Для цитирования: Вархотов, Т. А. Ценность как предмет исследования / Т. А. Вархотов // Социум и власть. — 2024. — № 4 (102). — С. 17–34. — DOI 10.22394/1996-0522-2024-4-17-34. — EDN KUKJRK.

УДК 167; 124.5

EDN KUKJRK

DOI 10.22394/1996-0522-2024-4-17-34

ЦЕННОСТЬ КАК ПРЕДМЕТ ИССЛЕДОВАНИЯ

Вархотов Тарас Александрович,
Московский государственный университет имени М. В. Ломоносова,
и. о. заведующего кафедрой философии и методологии науки философского факультета,
кандидат философских наук, доцент;
Российский государственный гуманитарный университет, заместитель директора Института наследия и современного общества,
Москва, Россия.
ORCID: 0000-0003-3363-7596
E-mail: varkhotov@gmail.com

Аннотация

Статья посвящена эпистемологии ценностей. Отталкиваясь от феноменологии переживания ценности, семиотики ценностей и кантианской этики долга, анализируется противоречивый онтологический статус ценностей и подходы к их опредмечиванию. С опорой на философию поступка М. М. Бахтина критически рассматриваются две радикальные теоретические позиции в отношении ценностей: платонизм и эволюционно-биологический редукционизм. Делается вывод о практически значимой трансцендентности ценностей, не существующих в качестве фактов или идей, но переживаемых в качестве возможности преодоления наличного состояния человека. Обосновывается, что ценности представляют собой форму конструктивного переживания человеком собственной конечности. Поэтому они противоположны потребностям, укорененным в биологической природе человека и направленным на поддержание его животного существования. Смешение ценностей и потребностей как двух типов векторов человеческого существования — центробежного, преодолевающего наличное состояние, и центростремительного, удерживающего наличное состояние, — в практике делает невозможным полную реализацию ценности, а в теории приводит к инволюционным моделям развития, поощряющим эгоцентрические практики и подменяющим частными формами заботы о себе всеобщий долг преодоления себя. При этом культурная история хранит образцы продуктивного сопряжения потребностей с ценностями, — теоретические и практические интерпретации ценностей, совместимые с необходимыми практиками заботы о себе (удовлетворением потребностей), но позволяющие выйти за их пределы к ответственной жизни не предопределенного собственной ограниченностью существа.

Ключевые слова:
ценность,
потребность,
этика,
эпистемология,
деонтология

Поступила: 31.10.2024
Принята: 06.12.2024
Дата печати: 30.12.2024

Права: © Вархотов Т. А. (2024). Опубликовано Челябинским филиалом РАНХиГС. Открытый доступ на условиях лицензии CC BY-NC 4.0

К постановке проблемы

Согласно расхожей мудрости, одним из претендентов на авторство которой является К. Г. Юнг, «Правильная постановка вопроса — наполовину решенная проблема» [22, с. 45]. Перефразируя онтологическую постановку вопроса, с которого начитается некогда очень влиятельная работа по теории ценностей[1], можно обозначить наш предмет следующим образом: что и откуда мы можем знать о ценности?

Хотя перенос фокуса внимания с онтологических вопросов на эпистемологические является фирменной чертой интеллектуальной культуры Нового времени, а после «коперниканского переворота» И. Канта[2] и вовсе стал общим местом, все же ценности занимают совершенно особое положение в ряду сравнительно респектабельных (по крайней мере, в смысле их статистической популярности у исследователей) объектов исследования.

Во-первых, ценность не являются чувственно-воспринимаемым предметом («вещью») и в первом приближении представляет собой, скорее, *семантическую* характеристику, проявляющуюся как *значение* некоторых вещей, с которыми связывается ценность: вещи что-то значат, потому и в той степени, в какой в них проглядывает связанная с ними ценность, а попытка осуществить, воплотить с их помощью данную ценность делает их ценными. Так, к примеру, природный заповедник в качестве вещи представляет собой некоторый биогеоценоз (природный объект); однако осуществляя с помощью определенных социально-символических операций (установление символических границ с помощью картографии; установление особого административного режима, связанного со статусом природоохранной территории и т. д.) ряд ценностей — жизни, природы, заботы и др., — мы превращаем эту обычную территорию в *имеющую ценность* («заповедник»). Этот пример показывает, что ценности тесно связаны именно с человеческим, социальным миром — вне социокультурного контекста природных заповедников не существует и обитающие в них животные не различают границ природоохранных территорий и режимов жизни вне и внутри них. Семантика предполагает интерпретатора, и сходство ценностей с семантическими характеристиками является одной из ключевых причин важнейшей методологической ошибки в исследованиях ценностей — смешения, вплоть до отождествления «человеческого» с «ценным», а того, что люди *считают* или *хотят считать* своими ценностями с тем, что *в действительности* ими является (*см. подробнее ниже в разделе об ошибке генетического объяснения*).

Во-вторых, ценности не поддаются переводу в понятийную форму. Это проявляется как в конфликтном многообразии интерпретаций используемых для обозначения ценностей терминов («патриотизм», «милосердие», «справедливость» и т. д.), так и в противоречивости результатов систематической концептуализации ценностей — например, в определении Дж. Ролзом справедливости как «минимальной несправедливости» («Несправедливость, тогда, есть просто неравенства, которые не дают преимуществ каждому» [14, с. 68]).[3]

[1] «Есть ли в этом мире что-либо ценное самое по себе?» — первая фраза фундаментальной работы Х. Мюнстерберга «Вечные ценности» (1909 г.); подробнее см.: [3]

[2] В предисловии ко второму изданию «Критики чистого разума» И. Кант пишет следующее: «...я могу допустить одно из двух: либо понятия, посредством которых я осуществляю это определение [т. е. согласование с представлением о предмете], также сообразуются с предметом, и тогда я вновь впадаю в прежнее затруднение относительно того, каким образом я могу что-то узнать a priori о предмете; либо же допустить, что предметы, или, что то же самое, опыт, единственно в котором их (как данные предметы) и можно познать, сообразуются с этими понятиями. В этом последнем случае я тотчас же вижу путь более легкого решения вопроса, так как опыт сам есть вид познания, требующий [участия] рассудка, правила которого я должен предполагать в себе еще до того, как мне даны предметы, стало быть, a priori; эти правила должны быть выражены в априорных понятиях, с которыми, стало быть, все предметы опыта должны необходимо сообразоваться и согласовываться. ...Мы a priori познаем о вещах лишь то, что вложено в них нами самими» [8, с. 24]. В дальнейшем тезис о том, что предмет знания следует за познавательными способностями, а не наоборот, — проиллюстрированный (довольно неловко) И. Кантом примером Коперника и сделанного им допущения неочевидного, но теоретически правильного вращения земли вокруг солнца вопреки подсказываемой непосредственным восприятием неподвижности Земли и вращением небесных тел вокруг нее (см.: [8, с. 23] и особенно сноску в [8, с. 27]), — стал именоваться «коперниканской революции» И. Канта.

[3] Такая аналитическая казуистика приводит к появлению сентенций следующего типа: «...распределение будет справедливым (или, по крайней мере, не будет несправедливым)...» (14, с. 260]. Неназванная промежуточная форма (не справедливое, но и не несправедливое), по сути, и является подлинным предметом теории Дж. Ролза, — именно этим он пытается заменить справедливость, определив ее как такую «не справедливость», которая еще не опознается как «несправедливость»

Такое понимание справедливости может быть осмысленным в контексте практической применимости, но противоречиво и неприемлемо с собственно ценностной точки зрения: нельзя определять нечто через отождествление с его противоположным, пусть и «минимальное»; так можно было бы добро определить как минимум зла, а милосердие — как минимум жестокости; но «Горе тем, которые зло называют добром, и добро — злом, тьму почитают светом, и свет — тьмою, горькое почитают сладким, и сладкое — горьким!» (Ис. 5:20). И дело здесь не в том, что дискурс о ценностях опирается на термины, которым затруднительно или вовсе невозможно сопоставить эмпирическое значение, — такая проблема как раз типична для любых абстракций высокого уровня. В отличие от «нормальных» теоретических терминов, — например, принадлежащих естественнонаучной терминологии, — значение «справедливости» или «милосердия» не определяется как инвариант («общее») для некоторой предметной области, равно как нельзя определить его и через категоризацию того или иного типа (т. е. как разновидность чего-то в отличие от чего-то). С этой точки зрения ближайшим «родственником» ценностей оказываются аристотелевские категории — необобщаемые понятия или «первые роды», способы сказывания о предметах (и соответствующие способы бытия предметов), которые «не сводимы ни друг к другу, ни к чему-то третьему» (Аристотель, «Метафизика», 28:15). Отсюда берет начало еще одно фундаментальное заблуждение относительно ценностей, отождествляющее их с понятиями, выражающими нормативные социальные предписания, т. е. с идеологемами (*см. подробнее ниже в разделе о правде и заблуждениях радикализма*).

Наконец, в-третьих, несмотря на сложности регистрации и выражения, заставляющие небезосновательно усомниться, как минимум, в независимом, самостоятельном существовании ценностей, эти последние обладают силой принуждения и способны направлять поступки, заставляя человека осознанно действовать «без оглядки на предвидимые последствия, будучи убежден в том, что поступать так ему повелевает долг...» [5, с. 361]. Когда включается ценностно-рациональная мотивация, ценность переживается как обязанность, как безусловный вектор воли или, выражаясь кантовским языком, требование всеобщего морального закона, т.е. абсолютно свободный и, одновременно, необходимый поступок [7, с. 249–252].

