

Неконвенциональная природа ценности

Тарас Вархотов

Кандидат философских наук, доцент.

Исполняющий обязанности заведующего кафедрой философии и методологии науки философского факультета.

Московский государственный университет имени М. В. Ломоносова (Москва).

Российская Федерация, 119991, Москва, Ломоносовский проспект, д. 27, корп. 4.

E-mail: varkhotov@gmail.com

Аннотация. Статья посвящена ревизии теории ценностей. Последовательно рассматриваются трансцендентальные и социально-психологические трактовки ценности. С позиций феноменологического анализа отмечается, что под ценностями понимаются безусловные предельные цели, обладающие неконвенциональной нормативностью: нечто является ценностью не потому, что было достигнуто соответствующее соглашение, но соглашение стало возможным потому, что оно опирается на интуицию ценности. Показано, что трансцендентальные теории ценности, развивавшиеся в рамках неокантианства и других неоклассических философских течений, были вытеснены эмпирически-ориентированными позитивистскими теориями ценности из-за неспособности предложить эффективную методологическую программу и, соответственно, дать совместимое со стандартами научного знания объяснение историческому многообразию культурно-ценностных систем при декларируемом универсализме ценностей. В то же время попытка понять ценности в рамках эмпирических подходов – как опирающиеся на социобиологическую природу человека историчные конвенции – привела к подмене исследования ценностей исследованием мнений о ценностях. Хотя такой подход хорошо вписывается в господствующую конструктивистскую тенденцию развития методологии общественных и гуманитарных наук, он расходится с феноменологией ценности, поскольку безусловность и неконвенциональность составляют интуитивное смысловое ядро этого понятия. Отождествление ценности как универсального вектора и интерпретации ценности как социально-исторического осуществления этого вектора приводит к путанице и потере предмета. В крайних формах это выражается либо в растворении ценностного в политическом и признании универсально-нормативными рациональных конвенций, либо в либертарианстве. Поэтому исходной посылкой любого исследования ценностей должно быть различие конвенций как результата интерпретации ценностей и самих ценностей, неконвенциональность которых является единственным устойчивым инвариантом всех имеющихся в этой области конвенций.

Ключевые слова: ценность, теория ценностей, эпистемология ценности, конвенционализм, этика, методология

Для цитирования: Вархотов Т. А. (2024). Неконвенциональная природа ценности // *Patria*. Т. 1. № 1. С. 9–29.

Введение

«Есть ли в этом мире что-либо ценное самое по себе?» – так начинается свое весьма объемное исследование «вечных ценностей» ныне почти забытый психолог и философ Х. Мюнстерберг (Munsterberg, 1909: 1), работа которого была охарактеризована Г. Риккертом как «самая обширная попытка философской систематики ценностей, которую нам дало наше время» (Риккерт, 1998а: 366). В своем исследовании Мюнстерберг определяет ценности как необходимое условие воли – то, на что в конечном счете направлены и чем в конечном счете определены поступки. Он приходит к выводу, что ценности не могут быть найдены в природе, поскольку она по определению представляет собой нечто не зависящее от воли субъекта, и не могут быть продуктом индивидуальной психической жизни, поскольку

последняя переменчива, локальна и ориентирована на ситуативные потребности («относительные ценности»). Мюнстерберг заключает:

Это означает, что любые безусловные общие ценности мира не могут быть ни содержанием пронизанной причинностью природы, ни требованиями исторического происхождения. Если они вообще существуют, они должны принадлежать к сверх-каузальной и сверх-индивидуальной реальности мира. Но мы видели, что не можем сомневаться в их действительности. Мы признали, что существуют лишь две возможности: у нас есть мир сверх-персональных безусловных ценностей или у нас вообще нет никакого реального мира, а только никчемная греза, в которой стремление к истине и нравственности не имеет никакого смысла (Munsterberg, 1909: 46).

Человека определяют поступки, поступки представляют собой деяния воли, воля направляется ценностями как пределами собственного осуществления. Ценности придают действиям направленность, а вещам смысл, поскольку интегрируют эти последние в поступок, делая их частью осуществления воли. Мы стремимся к абсолютному осуществлению, и это стремление начинается с себя, продолжается в общественной жизни и устремляется в бесконечность. Так формируется нечто вроде ценностного континуума (не совсем иерархического – скорее, системного), в котором индивидуальные цели группируются в потоки поступков: «Мир есть живое дело, и усилия этого дела должны быть осуществлены. Это отправная точка для понимания задачи и смысла нашей индивидуальной самости» (Munsterberg, 1909: 425). В конечном счете поступки направляются стремлением не только к локальному, но и к безусловному, сверхиндивидуальному результату – истине, благу или прекрасному, а за ними проступает высшая ценность целостности и осуществления как таковых, преодолевающая противоречия между ценностями знания, нравственности и эстетики, которую Мюнстерберг связывал с религией: «Жизненной ценностью, обеспечивающей это единство различных миров ценностей, является религия. Сознательная целенаправленная работа в направлении этого итога и есть философия» (Munsterberg, 1909: 354).

