

Artykuły, rozprawy

Статьи, публикации

Мария Д. Кулгаева

Харьковский Университет

Аксиологический конструктивизм, или кое-что об опыте переоценки всех прежних ценностей

*Konstruktywizm aksjologiczny, czyli nieco na temat przewartościowania
wszystkich wartości dotychczasowych*

Не только способы бытия и репрезентации ценностей проливают свет на специфику самоконституирования человечества в XXI ст., но и пересмотр базовых ценностей. Такой пересмотр меньше всего напоминает процедуру переинвентаризации, поскольку он совершается в романтическом запале. В качестве примера здесь можно привести не только и не столько общеизвестный опыт такого рода, предпринятый в свое время Ницше, но и более поздние и онтологически наиболее близкие нам попытки переоценивания так называемых „прежних” ценностей. Еще десятилетие назад подобная тема возвращала бы нас к посткоммунистической эйфории, а несколько позднее – к посткоммунистической фрустрации, заслоняя другие масштабные изменения в человеческой культуре, например, становление европейского общекультурного пространства и актуализацию общеевропейских ценностей, превращение постиндустриального общества из теоретического конструкта в реальность общества риска. Если еще десятилетие назад в опыте смены и переструктурирования ценностей первостепенное значение имел сам факт переоценки и ее смысловая наполненность, то сегодня не менее важно понимание того, как осуществляется данная процедура.

Мне хотелось бы в этой связи, оглядываясь на Канта, задать вопрос о том, как возможна переоценка базовых ценностей в трансформируемых социумах, в которых происходят процессы активного конструирования социальной действительности. На эмпирическом уровне она принимает форму мировоззренческой ревизии как саморефлексии понимания. Так, Ницше, выдвигая первую методически обоснованную программу переоценки ценностей, разворачивает критику христианства и метафизики. Заметим, что тем самым он не только предвзвешивает критику инструментального разума, но и предвосхищает понимание специфики трансформирующихся социумов. К. Ясперс в этой связи замечает: „Все понимаемое тотчас же оценивается. Оно как таковое уже по своей сущности имеет ценностный характер, в то время как все природно-механическое остается без ценностного акцента и может оцениваться только как средство. Мир понятного одновременно является миром ценностей. Предельные представления о понятном образе мира в высшей степени подвержены оцениванию. Возможно, в чистом созерцании человек отстраняется от оценивания. Но именно оценивание прокладывает путь к созерцанию и быстро прекращается, когда предмет простого созерцания вовлекается в живое ощущение. (...) Человека характеризует то, как он видит эпоху, культуры и человека” (3, с. 177).

Переоценка ценностей как развитие ценностного сознания и самодвижения социумов предполагает прохождение фазы нигилизма. Ясперс в этой связи замечает следующее: „Нигилизм, если только жизнь хочет достичь самознания, психологически неизбежен. Все мертвое, отжившее вначале следует поставить под вопрос, переплавить в колдовском котле нигилизма, из которого должна подняться новая форма жизни. Нигилизма нельзя избежать, его следует понять, чтобы преодолеть” (3, с. 503). Собственно говоря, нигилизм, точнее нигилистические движения, является опытом обесценивания всех высших принципов, задающих смысл жизни и смерти, политическим решениям и действиям. Ницше, как известно, фиксируя распад христианско-платонического смыслополагания путем отсылания к потусторонности, предлагает заменить слабый нигилизм на сильный, который часто связывают с переживанием чувства счастья, с игрою головокругения.

История нигилизма показывает, что он не является мировоззренческой и культурно-политической инновацией. Этика киников – пример тому. Однако лишь идеология Просвещения создает рамочные условия для распространения как наивного нигилизма, так и этического. Обе его разновидности актуализируются в период становления мультикультурного общества, когда осуществляется открытие многомерности культурного пространства и его освоение.