Таким образом, в лице ценностей мы имеем сопротивляющийся приданию понятийной формы принципиально неэмпирический предмет с неопределенным онтологическим статусом, который проявляется в социальной практике в форме переживания безусловной значимости некоторой цели — как необходимый вектор или императивное направление поступка. При этом если поступок или действие, направляемые ценностью, безусловно принадлежат практике, то сама ценность как вектор или интенция действия оказывается за пределами практики и никогда не показывается в ряду наличных обстоятельств или результатов: они *имеют ценность*, но *не являются ею*[1].

Онтологическая проблема: есть ли ценность нечто или ничто?

> *О ценностях нельзя говорить, что они существуют или не существуют, но только что они значат (gelten) или не имеют значимости.*
>
> **Г. Риккерт** [13, с. 55]

С вопроса, вынесенного в заголовок данного раздела, устами Сократа начинал рассмотрение любого предмета Платон: онтологический вопрос сразу разграничивает то, что имеет смысл обсуждать (нечто) и то, что обсуждать технически можно, но содержательно бесполезно (ничто). Сам Платон уверенно настаивал, что ценности — истина, благо, красота, справедливость, — безусловно, есть нечто. Потому что назвать их «ничем» было бы кощунственно и контринтуитивно — ведь это противоречит их безусловности, заключенной в них силе закона

и поэтому может считаться «справедливой». Симптоматично, что обозначь Ролз такую задачу явным образом, книга не вызывала бы интереса, что показывает важность именно максималистского ценностного, а не административно-политического («приемлемого») решения проблемы справедливости.

[1] Данное противопоставление формально схоже с фроммовским «иметь или быть», однако имеется в виду нечто совсем иное: «быть» ценностью попросту невозможно, а вот с альтернативным понятием есть серьезная сложность, поскольку стилистически подходящие глаголы содержат семантику принадлежности («имеют ценность», «обладают ценностью»), хотя обозначить требуется как раз нечто противоположное обладанию — вещи ценны в той мере, в какой выражают то, чем мы не обладаем и в конечном счете обладать неспособны, но очень дорожим и привязаны. Т. е., скорее, ценность обладает нами и проявляется в ценных для нас вещах, а не наоборот.

бытия; однако привнесение онтологической ясности в основание этой безусловности доступно лишь избранным, т.е. не может быть реализовано дискурсивно — «глубокое проникновение» в каждую из четырех ступеней познания[1], многократные движения между ними «с трудом порождают совершенное знание — и то лишь у того, кто одарен по природе» (Платон, Письмо VII, 343e).

Поскольку ценность ускользает таким образом от непосредственного описания (она не факт и не понятие), приходится полагаться на менее ясные и надежные свидетельства ее присутствия (намеренно избегаю производных от глагола «быть»). Присутствие ценностей засвидетельствовано языком (и, шире, культурой), который не только дает возможность говорить о ценностях, но и хранит множество исторических примеров такого рода дискурсов, а также специфическим субъективным опытом — *переживанием необходимости* «поступить так-то», *ценности* соответствующего поступка, в котором субъект пытается воплотить смутную в части конкретики, но острую по интенсивности переживания необходимости соответствующего действия интуицию некоей ценности (истину, добро, красоту, любовь к Родине и т. д.).

Самый грубый контекстуальный анализ приводит к выводу, что ценность представляет собой обозначение особого статуса предмета, которому она приписывается. С «ценным» связан некий долг того, кто признает «ценность» «ценного». Признать ценность — значит, признать свою обязанность по отношению к ценному. При этом обязанность может пониматься максимально широко — от привычного экономического значения, когда нужно вернуть что-то, ранее взятое, до уважения, признания заслуги и т. д. Во всех этих случаях речь идет о некоторой зависимости должника, — ценность указывает на безусловное долженствование, на невозможность не отдавать «долг». Ценностью нельзя поступиться, поэтому она указывает на зависимость субъекта, на то, что субъект что-то должен, что-то, с чем он имеет дело, но что ему не принадлежит.

Тема онтологического долга, связанного с несамостоятельностью, с сущностной зависимостью вещей от чего-то более сильного и значительного, чему они в конечном счете «должны» за свое существование — является одной из старейших тем в истории философии, хотя и подзабытой потерявшей к ней вкус новоевропейской традицией. «А из каких [начал] вещам рожденье, в те же самые и гибель совершается по роковой задолженности, ибо они выплачивают друг другу правозаконное возмещение неправды [= ущерба] в назначенный срок времени» [19, с. 127]. Эти слова, приписываемые древнегреческому философу Анаксимандру, — одно из древнейших дошедших до нас философских высказываний. Тема «возмещения», выплаты онтологического долга, является одним из ключевых сюжетов всей ранней греческой философии вплоть до Платона.

Этимологически «ценность» восходит к «цена». Это слово, в свою очередь, восходит к праславянскому *cěna, родственному ряду слов со сходной семантикой в других индоевропейских языках (авест. каёпа — «возмездие, месть, наказание», греч. ποινή — «покаяние, возмещение, наказание», τίμή — «оценка, почет, цена», ирл. cin — «вина, долг») [17, с. 298; 15, с. 182]. Таким образом, за поздним «экономическим» значением отчетливо прочитывается более ранний смысл — то, что является предметом воздаяния, предназначенным для превосходящей меня (в смысле невозможности не возвращать долг) воли. Отметим сходное историческое развитие семантики другого тесно связанного с ценой и ценностью корня — *dorgъ (отсюда «дорогой», «дорогостоящий», «драгоценность» и т. п.). Лингвисты отмечают, что этимология этого слова «должна быть поставлена в зависимость от вероятного направления развития его значений: «милый, дорогой, любимый» -> «дорогостоящий»» [16, с. 77].

Таким образом, весь комплекс древней «стоимостной» лексики семантически связан с указанием на предмет зависимости субъекта — будь то зависимость любящего от объекта любви, должника от заимодавца, виновного от судьи или слабого («менее достойного») от сильного («более достойного»). Цена оказывается своеобразной мерой собственной несамодостаточности, несамостоятельности субъекта, — тем, что придется «вернуть» («возместить», заплатить) за *возможность быть* (ср. с цитатой Анаксимандра, приведенной выше). Тем самым ценность раскрывается как *форма конструктивного переживания собственной конечности* — она есть признание того, что я определен («ссужен», «одолжен») чем-то

[1] «Для каждого из существующих предметов есть три ступени, с помощью которых необходимо образуется его познание; четвертая ступень — это само знание, пятой же должно считать то, что познается само по себе и есть подлинное бытие: итак, первое — это имя, второе — определение, третье — изображение, четвертое — знание» (Платон, Письмо VII, 342b).

большим, чем я сам. Признание ценности чего-либо означает признание того, что в ценном предмете проявляется что-то большее, чем он сам, что-то позаимствованное («одолженное») и превратившее его из просто какого-то конкретного предмета (например, раскрашенного холста) в нечто большее, через которое просвечивает что-то заведомо превосходящее тот конкретный предмет, в котором оно нашло свое выражение (например, «красота»).

Онтологическое истолкование этой специфической ситуации присутствия долга и его неотвратимого признания должником в отсутствии предмета долга и заимодавца, дал М. Хайдеггер, обозначив ценность как «нечто, чем бытие еще не является, но всякий раз *должно* быть» (курсив как в оригинале) [21, с. 269]. В той мере, в какой онтология представляет собой систему высказываний о бытии, это последнее мыслится как нечто определенное, наличное и ограниченное (такое-то в отличие от такого-то). Попытка мыслить безграничное как выходящее за пределы представления (которое всегда ограничивается возможностями воображения: опытом и специфичными для субъекта когнитивными средствами — априорными формами представления и трансцендентальным схематизмом, если воспользоваться терминами И. Канта) как раз и обнаруживает специфический онтологический статус ценностей: мы *не способны* (в силу отсутствия соответствующих задаче возможностей воображения), но *должны* помыслить (в силу «требований бытия» или, выражаясь менее высокопарно, наличия теоретического или практического *требования* — например, в форме строго вывода из теории, как это имеет место для квантовых «частиц» или «черных дыр»[1]).

Не будучи определены обстоятельствами, предписывающими теоретическое или практическое действие (т.е. попросту не располагая образцом решения), мы оказываемся в ситуации свободы; но будучи при этом подталкиваемы к действию (хотя бы самим *течением времени*), мы определяем его в форме возвращения «долга» за полученную свободу — стараемся «поступить правильно», придав действию определенность не по рецепту и образцу, а по большому счету и в полной мере. Принципиально важная для кантианства парадоксальная связка «свобода — категорический императив» в этом контексте оказывается совершенно естественной, поскольку понятая не абстрактно, а практически, свобода предполагает поступок, а поступок всегда создает отсутствующую в самой свободе определенность — у него есть конкретные последствия. Долг появляется как бремя ответственности за эту определенность, свободно создаваемую самим субъектом, — и с учетом тяжести этого (не всегда осознаваемого) бремени, создаваемая определенность должна быть ориентирована (помыслена, задумана, осознана и т. д.) так, как будто воплощающееся через нее надежно дано и безусловно необходимо, пусть на деле это лишь намерение субъекта. Полученные благодаря свободе и «производному от нее категорическому императиву» «*идеи*, хотя и имеют только морально-практическую реальность, для чисто спекулятивного разума были бы совершенно пусты, если бы сразу и с необходимостью не возникали перед нами как познавательные основания нашей конечной цели, а именно: поступать так, как если бы были даны нам их предметы (Бог и бессмертие), постулированные в этом (практическом) отношении» (курсив как в оригинале) [7, с. 249].

