 – *Риккерт Г.* Науки о природе и науки о культуре. М., 1998.
- Рингер 1997 – *Ringer F.* Max Weber's Methodology. The Unification of the Cultural and Social Sciences. London, 1997.
- Стаут, Тернер 1986 – *Stauth G., Turner B.S.* Nietzsche in Weber oder die Geburt des modernen Genius's im professionellen Menschen // *Zeitschrift für Soziologie*. Jg. 15. Heft 2. April 1986. Stuttgart, 1986. S. 81–94.
- Тернер 1993 – *Turner B.S.* Max Weber: From History to Modernity. London, 1993.
- Тернер 2011 – *Turner B.S.* Max Weber and the spirit of resentment: The Nietzsche legacy // *Journal of Classical Sociology*. February 2011. P. 75–92.
- Флери 2005 – *Fleury L.* Max Weber sur les traces de Nietzsche // *Revue Française de Sociologie* 46 (4). 2005. P. 807–839.
- Фляйшманн 1964 – *Fleischmann E.* De Weber à Nietzsche // *European Journal of Sociology*. Vol. 5. Issue 02. December 1964. P. 190–238.
- Хеннис 1985 – *Hennis W.* Nietzsches Genius im Werk Max Webers // *Frankfurter Allgemeine Zeitung*. Frankfurt am Main. 7.12.1985.
- Шлюхтер 1996 – *Schluchter W.* Unversöhnte Moderne. Frankfurt am Main, 1996. S. 166–185.