Этический нигилизм классического просветителя был связан с теоретическим развенчанием всякой морали и отрицанием моральных ценностей. Он заявляет о себе в виде специфической формы философской полемики. Сам термин нигилизм был введен Якоби (1799) в „Послании к Фихте” для обозначения духовной интенциональности его идеализма. Русский же анархизм впоследствии перевел нигилизм в политико-правовую плоскость, придав ему функцию отрицания любого общественного строя и социального порядка. Экзистенциальный нигилизм выдвигает на передний план проблематику абсолютной свободы как сверхзадачи личностного бытия. Но во всех формах нигилизма присутствует элемент предварительного оценивания как легитимации разрушения существующей иерархии ценностей. Рассматривая нигилизм в теоретическом плане, следует отметить его функциональную амбивалентность. В частности, как хаотическое состояние внутри ценностного универсума он является формально дестабилизирующим фактором социальной системы. Вместе с тем ее защитные механизмы нуждаются в подобном отрицании для стимулирования процесса автопоззиса – продуцирования и открытия возможностей как процесса смыслотворчества (Н. Луман). Как же это происходит?

На первый взгляд, данный вопрос принадлежит к разряду очевидностей: можно, минуя его, обратиться к тому, что называется социальной действительностью и при помощи апробированных инструментов социологического анализа описать контексты ценностных изменений, конфликты интерпретаций, драматургию консенсуса. Однако все это не снимает необходимость философского анализа проблемы. Ведь как известно, аксиологический конструктивизм доминирует в современном политическом мышлении, понимание логики которого невозможно без рассмотрения механизмов ценностных метаморфоз. Ценностный конструктивизм все чаще начинает приобретать черты радикального конструктивизма. В теоретическом плане радикальный конструктивизм решает вопрос, который сегодня является излюбленной темой синергетически ориентированной философской мысли, – об условиях установления относительно упорядоченной и стабильной действительности, в которой можно существовать достаточно надежно и защищено. Ответ на него еще в начале 19 ст дал Вико в его известной формуле „истинное – это то же самое, что и сделанное”, где намечился теоретико-познавательный поворот в сторону признания единства познания и действия. Познаваемым для Вико является лишь то, что человек сам сделал, поскольку предполагается, что он разбирается в своих собственных конструкциях. Элементы ценностного конструктивизма присутствуют уже в первых опытах феноменологии религии. В качестве примера можно привести здесь работу Шелера „О вечном в чело-

веке” (1921), где, как справедливо указывает Б. Вальденфельс, опыт создания сущностной феноменологии религиозного терпит неудачу вследствие отягощенности конструкта эссенциалистскими представлениями о ценностях (5, с. 109–110).

Построение ценностных иерархий (Ницше их называл таблицами ценностей – Werttafeln) можно рассматривать как идеально-типические конструкты. Одним из первых их систематизировал К.Ясперс в работе „Психология мировоззрений”. Он различает различные возможности создания иерархических конструктов так называемых „кардинальных добродетелей”, набор которых представлен античной философией. Это мудрость (sapientia), храбрость (fortitudo), умеренность (temperantia) и справедливость (iustitia). Христианские кардинальные добродетели – вера, любовь и надежда также имеют возможность внутреннего переструктурирования, особенно, когда сюда добавляется мудрость как богопознание (3, с. 223–224). Помимо иерархии кардинальных добродетелей, существуют различные ценностные ранги сфер бытия, восходящие к ступенчатой иерархической онтологической модели платонизма и сфер человеческого творчества. В качестве примера здесь можно привести, как упорядочиваются наука, искусство, жизнь у Ницше, или стадии у Кьеркегора, которые диалектически включают в себя предыдущие. Вместе с тем теоретически существует возможность избежать рангового структурирования. Это осуществимо путем изоляции и акцентирования какой-либо одной ценности или же легитимации ценностного плюрализма постмодерного образца. В случае выбора в пользу какой-либо одной ценности включается в действие механизм альтернативного выбора по принципу „или-или”, в результате чего иногда исключаются полностью целые области не только альтернативных ценностей, но других, системно связанных с ними (3, с. 225).