Хотя ценности не являются *идеями*, — в том смысле, что в отличии от идей не обладают определенностью *фактов*, в том числе и фактов разума, — они присутствуют в идеях как то, что их определяет или как то, к чему идеи «тянутся»; то, что как бы предсуществует или угадывается в идеях как оформляющее их, формирующее их границу «снаружи». «Но так как ценности противостоят бытию сущего, понятого в качестве факта, сами они, со своей стороны, быть не могут. В связи с этим говорят: они значимы (gelten). Ценности для всех областей сущего, т.е. наличного, суть определяющее. История есть не что иное, как осуществление ценностей» [21, с. 270; ср.: 20, с. 601].

Возможность ценностей «значить» онтологически укоренена в том, что во всяком факте, во всем осуществленном и осуществляющемся, включая данное лишь как замысел (идеи), присутствует то, к чему стремится, чем в конечном счете определяется это осуществление. Как пишет об этом в несколько ином контексте П. Флоренский, «…всякая ценность, будучи ens realius, неизбежно должна быть и ens anterius…» [18, с. 278], — реальность тем больше, чем в большей степени она не исчерпывается ее исторически осуществленным, непосредственно данным состоянием. Доступная нам действительность оказывается как

[1] Попытку экспликации роли воображения и связанных с ним ограничений в эпистемологии науки на примере первичных идеальных объектов квантовой механики и преодоления парадоксальности физического смысла «правил Бора» см.: [4].

бы растянутой между различными видами наличного и осуществляющимся в нем трансцендентным, которое приоткрывается для нас в форме *переживания значимости*, неисчерпанности предмета тем, чем он является нам в границах наших познавательных средств (чувств и разума). Как красиво формулирует это на примере дружбы П. Флоренский, «Эмпирическое дружбы перерастает себя, упирается в небо и врастает корнями в земные, ниже-эмпирические недра» [18, с. 332].

Правда и заблуждение радикализма: последний идеалист Ж. Бенда

> *Людям, желающим и умеющим участно мыслить, т.е. не отделять своего поступка от его продукта, а соотносить их и стремиться определить в едином и единственном контексте жизни, как неделимые в нем, кажется, что философия... говорит как-то не о том. Хотя ее положения и имеют какую-то значимость, но не способны определить поступка и того мира, в котором поступок действительно и ответственно единожды свершается.*
>
> **Бахтин М. М., «К философии поступка»** [1, с. 21]

Приведенное в предыдущем разделе рассуждение может вызвать упрек в платонизме и/или иррационализме. Поэтому ниже основное внимание будет уделено тому, чем защищаемая в этой статье позиция отличается от платонизма и как возможна рациональная эпистемология иррационального, сакрального[1] объекта.

Наверное, последним защитником бескомпромиссно платонической позиции в теории ценностей был ныне почти забытый Ж. Бенда, в 1927 г. опубликовавший сколь яркий и провидческий, столь же радикальный и антипрактический труд [2]. Во французском оригинале «интеллектуалы» названы клерками (Clercs), что позволяет автору объединить одним термином идеи служения, духовного призвания и умственной деятельности (см. комментарии переводчика — [2, с. 236]) — здесь сходятся вместе средневековое «клир» и «клирик», просвещенческое «ученый» и современное «служащий». Те, о ком идет речь, по-русски называются «интеллигенция» (практически в том же значении это слово использует С. Л. Франк, за 20 лет до Ж. Бенда констатировавший аналогичное предательство, которое он назвал «нигилизмом» [20]), однако переводчики Бенда предпочти подчеркнуть не социокультурное место, а профессиональное призвание «клерков», по-русски назвав их «интеллектуалами».

Призвание «интеллектуалов» — служить чистым, не обремененным социально-исторической практикой ценностям, которые Бенда называет «Les valeurs cléricales» и которые в русском переводе названы «духовно-интеллектуальными», — по основным моментам предназначения «интеллектуалов». Эти ценности, «из которых главные — справедливость, истина, разум, отличаются следующими тремя чертами: они *статичны, неутилитарны, рациональны*» (курсив как в оригинале) [2, с. 76]. Обозначенные черты — едва ли не исчерпывающий перечень ключевых характеристик платоновских идей, и это сходство последовательно воспроизводится Бенда во всех его рассуждениях: ценности противоположны практике и, в целом, пространственно-временному порядку; они нелокальны (не могут быть «старыми» или «новыми», «нашими» или «не нашими» и т. д.), доступны лишь умосозерцанию и принадлежат исключительно духовной, теоретической жизни. Поэтому «интеллектуал по самой сущности своей отвергает почти все патриотические, политические, религиозные и морализаторские воззвания, которые, имея практическую цель, почти все принуждены искажать истину» [2, с. 80–81].

Предательство интеллектуалов заключается в том, что они увлеклись практическим соучастием в социально-историческом процессе — желание воплотить, осуществить на практике ценности неизбежно приводит к их искажению, а участие в этом тех, кто по своему призванию должен хранить ценности и служить им, лишает человечество пути, поскольку те, кто отвечает за «дозор», оказываются ослепленными. Ранее «они не воспрепятствовали мирской части человечества наполнить историю распрями и кровопролитиями, но и не позволили ей сделать из ненависти религию и вменить себе в великую заслугу совершенствование разрушительных страстей. Только благодаря таким людям можно сказать, что на протяжении двух тысячелетий человечество творило зло, но поклонялось добру. Это противоречие было гордостью человеческого рода и создавало разлом, сквозь который

[1] См. статью В. А. Фадеева «Сакральное измерение ценности» в этом же номере.

могла проникнуть цивилизация. Однако в конце XIX века происходит радикальная перемена: интеллектуалы начинают потворствовать политическим страстям; накидывавшие узду на реализм народов теперь становятся его поощрителями...» [2, с. 111].

Бенда постоянно подчеркивает трансцендентальный или даже трансцендентный характер ценностей, придание которым пространственно-временной, социально-исторической формы («осуществление») онтологически невозможно: «Справедливость — школа вечности, а не принцип действия; ценность статичная, а не динамичная, регулятивная, а не созидательная. Все, что делается в исторической практике, делается несправедливо. <...> То же самое я скажу о свободе, ценности, также в высшей степени духовной, поскольку она составляет условие личности; ее приверженцы — преимущественно демократы — не желают признавать, что свобода есть ценность всецело отрицательная, никогда еще ничего не построившая, и все те, кто что-либо основал на этой земле, включая режимы, призванные дать людям свободу, начинали с отказа от нее. Так же и разум есть принцип критики и понимания, тогда как способность созидания неоспоримо принадлежит к иррациональному. Но непрактический характер идеалов разума — одна из тех истин, которых современный интеллектуал решительно не приемлет, обнаруживая этим незнание своей собственной сущности» [2, с. 79].

Позиция Бенда вызывает симпатию нежеланием идти на компромисс в вопросе о ценностях и соглашаться на «минимум несправедливости» вместо справедливости (см. выше о позиции Дж. Ролза). Трудно не согласиться и с тем, что компромисс такого рода на практике оборачивается профанацией ценности и нигилизмом, подменой морали морализаторством [20, с. 595–600]. Однако бескомпромиссная платоническая дисфункциональность «духовно-интеллектуальных ценностей» представляется ошибкой автора и неоправданно высокой ценой за его попытку быть последовательным и рациональным: в чем ценность ценности, если она исчезает при малейшем признаке приближения исторической практики? Ведь в той мере, в какой практика безнадежна, различение «плохой» и «хорошей» цели, — напр., добра и зла в цитированном выше примере, — просто теряет смысл, а само неизбежно историчное *существование* и профессиональная *практика* «интеллектуала» оказываются предательством его абстрактного долга.

Похоже, Бенда немного лукавит и сам запутывается в противоречивых ограничениях построенной им эпистемологический сетки. «Единственная политическая система, которую интеллектуал мог бы принять, оставаясь верным самому себе, есть демократия, поскольку она с ее высшими ценностями — свобода личности, справедливость, истина — *не является практической*» (курсив как в оригинале) [2, с. 61], — пишет он, и далее в примечании к этому тезису с презрительной иронией цитирует генпрокурора СССР А. Я. Вышинского, утверждающего, что демократия есть борьба. Однако противопоставляя выше «доктрину демократии» «доктрине порядка», Бенда подчеркивает, что «первая прекрасна в идеале и безобразна в политике; вторая безобразна и в том, и в другом» [2, с. 24]. Если осуществленное всегда и одинаково безобразно, в чем значимость теоретического различия между ними, зачем подчеркивать, что они отличаются «в идеале» и к чему знать этот идеал, если «зло, творимое во имя добра» (см. выше) совершенно такое же зло, как и любое другое, во имя чего бы оно ни творилось?

Абсолютизация различия и дистанции между теорией и практикой, равно как и между познаваемым и непознаваемым, заставляет Бенда выбирать между образованными таким образом полюсами и настаивать на невозможности *понимать* (служить ценности) и *действовать* (жить) одновременно или хотя бы в рамках одной темпоральности (например, в рамках одной человеческой жизни). «Это и приводит философское мышление, принципиально стремящееся быть чисто теоретическим, к своеобразному бесплодию, в котором оно безусловно в настоящее время находится», — пишет около 1920 г. М.М. Бахтин, современник неокантианских дискуссий о ценностях, в контексте которых сформировалась и позиция Ж. Бенда.