Ценностный конструктивизм не ограничивается формальной игрой с элементами. Ведь сама действительность здесь признается лишь универсальным конструктом. В результате вопрос о происхождении и природе ценностей подменяется вопросом об их целесосообразности. Фактически главным вопросом конструктивизма является вопрос о том, почему люди конструируют мир и при каких условиях работает та или иная конструкция. Ответ на него обычно дается в различных парадигмальных модификациях антропологии и феноменологии. Антропологическое обоснование потребности в константах бытия, роль которых не в последнюю очередь играют ценности, в порядке среди хаоса обосновывается в духе традиционных схем философской и экзистенциальной антропологии (А. Гелен, Г. Плесснер, О.Ф. Больнов), в контексте филогенетической цели развития (К. Лоренц).

При этом антропологически обоснованный ценностный конструктивизм является компенсаторским по своей природе, поскольку он дает возможность преодолеть органическую недостаточность человека, особенно в обществе дефицита. Базируясь на антропологическом понимании ценностного конструктивизма, О. Хеффе предлагает различать три уровня ценностей, которые носят ступенчатый характер, отчасти напоминая схему эволюции морального сознания, предложенную Л. Кольбергом. Ее самый низший уровень образуют инструментальные и функциональные ценности (например, бережливость, пунктуальность, любовь к порядку, аккуратность, прилежание и т.п.). Второй уровень представлен прагматическими нормами и ценностями (например, счастье, здоровье, благополучие и т.п.) На третьей, высшей, ступени находятся безусловные нравственные ценности и нормы, такие, как защита чужой жизни, забота о слабых, толерантность по отношению к инакомыслящим, справедливость в ситуациях обмена и урегулирования конфликтов.

Вместе с тем существует опасность перегруппировки градаций, когда низшие уровни системы ценностей и норм демонстрируют устойчивую тенденцию полагать себя в качестве высших (4, см. 30).

Подобные сдвиги в конструировании системы ценностей получили название нового индивидуализма, с позиций которого солидарность не воспринимается как ценность, обеспечивающая выживание в обществе риска. Консерватизм и неоконсерватизм идеологически закрепляют подобные смещения и трансформации.

В либерализме же, напротив, основной акцент делается на ценностном абсолютизме. В чистом виде такого рода ценностные конструкты можно охарактеризовать как доместикацию абсолюта, который перемещается в реальное социально-политическое пространство. „Фанатизм сторонников абсолютных ценностей весьма похож на авторитарный фанатизм (...). Ценностный абсолютизм все более отделяется от носителей ценностей, от материального, зримого, цельного и смещается в сторону акцентирования исключительно общих ценностей. (...) Он скользит по поверхности вещей, он „научен” и охватывает рационально познаваемые отношения, но не проникает в глубину, в сущность вещей и людей, он скуден, ошибочен во всех реальных ценностных оценках” (3, с.525).

Достоинством экзистенциально-антропологического анализа конструирования ценностных ориентаций является рассмотрение их в единстве с субъектом оценивания и переоценки, акцентирование многообразия ценностных порядков и иерархий. Выбор доминирующей ценности по принципу „или-или” предполагает борьбу между ценностями, ценностные коллизии. В результате кажущееся отсутствие ценностной иерархии

оборачивается установлением доминирования без обоснования, но с притязаниями на легитимность.

Фактически всякая доминантная ценность претендует на роль высшего блага. Поэтому переоценка ценностей связана с поисками и утверждением того, что обосновывается как высшее благо. Типологический анализ подобных обоснований предложен Ясперсом и может служить основой построения формальной модели переоценки ценностей, ориентированных на самую высокую в их иерархии. Во всех теоретических обоснованиях высшей ценности Ясперс выделяет ряд общих моментов, позволяющих как содержательно, так и функционально идентифицировать данную ценность как высшую. Прежде всего высшая ценность (например, высшее благо) всегда выдвигается как более или менее формальная, допуская достаточно широкий диапазон интерпретаций.