«Современный человек чувствует себя уверенно, богато и ясно там, где его принципиально нет, в автономном мире культурной области и его имманентного закона творчества, но неуверенно, скудно и неясно, где он имеет с собою дело, где он центр исхождения поступка, в действительной единственной жизни...» [1, с. 23] — пишет М. М. Бахтин, развивая тезис об ошибочности характерного для неокантианства обращения с теоретическими и практическими предметами. Теоретические объекты обобщены, устойчивы и лишены темпоральных деталей, и охвативший — во многом, благодаря кантианству — этику «роковой теоретизм» [1, с. 28]

обесценивает фактические человеческие действия и социально-исторические события, заставляя видеть в них не более чем частные случае общего принципа, в которых частности, равно как и само единственное событие не имеют ценности: «Поступок расколот на объективное смысловое содержание и субъективный процесс свершения. Из первого осколка создается единое и действительно великолепное в своей строгой ясности системное единство культуры, из второго, если он не выбрасывается за совершенной негодностью (за вычетом смыслового содержания — чисто и полностью субъективный), можно в лучшем случае выжать и принять некое эстетическое и теоретическое нечто...» [1, с. 23].

Феноменология поступка как основы «бытия-события», намеченная М. М. Бахтиным в объемном, но незаконченном и плохо сохранившемся наброске, представляет собой попытку теоретизации человеческой жизни как процесса созидания, в котором взаимодействия связаны с модальностями, а участники этих взаимодействий всегда больше, чем просто некоторые данности — будь то данности эмпирические («эстетические») или теоретические: «...мир-событие не есть мир бытия только, данности, ни один предмет, ни одно отношение не дано здесь, как просто данное, просто сплошь наличное, но всегда дана связанная с ним заданность: должно, желательно. Предмет, абсолютно индифферентный, сплошь готовый не может действительно осознаваться, переживаться; переживая предмет, я тем самым что-то выполняю по отношению к нему, он вступает в отношение с заданностью, растет в ней в моем отношении к нему. Переживать чистую данность нельзя» [1, с. 31].

Поскольку поступок представляет собой активное действие субъекта, а все, что совершает субъект в качестве личности (т.е. самостоятельно, а не механически предопределенно), является поступком, неотъемлемой и определяющей характеристикой действия оказывается «эмоционально-волевой тон». Этот термин обозначает участие, неравнодушие субъекта, который всегда не просто «действует», но как-то личностно вовлекается в действие: «Активно переживать переживание, мыслить мысль — значит не быть к нему абсолютно индифферентным, эмоционально-волевым образом утверждать его. <...> Действительное переживание переживаемого и есть его ответственное включение, приобщение единому бытию-событию» [1, с. 33]. Бахтин специально подчеркивает, что «эмоционально-волевой тон» — это не психологическое понятие, «переживание» в данном случае характеризует не психоэмоциональное состояние субъекта, а интенцию его поступка, которую Бахтин называет «ответственным» или «участным» действием: если бы результаты нашей деятельности («культура») не имели «эмоционально-волевого тона» и не были прожиты и переживаемы нами как *касающиеся нас*, «Это значило бы признать принципиальную случайность всей истории культуры по отношению к ею созданному миру объективно-значимого содержания» [1, с. 34]. Именно в приводящей к такому выводу постановке вопроса о ценностях и их связи с культурной и человеком упрекает М. М. Бахтин (нео)кантианскую традицию, подчеркивая, что вне поступка, вне «участного бытия-события» обсуждение ценностей лишено смысла: «Эмоционально-волевой тон размыкает замкнутость и себе давление возможного содержания мысли, приобщает его единому и единственному бытию-событию. Всякая общезначимая ценность становится действительно значимой только в индивидуальном контексте» [1, с. 35].

Аргументация Бахтина строится на предпосылке неустранимости активного действия и порождаемых им модальностей — «эмоционально-волевого тона» (переживания) и ответственности, пропорциональных индивидуальности, уникальности поступка. Позиция «просто» умосозерцания, равно как и связанные с ней «просто» данности не существуют: мыслить — значит действовать, поступок есть единственный способ человеческой жизни (в той мере, в какой эта жизнь не сводится к «обстоятельствам» и ситуациям, в которых «меня нет» — см. выше). Чем больше я *есть*, тем больше я *ответственен*: что бы я ни воплощал, мне придется иметь дело с реальными, а не предполагаемыми последствиями моего поступка, — они и есть мера моей ответственности. Ответственным за них меня делает не предполагаемое (теоретическое), а фактическое (личное историческое) участие: «Не содержание обязательства меня обязывает, а моя подпись под ним, то, что я единожды признал, подписал данное признание. И в момент подписания не содержание данного акта вынудило подпись, это содержание не могло изолированно побудить к поступку — подписи-признанию, но лишь в соотнесении с моим решением дать обязательство — подписанием-признанием-поступком...» [1, с. 37].

Долг («ответственность»), о котором идет речь, — долг не юридический и не моральный, это долг онтологический. Он возникает

не потому, что кто-то его на нас возложил, а потому, что наши действия имеют последствия. Долг есть просто признание этого факта, ответственность здесь — синоним осознанности: принимая свое уникальное (опять же, в буквальном, а не превосходном смысле) положение, человек должен принять и ответственность за все, что эта уникальность принесет в мир, — свое, как выражается М. М. Бахтин «не-алиби в бытии»: «живой факт изначального поступка, впервые создающий ответственный поступок, действительную тяжесть, нудительность, основа жизни — как поступка, ибо действительно быть в жизни — значит поступать, быть не индифферентным к единственному целому» [1, с. 40].

Концепция поступка и «бытия-события» очевидно перекликается с воплотившимися в классической работе 1927 г. «Бытия и время» размышлениями М. Хайдеггера о человеке как Dasein и «настроении» (die Stimmung) как модальности встраивания человека («присутствия») в мир («бытие»). Признание активности и имманентности субъекта, неспособного занимать абстрактно-отстраненную позицию и всегда в той или иной степени осуществляющего переживаемое (мыслимое, воспринимаемое и т. п.), заставляет признать какой-то способ присутствия ценностей в социально-исторической действительности и не ограничиваться платонической констатацией принципиальной неспособности этой действительности их воплотить. Мы переживаем присутствие ценностей как модальность нашего поступка, как *ответственность перед* и *направленность на*, как признание нас превосходящего (т. е. находящегося за пределами нас, самостоятельного по отношению к нам, требующего нашего признания в том смысле, что оно не входит в круг того, что есть «у нас»[1]), которому мы хотели бы быть сопричастны.

Аналитическое разделение поступка на мотив и продукт, открывающее возможность их противопоставления (Ж. Бенда), разрушает поступок, делая мотив не значимым, осуществление случайным, а результат — отчужденным от конкретных условий возникновения. «Все силы ответственного свершения уходят в автономную область культуры, и отрешенный от них поступок ниспадает на ступень элементарной биологической и экономической мотивировки, теряет все свои идеальные моменты: это-то и есть состояние цивилизации», — пишет М.М. Бахтин. — «Отсюда и кажется, что только как поэт, как ученый я объективен и духовен, т. е. только изнутри созданного мною продукта; изнутри этих объектов и должна строиться моя духовная биография; за вычетом этого остается субъективный акт; все объективно значимое в поступке входит в ту область культуры, куда относится созданный поступком объект. Чрезвычайная сложность продукта и элементарная простота мотива. Мы вызвали призрак объективной культуры, который не умеем заклясть» [1, с. 50–51].

Объективный в вышеописанном смысле взгляд на поступок оставляет, как кажется, два, а на самом один вариант понимания ценностей как «направляющих» действия субъекта: они либо «духовно-интеллектуальные» и относятся к «культуре», либо эволюционно-биологические, и относятся к мотивам человеческих действий. Однако поскольку «культура» непосредственно есть продукт человеческой деятельности, то нужно либо мистифицировать ценности и добавить иррациональный (трансцендентный) элемент в концепцию социально-исторического процесса, либо признать, что неслучайное в этом продукте должно быть укоренено в мотивах, т.е. «вырастать» из человеческой природы. В попытке остаться рационалистом, Ж. Бенда вовсе отказался от присутствия ценностей в социально-историческом процессе, придав им платонический статус внеисторического предмета умосозерцания. После развернувшейся в первой трети XX в. монументальной дискуссии вокруг неокантианской теории ценностей, «интеллектуалы-предатели» уверенно двинулись тем единственным маршрутом, который предлагал эпистемологический коридор, описанный выше — в направлении объяснения ценностей «из человека».

[1] Именно в этом смысле следует понимать, на первый взгляд субъективистское, а на деле перекликающееся с хайдеггеровским рассуждение М. М. Бахтина о несуществовании ценностей: «Себе равной, общезначимой признанной ценности нет, ибо ее признанная значимость обусловлена не содержанием, отвлеченно взятым, а в соотнесении его с единственным местом участника, но с этого единственного места могут быть признаны все ценности и всякий другой человек со всеми своими ценностями, но они должны быть п р из на н ы, простое теоретическое установление факта, что кто-то признает какие-то ценности, ни к чему не обязывает и не выводит из пределов бытия-данности, пустой возможности, пока я не утвердил своей единственной причастности этому бытию» [1, с. 45].