Ее абстрактный характер в свою очередь обуславливает дистанцирование от реальной жизни. По отношению к этой ценности индивид занимает специфическую позицию волеия и вожделенного созерцания. Ясперс поясняет это следующим образом: „Если бы высшее благо было совершенным, то больше не была бы нужна никакая воля. Тогда бы высшее благо при его ценностном созерцании становилось миром” (3, с. 227). Человек в мире повседневности предпочитает созерцать высшую ценность, но не принимать решения, делегируя это право философам, пророкам, политическим деятелям. Принятие подобного решения усложняется вследствие принципиальной антиномичности оценивания и действия. Именно вследствие этой антиномичности и возникает возможность переоценки ценностей, их ситуативная и формальная критика. „Ценности, – отмечает Ясперс, – становятся действительными при помощи сил и условий, которые сами по себе являются ценностно негативными. (...) всякое действие, ориентированное на ценность, имеет такие последствия, которые не желал да и не бы мог желать сам деятель. (...) Антиномии, как в общих чертах показывает человеческое общество, делают невозможной даже волю к абсолютно справедливому, поскольку это абсолютно справедливое находится за пределами знания” (3, с. 238).

Антиномичность ценности и действия, направленного на ее реализацию, на макроуровне социальной системы представляет собой, если пользоваться терминологией М. Вебера, наложение целерацио-нального (т.е. инструментального – *die zweckrationale Handlung*) и ценностнорационального действия. Функциональные последствия подобной накладки отчетливо проявляются в марксистской и постмарксистской парадигме. Здесь периодическая переоценка ценностей объясняется при помощи ссылок не столько на фактические изменения общественной жизни, сколько на общую их тенденциозность. Ее понимание и постижение включают в дей-

ствие механизм установления ценностей, конструирование их ранговой иерархии. Новые эпохи, новые состояния общественных систем выдвигают свои идеалы и ценности как ориентиры развития. Так, Ю. Хабермас в этой связи говорит о том, что „модерн предоставлен самому себе и вынужден черпать свою нормативность из самого себя. Аутентичное настоящее отныне является тем местом, где пересекаются продолжение традиции и новаторство. Обесценивание образцового прошлого и необходимость обосновывать свои собственные жизненные формы и опыт при помощи нормативно содержательных принципов объясняют изменения в структуру „духа времени“. Дух времени становится медиумом, в котором отныне движется политическое мышление и политическая полемика” (1, с.62).

Следуя гегелевской традиции, эта парадигма выводит переоценку ценностей из духа времени, который сам подвержен изменениям.

Трансформируя гегелевскую традицию, Хабермас указывает на импульсы, которые приводят в действие творческую силу этого духа. Они исходят из исторического и утопического мышления (1, с. 63). Эти два вида мышления формально противоположны, однако тем не менее обнаруживают тенденцию к созданию общих смысловых конструктов. Казалось бы, обогащенное опытом историческое мышление призвано критиковать утопические проекты, а функцией расточительного утопического мышления является открытие альтернатив действий и их возможных пространств, которые выводят за пределы исторических последовательностей. Фактически же современный дух времени открывает горизонт, в котором происходит слияние утопического и исторического мышления. Такое проникновение утопических энергий в историческое сознание определяет политическое мышление современного типа, которое питается утопическими энергиями и уравнивается консервативными установками. Последние контролируют избыток надежд, ожиданий и предвкушений.