Ошибка генетического объяснения: ценности и потребности А. Маслоу

Для разумных людей закон — бог, для неразумных — удовольствие.
Платон, Письмо VIII, 355a

Самый простой и очевидный способ «расколдовать» ценности и избавиться от связанных с ними методологических неудобств — объявить их эмпирическими, взяв за основу коллективный характер признания ценностей (они, как и язык, не бывают приватными и проявляются как существенные компоненты групповой идентичности — объединяют и разделяют людей) и их субъективно-эмоциональную значимость. Первый фактор намекает на признание ценностей результатом социальной конвенции и открывает заманчивую с политической точки зрения перспективу отождествления ценностей с идеологией и возможность социально-инженерной манипуляции ценностными ориентирами социальных групп. Второй фактор дает надежду на квази-естественнонаучное объяснение ценностей как обусловленных биологической природой человека и опять же открывает перспективу манипуляции. Критика конвенционалистских подходов к пониманию ценностей приведена в [3], поэтому ниже речь пойдет преимущественно об эволюционно-психологическом объяснении, основанном на понимании ценности как формы или развитии биологических потребностей.

Хотя современная психология располагает внушительным инструментарием для исследования ценностей [12; 28; 23; 24], краеугольным камнем для эмпирических исследований в этой области являются идеи А. Маслоу. Представление об иерархии потребностей, образующих эволюционный ряд от базовых к надстроечным, в рамках которого ценности, по сути, оказываются эволюционным приемником потребностей, т.е. специфически социальными, не собственно биологическими потребностями, играет ключевую эпистемологическую роль в методологии общественных наук, берущихся за эмпирическую интерпретацию ценностей — их перевод на язык регистрируемых данных и количественных измерений. Хотя современные работы по эволюционной психологии [9] и по социально-психологическим измерениям ценностей [23; 27; 24], как правило, даже не упоминают Маслоу, предпочитая обозначать своим истоком когнитивную психологию Ж. Пиаже [23, p. 505; 24], все же именно Маслоу принадлежат две ключевые для натурализации ценностей гипотезы: эволюционной иерархии потребностей от «более материальных» к «менее материальным», и естественного стремления человека к «самореализации», приносящей психофизиологическое удовлетворение. Все модели и шкалы, используемые в эмпирических измерениях ценностей, так или иначе адаптируют эти гипотезы, смешивая в разных пропорциях факторы «врожденности и социального обучения в качестве наиболее вероятных кандидатов» на роль источника морали и лежащих в ее основе представлений (beliefs) [24]. При этом наиболее честные и последовательные в вопросе признания собственных теоретических истоков и интеллектуального родства Р. Инглхард и К. Вельцель прямо указывают концепцию Маслоу в качестве опоры своей модели ценностей, отмечая именно эти гипотезы [6, с. 149, 207; 28, p. 669].

Центральной теоретической конструкцией Маслоу является иерархическая структура, в дальнейшем известная как «пирамида потребностей»[1] [10, с. 60–72]:

1. Физиологические потребности: утоление голода, жажды, защита от холода, пригодный для дыхания воздух, достаточный сон, отсутствие боли и так далее;
2. Потребность в безопасности: чувство уверенности, избавление от страха и неудач;
3. Потребность в принадлежности и любви;
4. Потребность в уважении: достижение успеха, одобрение, признание;
5. Познавательные потребности: знать, уметь, исследовать;
6. Эстетические потребности: гармония, порядок, красота;
7. Потребность в самоактуализации: реализация своих целей, способностей, развитие собственной личности.

Де факто предложенная иерархия (нумерация изменяется от низших к высшим) яв-

[1] См. развивающую схожий тезис о фундаментальной неполноте «пирамиды потребностей» статью Е. Ф. Казакова «От пирамиды потребностей — к пирамиде долженствования» в этом номере. Соглашаясь с автором в том, что концепция ценностей А. Маслоу фактически не покидает сферу индивидуально-личностных психофизиологических потребностей и не добирается до ценностей в точном смысле слова (является, по выражению Е .Ф. Казакова, «обрезанной»), трудно принять нормативный априоризм автора в развиваемой им концепции «пирамиды долга», которая должна дополнить пирамиду потребностей.

ляется базовым представлением ценностей как результата эволюции потребностей: она предполагает движение от простого (биологического) как базового к сложному (социальному или, как выражался сам Маслоу, «бытийным потребностям») как надстроечному и опирается на утилитаристскую модель регуляции социального поведения (в конечном счете все объясняется из эгоистической установки индивида, которому «надо» — он получает удовольствие от удовлетворения и страдает при его недостижимости, меняется лишь конкретное содержание этого регулятора наслаждения/страдания).

«Без сомнения, физиологические потребности доминируют над всеми прочими. Более конкретно это означает, что основной мотивацией человека, которому в чрезвычайной степени недостает самого важного в жизни, в первую очередь будут являться физиологические потребности, чем любые другие. Человек, который нуждается в пище, безопасности, любви и уважении, скорее всего, будет желать пищи сильнее, чем всего остального» [10, с. 61]. По мере удовлетворения базовых потребностей происходит восхождение к потребностям более высокого уровня: «Когда у человека появляются другие (и высшие) потребности, именно они скорее доминируют в организме, нежели физиологические стремления. И когда эти потребности удовлетворены, вновь появляются новые (и еще более высокие) потребности, и т. д. Вот что мы имеем в виду, говоря о том, что базовые человеческие потребности организованы иерархически в соответствии с относительным преобладанием. ...Удовлетворение становится столь же важным понятием в мотивационной теории, как и депривация, поскольку оно освобождает организм от господства относительно более физиологической потребности, давая таким образом возможность появлению других, более социальных целей» [10, с. 63].

Теория потребностей А. Маслоу многократно критиковалась — отмечалось, что потребности не образуют устойчивой иерархии и вообще плохо поддаются классификационному описанию (это, кстати, постепенно признал и сам Маслоу [11, с. 342–344]), а также что существует разрыв между «базовыми», физиологическими потребностями и странными «высшими» потребностями, которые не выводимы из базовых, не имеют очевидного коррелята среди воспринимаемых объектов (предметов потребности) и на практике автономны по отношению к базовым (т.е. человек может, например, стремиться к прекрасному сильнее, чем к еде, в том числе в ситуации голода). В итоге сам Маслоу признал, что высшие потребности (которые он назвал «метамотивацией») отделены от базовых («мотивационных»), а удовлетворение этих последних является не обязательным условием, а лишь предпосылкой для включения «метамотивации» [11, с. 333–334].

Размышления о метамотивации и «бытийных потребностях» привели Маслоу к выводу, схожему с защищаемым в этой статье: «ценности» (которые Маслоу понимает как предмет потребности, telos в смысле конечной точки, мотиватора действия) есть форма переживания собственной конечности. Маслоу называет это «опытом пикового состояния» (peak experiences)[1] — «наилучшие моменты человеческого существования, самые счастливые моменты жизни, переживания экстаза, восторга, блаженства, величайшей радости» [11, с. 117]. В этих состояниях люди переживают «совпадение сущего с должным» — предельную близость к полноте бытия, которая сопровождается осознанием того, что мы не совпадаем с этой полнотой, что можно быть лучше, чище, достойнее и т.д., что истина есть и к ней стоит стремиться.

Одной из причин, помешавших Маслоу принять особый способ данности и статус существования ценностей, было стремление удержаться в рамках экспериментальной методологии — требования эмпирической доступности любого объекта исследования [11, с. 121–122]. Поскольку эмпирикой для психолога могут выступить либо физиологические, либо поведенческие (включая языковые) факты, «ценности» оказываются просто «большим контейнером, содержащим путаные и неясные вещи» [11, с. 123], — собирательным термином для вектора «пиковых переживаний», который каждый испытуемый (респондент исследования) обозначает своими собственными словами.

[1] В русском переводе цитируемых «Новых рубежей человеческой природы» peak experiences переведены как «пиковые переживания», однако для поздних работ А. Маслоу важно, что речь идет именно об экзистенциальном опыте «пиковых состояний», которые Маслоу связывает с религиозной жизнью и опытом трансцендентного, в котором по преимуществу открываются универсальные ценности: «Это нечто общее, это что-то, что остается после того, как мы отбрасываем все частные особенности, все случайности отдельных языков или отдельных философий, все этно-специфичные формы выражения, все те элементы, которые не являются общими, мы можем назвать «сущностным религиозным опытом» или «трансцендентным опытом»». [25, p. 31].

Эти слова, в свою очередь, Маслоу пытается обобщить с помощью абстрактных (по его собственному признанию) «бытийных ценностей», ценностей «предельного нередуцируемого характера» [11, с. 344]. Маслоу выделил 15 таких бытийных ценностей вместе с их антиподами («патогенными депривациями») и механизмами образования патологий («специфическими метапатологиями») [11, с. 355–356].

Справедливо указав на самостоятельность и объективный характер ценностей, Маслоу уверенно развернулся в сторону их десакрализации и натурализации, признав ценности «природными фактами», которые должны быть открыты как объективные психологические явления: «ценности должны быть найдены, то есть открыты или раскрыты, а не изобретены, сконструированы или созданы. Это предполагает, далее, что они существуют в некотором смысле и в некоторой степени и, так сказать, ждут, чтобы мы увидели их. В этом смысле ценности рассматриваются как тайны природы, о которых мы многого не знаем в данный момент, но которые, несомненно, поддадутся нашим исследованиям и поискам» [11, с. 174].