Хабермас отклоняет постмодернистское видение социальных трансформаций с присущим им пониманием ценностного универсума как горизонтального, структурированного, стремящегося избежать ловушек иерархических построений. Вместе с тем он критикует общую программатiku социального государства (*Sozialstaatprogrammatik*) с присущей ему системой ценностей. Основанием тому служат „нарушения взаимобмена между системой и жизненным миром. Современные общества обладают тремя ресурсами управления. Это деньги, власть и солидарность” (1, с. 76). Солидарность в политических конструктах современной социальной философии в ее разных направлениях приобретает статус приоритетной ценности. Но в отличие от трансцендентальной прагматики, акцентирующей значимость этической рациональности для конституирования идеальной, а по-

тому контрфактической, коммуникативной общности (К.-О. Апель), Хабермас учитывает также и социально-интегрирующую силу солидарности. Солидарность – современная трансформация идеала братства – у Хабермаса изображается как коммуникативно структурированная жизненная сфера, где осуществляется передача традиционных ценностей и культурных знаний.

Важным моментом в переоценке содержания солидарности является отказ от утопии трудового общества в результате смещения акцентов с понятия труда на понятие коммуникации. Смена парадигмы производительного общества на парадигму коммуникативного, по мнению Хабермаса, обуславливает перемены в утопической традиции, которая начинает усиленно искать новые высшие ценности и новые ценностные регионы. „Когда засуха уничтожает утопические оазисы, распространяется пустыня банальности и беспомощности” (1, с. 79). Прежние утопии были утопиями порядка (*Ordnungsutopien*), которые предполагали рост производства и общественного богатства (в них был задействован функционалистский разум). Утопическое содержание коммуникативного общества свертывается до уровня идеальной интересубъективности, обнаруживающей смешивание высокоразвитой коммуникативной структуры с возможными жизненными формами, единичными репрезентациями целостности удачной жизни.

В условиях глобализации разрешение проблем и противоречий, связанных с легитимацией высших ценностей в сверхсложных социальных системах, как показывает О. Хеффе, достаточно удачно сочетается с переосмыслением принципа субсидиарности. Последний трансформируется с учетом условий плюрализации и индивидуализации современной общественной жизни. В частности, применительно к объединенной Европе Хеффе предлагает сочетать обязательную и произвольную программы правовой, а также морально-этической и культурно-ценностной ориентации (*Wahl- und Pflichteuropa*), что позволяет трансформировать данность в заданность различных социальных пространств, широко используя при этом универсальные европейские ценности в социальном конструировании действительности (2, с. 284–285). Вместе с тем непонятно, как и кем будут разрабатываться а главное – внедряться эти программы.

Существование таких систем требует углубления принципа демократии, переосмысления его с позиций коммуникативной рациональности. Теоретический анализ аксиологического конструктивизма свидетельствует об определенной стереотипизации в процессе выдвижения высших ценностей и их последующей переоценки. В этих условиях приобретает принципиальное значение процедура дискурсивного установления норм и ценностей в виде достижения интересубъективного консенсуса, не требующего постоянной подпитки утопическими энергиями.

Литература

1. Habermas J., *Die Krise des Wohlfahrtsstaates und die Erschoepfung utopischer Energien* // Philosophie als Zeitdiagnose, Darmstadt. 1991.
2. Hoeffe O., *Subsidiaries Staatshandeln* // Schweizerische Zeitschrift für politische Wissenschaft, Vol 3, Issue 3, 1997, s. 259–290
3. Jaspers K., *Psychologie der Weltanschauungen*, München 1994.
4. Oser F., Althof W. *Moralische Selbstbestimmung*, Stuttgart 1998.
5. Waldenfels B., *Einführung in die Phaenomenologie*, München 1992.

Artykuł ukazuje główne zasady metodologiczne konstruowania zbiorów i systemów wartości. Radykalny konstruktywizm aksjologiczny oparty jest na argumentacji antropologicznej, w której wartości są rozpatrywane jako kompensacja ludzkich ułomności oraz braków społecznych. Doświadczenie zmiany wartości w historii europejskiej zawsze wiązało się z nihilizmem jako warunkiem stanowienia nowych wartości.

The article is focused on exposing main methodological principles of building values sets and value systems. Radical axiological constructivism is founded on anthropological argumentation where values are considered as compensation of human defects and social deficits. Experience of values revision in European history was always connected with nihilism as a condition for establishment of new valuation.