Опасливый гносеологический оптимизм Маслоу в отношении ценностей, плохо сочетающийся с его же собственными описаниями опыта ценностей как предмета «путанного и неясного», проистекает из его стремления оставаться в рамках научного познания, которое он понимает в духе поэтизированного позитивизма, сочетающего рациональное познание с опытом «пиковых переживаний» и непрекращающимся удивлением перед все более ясно открывающимся устройством природы: «Наука может быть религией нерелигиозных, поэзией не-поэтов, искусством человека, который не умеет рисовать… Наука не только начинается с удивления, но и заканчивается удивлением» [26, p. 82]. Вся эта лирика, однако, вовсе не отменяет базовой эпистемологический установки механистического материалиста, который готов восхищаться природой и удивляться ей, но не готов признать что-либо принципиально выходящим за ее пределы — тайны «несомненно, поддадутся». Ценности явно не вписываются в эту имплицитную онтологию только имманентного, но другого места для них у Маслоу нет, и в результате переживание трансцендентного берется как имманентное, т.е. в фокусе оказывается психофизиологическая сторона события, оторванная от его содержания (цели) — в точном соответствии с описанием «расколотого поступка» у М. М. Бахтина. Ценности укореняются в природе человека и подменяются связанными с их переживанием наличными состояниями, безусловно эмоционально значимыми, но оторванными от их направленности и смысла — выражаясь словами самого Маслоу, «всё это ценностные путаницы, философские и аксиологические неудачи», которые неизбежно «порождают все ценностные патологи» [25, p. 59].

В своем настойчивом интересе к «опыту пиковых состояний» Маслоу вплотную подошел к пониманию сущностного различия между ценностями и потребностями, — того, что ценности не «другие», «высшие» потребности, а нечто принципиально противоположное им. Потребности связаны с телом и укоренены в биологии человека, они представляют собой то, от чего нам не уйти, они являются неустранимым ограничителем человеческой природы и в этом качестве как бы направлены «внутрь» или, иначе говоря, ограничивают человека изнутри, запирают его в его психофизиологической природе. Ценности же переживаются как возможность стать чем-то большим, чем наличное состояние, — чем-то, как сам же Маслоу отмечает, соответствующим «самоактуализации» и противоположным «базовым потребностям» [10, с. 345].

Таким образом, мы имеем дело не с пирамидой, иерархией или даже просто континуумом ценностей-потребностей, а с *противоположно направленными векторами*: потребности направлены от актуальной экзистенциальной границы внутрь человеческого существа (и действительно имманентны, поскольку как наличное состояние человек и *есть* его потребности); ценности же переживаются как ориентиры «с той стороны», как вектор, направленный наружу, за пределы актуальной экзистенциальной границы, к тому, чем мы актуально не является, но можем попытаться стать (ср.: [10, с. 350–351]). Ценность есть конструктивное переживание собственной конечности, переживание границы как возможности чего-то «с той стороны», в то время как потребности — запирающее переживание собственной конечности как непреодолимой, переживание границы как сдерживающей расположенное внутри нее, «по эту сторону».[1]

[1] См. статью Л. Н. Шабатуры и А. В. Язовских «Сущностные силы человека в контексте онтологического понимания развития ценностного сознания личности» в этом номере. Авторы развивают похожую концепцию ценностей и разделяют идеи противоположности ценностей и потребностей и трансцендентный вектор направленности ценностей, однако настаивают на имманентном характере ценностей как принадлежащих природе

Заключение: три тезиса о ценностях

Изучать таинство — не значит непременно его профанировать.
А. Маслоу, «Психология науки: рекогносцировка» [26, p. 81]

В конце «Критики чистого разума» И. Кант формулирует ряд вопросов, резюмирующих проблематику эпистемологии: «Все интересы моего разума (и спекулятивные и практические) объединяются в следующих трех вопросах: 1. Что я могу знать? 2. Что я должен делать? 3. На что я смею надеяться?» [8, с. 588]. Поданная в качестве ясной, ситуация далее сразу запутывается. Первый вопрос разрешим (и разрешен в «Критике чистого разума») в той мере, в какой «не обращен на практическое», при этом относительно главных «двух великих целей» («существует ли Бог? существует ли иная жизнь?» [8, с. 587]) «достоверно и определенно то, что это знание... никогда не может стать нашим достоянием» [8, с. 588]. Второй вопрос вообще относится к практике и принадлежит «другому» разуму («практическому»). Третий же связан с первыми двумя и ответ на него требует понимания того, что *надежда* для области практического есть то же, что *смысл* для сферы природного — она «приводит в конце концов к заключению, что нечто (определяющее конечную возможную цель) существует, потому что чему-то надлежит произойти» [8, с. 588], точно так же, как применительно к миру природы мы строим объяснение исходя из инвариантности (закономерности) наблюдаемого, которую и называем смыслом (законосообразностью) происходящего.

Для действия нужна свобода (возможность) и план (цель). Чем больше в действии невынужденного, необязательного в смысле природной причинности, тем больше в нем свободы и тем более оно — поступок. Но чем больше в нем свободы, тем сильнее ему необходима цель, тем важнее роль направления, должного в этом действии. «Должное» в данном случае обозначает как раз тот самый онтологический долг — нельзя действовать, ничего не осуществляя, а у того, что выступает ориентиром осуществления, что должно воплотится, как бы заимствуется осуществляемое — примерно в том же смысле, в каком лицо на фотографии (субъект) заимствуется лицом на фотографии (изображением), в связи с чем возникает «долг» соответствовать (быть похожим) и может возникнуть рентный долг в экономическом смысле — за использования лица, ставшего прототипом (источником) лица на фотографии. Мир, населенный такими прототипами, Кант называет «моральным миром» — миром, в котором в идеях практического разума совпадают возможное с должным и прототипы не отличаются от «одалживающихся» у них осуществлений. «Этот мир мыслится только как интеллигибельный» и «он есть только идея, однако практическая идея, которая действительно может и должна иметь влияние на чувственно воспринимаемый мир» [8, с. 590]. Отсюда берут свой исток утопичные размышления о вечном мире и Боге как моральной идее: долженствование содержательно, разум обладает возможностью ясно видеть ценности, нравственные ориентиры, а проблемы с практической реализацией категорического императива носят технический, а не онтологический характер, они связаны с недостаточной разумностью человека и человечества. Преодолев эти ограничения, мы осуществим «моральный мир», — такой, в котором сущее совпадает с должным, поскольку освобожденный от оков невежества и ошибок страстей разум с необходимостью воплотит необходимое сообразно долгу.

Рассуждение Канта красиво и убедительно, пока мы принимаем посылку абсолютной автономии и возможной «чистоты» разума. Однако в повседневном, «практическом» мире эти посылки не выполняются: сам разум не действует и не обладает политической субъектностью — действуют единичные разумные (более-менее) существа, совершающие конкретные единичным поступки. Ни одно из них не обладает ясным видением «морального мира», а уверенность в обратном (индивидуальная или коллективная) с равным успехом приводит к поступкам как моральным, так и аморальным, причем как справедливо отмечает Ж. Бенда, подлинно моральными, воплотившими ценности эти поступки не бывают никогда.

Вопреки кантовской этике, в основе морального поступка лежит не ясная идея, а интенсивное переживание, и дело здесь не в недоразвитости субъекта, а в том, что он в точном смысле слова не владеет осуществляемыми им ориентирами — он движется интуицией долга перед бесконечно превосходящей его возможностью, а не ясным видением необходимого результата. Последнее *субъективно* может присутствовать — мы нередко уверены в том, что точно знаем, чем именно в данном

человека.

конкретном случае будет справедливость или милосердие; однако объективно что бы мы ни делали, получается не так хорошо, как задумывалось, и «ясное видение» вполне может лежать в основе массовых казней или инициативной эвтаназии больных и стариков (как, например, поступал медбрат Ч. Коллен, помогавший пациентам «быстрее увидеть рай»).

Фатальное несовпадение цели и результата поступка побудило Ж. Бенда отказать служителям ценностей в праве на участие в социально-исторической практике. Однако этот отказ имеет смысл только в том случае, если «моральный мир» действительно может быть предметом ясного умосозерцания, если «интеллектуалы» действительно знают, что такое добро, истина и справедливость. Ирония заключается в том, что всё перечисленное составляет *практически* значимые предметы, и ценностями их делает именно их осуществляемость, «просвечивание» в исторической практике, — несмотря на все сложности их воплощения. При этом ценности не обладают ясностью и определенностью идей или фактов, — они определяют поступок, но сами не определяются. Поэтому *результаты* умосозерцания ценностей не более подлинны и надежны, чем результаты их социально-исторического воплощения — собственно, и то, и другое есть *факты* социальной практики, *следы* поступков. Мы стараемся *поступать* правильно и *стараемся* понимать, что такое «правильно», — это две стороны одной медали. И у нас одинаково не получается то и другое — все наши *теории* ценностей не совершеннее нашей исторической *практики* их воплощения.

Однако ценности переживаются, и общий ход рассуждений И. Канта убедителен: мы откуда-то знаем о должном, мы стремимся поступать «правильно», что бы это ни значило, — у наших поступков есть неслучайный вектор. Если это знание не является достоянием разума, если ценности не интеллигибельный предмет, тогда они должны быть частью человеческой природы, а переживание, взятое с точки зрения предмета раскрывающейся в нем потребности и есть ценность. Мы биологически предрасположены к ценностной регуляции поведения, ценность есть просто эволюционно более сложная, — а возможно, нам только кажется, что «более»[1] — форма потребности. Сильной стороной этого объяснения является опора на непосредственное переживание ценности, у которого, разумеется, есть психофизиологический коррелят. Однако в отличии от потребностей, предмет которых достижим, ценности никогда не обретаются в качестве наличного результата, оставаясь «по ту сторону» конечного человеческого существа. При этом результаты поступка всегда содержат и потребностные результаты тоже — у нас есть наличные достижения, мы что-то сделали и как минимум можем быть довольны *приобретением*. Удовлетворенная потребность приносит удовольствие, а ценность остается вечным зовом, голодом, который нельзя удовлетворить. Все, что *есть у нас в наличии*, независимо от происхождения — идеи найденные или созданные, факты найденные или созданные, — не является ценностями, но лишь обладает ценностью, «одолженной» у нее.

Подводя промежуточные итоги, можно выделить следующие эпистемологические принципы работы с ценностями:

1. *Ценности и потребности — противоположно направленные векторы деятельности*: потребности направлены «внутрь», на удержание наличного состояния; ценности направлены «наружу», на преобразование человека, воплощения чего-то всегда большего, чем он есть.

2. *Ценность есть конструктивное переживание собственной конечности*: в отличии от потребностей, запирающих человека в его наличном, в основе своей биологическом состоянии, ценности переживаются как возможность стать чем-то большим, преодолеть свою конечность, воплотив в своем поступке что-то *подлинное*. Поскольку ценность переживается как вектор долженствования, ведущий «наружу», за пределы наличного состояния, ценность никогда не дана как предмет — в отличии от предмета потребности, который всегда может быть предъявлен. Ценности *зовут* туда, где нас еще нет, куда нас влечет переживаемый нами зов, но где никто не был: как расположенные «с той стороны» нашей природы, ценности превосходят наши возможности и как бы «просвечивают», заставляя нас преодолевать себя по направлению к ним. Ценность есть основа творчества — она требует невозможного и является необходи-

[1] Вот, например, набросок генетического объяснения доброты как продукта биохимической регуляции организма: «Мы уже знаем, что, если закапать человеку в нос окситоцин, у него повышаются доверчивость и щедрость. Еще мы знаем, что эти черты характера являются отчасти наследственными. Исходя их этих фактов, естественно предположить, что те или иные варианты (аллели) генов, связанных с синтезом окситоцина или с его восприятием нейронами мозга, могут влиять на склонность людей доверять другим и делиться с ними ценными ресурсами» [9, с. 195].

мым условием поступка, поскольку взывает к преодолению себя в воплощении чего-то большего.

3. *Ценности осуществляются, хотя никогда не воплощаются как данность*, — горизонт всегда остается недостижимым. Данности не являются ценностями, но иногда позволяют им просвечивать, заимствовать ценность у ценностей. В этом прав и одновременно неправ Ж. Бенда: поступок действительно неспособен воплотить ценность в качестве результата, но он осуществляет ценность в процессе собственного свершения и оставляет след, по которому могут идти другие. Поступки формируют институты, являющиеся устойчивыми, закрепленными культурной памятью способами осуществления ценностей, — всегда несовершенными и никогда не решающими вполне задачу, для которой предназначены, но все же позволяющими человеку немного продвинуться за пределы наличного состояния собственной природы — «культурное творчество означает совершенствование человеческой природы и воплощение в жизни идеальных ценностей и в качестве такового есть само по себе высшая и самодовлеющая цель человеческой деятельности» [20, с. 601].

Мы узнаем о присутствии ценностей из *переживания* онтологического долга — собственной незавершенности и ограниченности как возможности быть чем-то большим, чем-то *стать*. Мы смешиваем потребностные и ценностные переживания, путая два типа экзистенциальной необходимости: центростремительную (эгоцентрическую) необходимость сохранения (потребности) и центробежное (преодолевающее себя) стремление к развитию. Эти необходимости не образуют иерархии и не противостоят друг другу, они просто разнонаправлены. В исторической практике они переплетены и легко могут быть приняты друг за друга: например, семья как основанная на кровном родстве или сексуальной привлекательности система привязанностей, ориентированная на репродуктивные и смежные с ними задачи воспроизводства вида, является предметом потребности и формой удовлетворения потребностей; в то же время семья как образ такого единства, в котором каждый становится больше, чем он есть сам по себе, воплощает ценностный вектор.

Однако путаница ценностей и потребностей не безобидна: возведенные в ранг ценностей потребности в силу их «животного» вектора закрывают ценностную перспективу и ведут к инволюционном развитию. Так Шариков (герой повести М. А. Булгакова), предлагавший «все поделить», считал это вектором справедливости (ценность), однако в действительности двигался в фарватере удовлетворения потребностей — собственных эгоистических интересов, что хорошо видно и из личности господина Шарикова, и из очевидных следствий уравнительной справедливости, предполагающей, что «поделить» значит не только оделить, но и обделить, не только дать какому-то нуждающемуся (что справедливо), но и отобрать у создателя (возможно, тоже нуждающегося, но в любом случае это сложно признать справедливым) (ср. о победе распределения над созиданием в [20, с. 609–611]). Если из деятельности изъять потребностную составляющую, поступок станет невозможным (случай Бенда), однако если растворить ценностную составляющую в потребности (случай Маслоу), поступок станет животным (диагноз, поставленный Бахтиным).

Не быть животным человек не может, но чтобы быть не только животным, ему нужны ценности. Всегда оставаясь хотя бы немного животным, человек не способен вполне воплотить ценности, но культура сохраняет удачные шаги в направлении осуществления ценностей, — такие, в которых необходимый центростремительный вектор потребностей не поглотил центробежный ценностный вектор. Мы кое-что знаем о красоте, истине, справедливости и даже как будто иногда прикасаемся к ним, когда у нас получаются вещи, в которых просвечивают ценности. Наши знания о ценностях носят преимущественно негативный характер — мы гораздо лучше понимаем, что такое несправедливость, безобразное или ложь, лишь догадываясь через апофатические пробы и ошибки, чем же являются их антиподы-ценности. Однако в области исторической практики мы располагаем чем-то большим, чем теоретические догадки, — мы располагаем результатами осуществления ценностей, следы которых хранят культуры. Эти следы неоднозначны и не содержат самих ценностей, оставаясь лишь их частичными интерпретациями. Но как исторически состоявшиеся примеры успешного созидания человека, его выхода за пределы только-потребностей, они помогают понять, чего мы *не можем знать*, что мы *можем делать* и на что мы *должны надеяться*.

1. Бахтин, М.М. К философии поступка / М. М. Бахтин // Сочинения : в 7 т. Т. 1. — М. : Русские словари, 2003. — С. 7–68.

2. Бенда, Ж. Предательство интеллектуалов / Ж. Бенда. — М. : ИРИСЭН : Мысль : Социум, 2009. 310 с.

3. Вархотов, Т. А. Неконвенциональная природа ценности / Т. А. Вархотов // Patria. — 2024. — Т. 1. — № 3. — С. 9-29. — DOI 10.17323/3034-4409-2024-1-1-9-29

4. Вархотов, Т. А. Трансгрессия и воображение в воспроизводстве научного знания / Т. А. Вархотов // Философия и наука: проблемы соотнесения. Алёшинские чтения — 2016 : Материалы международной конференции. Издание 2-е исправленное, Москва, 07–09 декабря 2016 года. — М/ : Российский государственный гуманитарный университет, 2017. — С. 144–154. — DOI 10.4324/9781315657905-22. — EDN ZGYHVB.

5. Вебер, М. Основные социологические понятия / Вебер М. Власть и политика. — М. : РИПОЛ-классик, 2017.

6. Инглхарт, Р. Модернизация, культурные изменения и демократия: Последовательность человеческого развития / Р. Инглхарт, К. Вельцель. — М. : Новое издательство, 2011. — 464 с.

7. Кант, И. Благая весть о близком заключении договора о вечном мире в философии / Собрание сочинений : в 8 т. Т. 8. — М. : ЧОРО, 1994. — С. 246–255.

8. Кант, И. Критика чистого разума / Собрание сочинений : в 8 т. Т. 3. — М. : ЧОРО, 1994. — 741 с.

9. Марков, А.В. Эволюция человека. II. Обезьяны, нейроны и душа / А. В. Марков. — М. : АСТ, Династия, 2022. — 512 с.

10. Маслоу, А. Мотивация и личность / А. Маслоу. — М., 2012. — 352 с.

11. Маслоу, А. Новые рубежи человеческой природы / А. Маслоу. — М., 2011. — 496 с.

12. Носс, И. Н. Методология исследования ценностно-смысловых конструктов личности / И. Н. Носс, В. Г. Булыгина, М. М. Проничева / Ценностно-смысловые и интеллектуальные основания стратегического развития России в условиях глобальных вызовов : кол. моногр. — М., 2023. — С. 94–119.

13. Риккерт, Г. Науки о природе и науки о культуре / Г. Риккерт. — М. : Республика, 1998.

14. Ролз, Дж. Теория справедливости / Дж. Ролз. — Новосибирск : Изд-во Новосибирского университета, 1995. — 500 с.

15. Трубачев, О. Н. (ред.) Этимологический словарь славянских языков. Праславянский лексический фонд. Вып. 3. — М., 1976. — 199 с.

16. Трубачев, О. Н. (ред.) Этимологический словарь славянских языков. Праславянский лексический фонд. Вып. 5. — М., 1978. — 232 с.

17. Фасмер, М. Этимологический словарь русского языка : в 4 томах. Т. 4 / М. Фасмер. — М., 1987. — 864 с.

18. Флоренский, П. А. Столп и утверждение истины. Опыт православной теодицеи / П. А. Флоренский. — М. : АСТ, 2003. — 640 с.

19. Фрагменты ранних греческих философов. Ч. I. — М. : Наука, 1989. — 577 с.

20. Франк, С. Л. Этика русского нигилизма (к характеристики нравственного мировоззрения русской интеллигенции) / С. Л. Франк / Манифесты русского идеализма. — М. : Астрель, 2009. — С. 592–619.

21. Хайдеггер, М. Введение в метафизику / М. Хайдеггер. — СПб. : НОУ — «Высшая религиозно-философская школа», 1998. — 303 с.

22. Юнг, К. Г. Архетипы и коллективное бессознательное / К. Г. Юнг. — М. : АСТ, 2020.

23. Campbell, J. B. Measures of Values and Moral Personality / J. B. Campbell, E. Jayawickreme, E. J. Hanson // Boyle G. J., Saklofske D. H., Matthews G. (eds.) Measures Of Personality And Social Psychological Constructs. — Elsevier, 2015. — P. 505–529. — DOI 10.1016/B978-0-12-386915-9.00018-8.

24. Haidt, J. The Righteous Mind: Why Good People are Divided by Politics and Religion / J. Haidt. — New York : Pantheon Books, 2012. (Electronic book).

25. Maslow, A. Religions, Values, and Peak Experiences. — Penguin Books, 1976. — 123 p.

26. Maslow, A. The Psychology of Science: A Reconnaissance. Chapel Hill : Maurice Bassett, 2002. (eBook). — 121 p.

27. Schwartz, S. Are There Universal Aspects in the Structure and Contents of Human Values? // Journal of social issues. — 1994. — Vol.50. — No.4. — P.19-45. — DOI 10.1111/j.1540-4560.1994.tb01196.x.

28. Braithwaite, V. A., Scott W. A. Values / J. P. Robinson, P. R. Shaver, L. S. Wrightsman (eds.), Measures of Personality and Social Psychological Attitudes — New York : Academic Press, 1991. — P. 661–753. — DOI 10.1016/B978-0-12-590241-0.50016-2.

References

1. Bakhtin, M.M. (2003) On the philosophy of action. Works in 7 volumes. Vol.1. Moscow, Russkie slovari, pp. 7-68. [in Rus].

2. Benda, J. (2009) La Trahison des Clercs. Moscow, IRISE`N, My`sl`, Socium. 310 p. [in Rus].

3. Varkhotov, T.A. (2024). Unconventional Nature of Value. *Patria*, Vol. 1, no. 3, pp. 9-29. https://doi.org/10.17323/3034-4409-2024-1-1-9-29 [in Rus].

4. Varkhotov, T.A. (2017). Transgression and imagination in the reproduction of scientific knowledge. *Philosophy and Science: Problems of Correlation. Aleshin Readings.* Moscow, Izd-vo RGGU, pp.144-154. https://doi.org/10.4324/9781315657905-22 [in Rus].

5. Weber, M. (2017) Soziologische Grundbegriffe. *Power and Policy*. Moscow. [in Rus].

6. Inglehart, R., Welzel, C. (2011). Modernization, Cultural Change and Democracy: The Human Development Sequence. Moscow, Novoe izdatel'stvo. 464 p. [in Rus].

7. Kant, I. (1994) Verkündigung des nahen Abschlusses eines Tractats zum ewigen Frieden in der Philosophie. *Collected Writings in 8 volumes*. Vol.8. Moscow, ChORO, pp. 246-255. [in Rus].

8. Kant, I. (1994) Kritik der reinen Vernunft. *Collected Writings in 8 volumes*. Vol.3. Moscow, ChORO, 741 p. [in Rus].

9. Markov, A.V. (2022*) Human Evolution. II. Monkeys, Neurons, and Soul.* Moscow, AST, Dynasty, 512 p. [in Rus].

10. Maslow, A. (2012) Motivation and Personality. Moscow, 352 p. [in Rus].

11. Maslow, A. (2011) The Farther Reaches of Human Nature. Moscow, 496 p. [in Rus].

12. Noss, I.N., Buly`gina, V.G., Pronicheva, M.M. (2023) Methodology of the study of value-meaning constructs of personality. *Evaluative and intelligent foundations for strategic development of Russia in condition of global challenges.* Pp.94-119. [in Rus].

13. Rickert, H. (1998). Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft. Moscow, Respublika. [in Rus].

14. Rawls, J. (1995) *A* Theory of Justice. Novosibirsk, izd-vo Novosibirskogo universiteta, 500 p. [in Rus].

15. Trubachev, O.N. (ed.) (1976) *Etymological dictionary of Slavic languages. Proto-Slavic lexical fund. Issue 3,* 199 p. [in Rus].

16. Trubachev, O.N. (ed.) (1978) Etymological dictionary of Slavic languages. *Proto-Slavic lexical fund. Issue 5,* 232 p. [in Rus].

17. Vasmer, M. (1987) Etymological Dictionary of Russian Language. In 4 volumes. Vol.4. Moscow, 864 p. [in Rus].

18. Florenskiy, P.A. (2003) The pillar and foundation of truth. Description of Orthodox theodicy. Moscow, AST, 640 p. [in Rus].

19. Lebedev, A.V., Rozhanskii I.D. (eds.) (1989) Fragments of early Greek philosophers. Part I. Moscow, Nauka, 577 p. [in Rus].

20. Frank, S.L. (2009) The Ethics of Nihilism (towards the Characteristics of the Moral Worldview of the Russian Intelligentsia). *Manifesto of Russian Idealism.* Moscow, Astrel`, pp.592-619. [in Rus].

21. Heidegger, M. (1998*).* Einführung In Die Metaphysik. Saint-Petersburg, NOU — «Vysshaja religiozno-filosofskaja shkola». [in Rus].

22. Jung, C.G. (2020) Archetypes and the Collective Unconscious. Moscow, AST. [in Rus].

23. Campbell, J.B., Jayawickreme, E., Hanson, E.J. (2015) Measures of Values and Moral Personality *Measures Of Personality And Social Psychological Constructs*. Elsevier, pp.505-529. https://doi.org/10.1016/B978-0-12-386915-9.00018-8

24. Haidt, J. (2012). *The Righteous Mind: Why Good People are Divided by Politics and Religion.* N.Y., Pantheon Books. (Electronic book).

25. Maslow, A. (1976) *Religions, Values, and Peak Experiences.* Penguin Books, 1976. 123 p.

26. Maslow, A. (2002) The Psychology of Science: A Reconnaissance. Chapel Hill, Maurice Bassett. (eBook). 121 p.

27. Schwartz, S. (1994) Are There Universal Aspects in the Structure and Contents of Human Values? *Journal of social issues,* Vol.50, no.4, pp.19-45. https://doi.org/10.1111/j.1540-4560.1994.tb01196.x.

28. Braithwaite, V. A., Scott, W. A. (1991). Values. *Measures of Personality and Social Psychological Attitudes.* New York, Academic Press, pp.661-753. https://doi.org/10.1016/B978-0-12-590241-0.50016-2.

For citing: Varkhotov, T. A. (2024) Value as a subject of research. *Sotsium i vlast/Society and Power,* no. 4 (102), pp. 17–34. https://doi.org/10.22394/1996-0522-2024-4-17-34.

UDC 167; 124.5

EDN KUKJRK

DOI 10.22394/1996-0522-2024-4-17-34

VALUE AS A SUBJECT OF RESEARCH

Taras A. Varkhotov,
Lomonosov Moscow State University, Acting Head of the Department of Philosophy and Methodology of Science, Faculty of Philosophy, Cand. Sc. (Philosophy), Associate Professor; Russian State University for the Humanities, Deputy Director of the Institute of Heritage and Modern Society, Moscow, Russia.
ORCID: 0000-0003-3363-7596
E-mail: varkhotov@gmail.com

Abstract

The article is devoted to the epistemology of values. Drawing from the phenomenology of experiencing value, the semiotics of values and the Kantian ethics of duty, the contradictory ontological status of values and approaches to their objectification are analyzed. In reliance to M.M. Bakhtin's philosophy of the act, two radical theoretical positions on values are critically examined: Platonism and evolutionary-biological reductionism. A conclusion is made about the practically significant transcendence of values that do not exist as facts or ideas, but are experienced as an opportunity to overcome the current state of man. It is substantiated that values represent a form of human's constructive experience of his own finitude. Therefore, they are opposed to the needs rooted in the biological nature of man and aimed at maintaining his animal existence. Blending of values and needs as two types of human existence's vectors — centrifugal, overcoming the current state, and centripetal, maintaining the current state — in practice makes the full realization of value impossible, and in theory leads to involutionary models of development that encourage egocentric practices and replace the universal duty of overcoming oneself with particularistic forms of self-care. At the same time, cultural history preserves examples of the productive conjugation of needs with values — theoretical and practical interpretations of values that are compatible with the necessary practices of self-care (satisfaction of needs), but allow one to go beyond them to a responsible life of a being not predetermined by his own limitations.

Keywords:
value,
need,
ethics,
epistemology,
deontology

Received: 31.10.2024
Accepted: 06.12.2024
Date of publication: 30.12.2024

Copyright: © Varkhotov T. A. (2024).
Published by Chelyabinsk branch of RANEPA.
Open access under CC BY-NC License 4.0.