Ценность ценности

Если цели субъекта лишены ценности, то они не могут осмыслить нашего существования.

Г. Риккерт, «О понятии философии»

Мюнстерберг был фихтеанцем. В те же годы представители двух неокантианских школ развивали весьма схожие подходы к пониманию ценностей. П. Наторп указывает на три ступени эволюции практического, то есть активного, сознания – влечение, волю и практический разум – и четыре ценности («добродетели»), следование которым обеспечивает эту эволюцию, – истина, мужество (под которым понимается «безусловная готовность самопожертвования всей личности... ради единого безусловного блага», то есть нравственность), гармония (здесь Наторп апеллирует к древнегреческому понятию *sophrosyne*, выступающему одновременно как нравственное и эстетическое – требованию соразмерности, соответствия, меры) и справедливость в смысле категорического императива (признание безусловной ценности нравственной личности и морального закона в

себе и в других). Эти же ценности регулируют следующую за индивидуальной жизнью ступень – «социальная жизнь опирается на те же самые первоначальные факторы, как и жизнь индивидуальная, то есть на первоначальное отношение между влечениями, волей и разумом общества» (Наторп, 2006: 95). Социализация, которую Наторп называет «воспитанием», позволяет двигаться от индивидуальной жизни к общественной, переходя от природной техники к социальной технике (системе средств) и от экономики хозяйства к политической экономии (управления общественной жизнью). В семье происходит овладение собственной биологической природой (и активация добродетели гармонии); в системе образования формируется управление волей (и воспитываются добродетели истины и мужества, под которым здесь понимается «требование, по существу, равного участия всех в важнейших социальных функциях»). Дальнейшее развитие практического разума направляется добродетелью справедливости:

...совершенной полноты и законченности нравственного воспитания каждого индивидуума как гражданина не в состоянии достигнуть ни семья, ни школа; такое совершенное воспитание может дать только такой порядок общественной жизни, при котором все стороны общества – как экономическое и правовое устройство, так и попечение об образовании на всех его ступенях, включая сюда и попечение об искусстве, – действуют совместно для достижения одной и той же последней цели чистого общения в познании и хотении единого вечного блага (социально-педагогическая идея государства; ср. §31). Нечто подобное религия всегда стремилась достигнуть даже по отношению ко всему человеческому роду (Наторп, 2006: 100–101).

Сходную (и значительно более известную, чем цитированные выше авторы) схему предлагает и Г. Риккерт, у которого ценности разделяются по видам осуществляющей их деятельности: созерцательные, или асоциальные (истина, красота), в которых субъект и объект противопоставлены, и деятельные, или социальные (нравственность); обе ценностные траектории содержат «совершенные частичности» (напр., произведение искусства) и «совершенные целостности» (понятия – напр., эстетические суждения, разделяющие и воссоединяющие единство формы и содержания), и обе траектории соединяются в «бесконечных целостностях» – сакральных, религиозных ценностях. В целом же «при истолковании смысла нашей жизни невозможно обойтись без ценностей» (Риккерт, 1998а: 382).

Все перечисленные авторы в равной мере стремились к построению рациональной (научной) теории ценностей и рассматривали предмет этой теории как вполне объективный – в том специфическом смысле этого слова, который позволяет одновременно противопоставить связываемый с ним предмет различным онтологиям несамостоятельности (конструктивизму, релятивизму, конвенционализму и т. п.) и при этом не делать сильного утверждения о существовании¹. При этом им хорошо знакомы альтернативные взгляды на статус ценностей, которые Наторп показательно называет «этическим позитивизмом»: «Эта теория, рассматривающая нравственное как общественный продукт (зависящий благодаря своему общественному характеру от той или иной высоты общественного развития и изменяющийся вместе с развитием самого общества), уже с самого начала является неприемлемой, раз только в качестве основного предположения допускается, что добро должно быть добром само по себе и оставаться по самому

существу своему неизменным точно так же, как дурное – дурным» (Наторп, 2006: 86).

Более детальную характеристику дает Мюнстерберг; поскольку при всей простоте и некоторой архаичности аргументации его позиция представляется важной и мы далее будем к ней возвращаться, приведем еще одну пространную цитату:

Что бы нам ни говорили психологи, биологи и историки о том, как можно объяснить наши интеллектуальную активность и целеполагание, это не имеет значения. Мы хорошо знаем, что наша конкретная идея истины может быть истолкована как результат работы нашего мозга; что наши индивидуальные идеи являются следствием социальных влияний, в которых мы выросли; что наши теории являются результатом исторического развития; и что наши убеждения сформированы традициями нашего времени. Однако в наших усилиях достичь истины и защитить ее мы направляем нашу волю не к причинам, а к идеалам; мы ищем истину, понимаемую как нечто абсолютно ценное и означающую что-то, противоположное чему невозможно. Точно так же, отстаивая истину, мы не спрашиваем, как возникло наше стремление говорить правду. Мы верим в абсолютную ценность нашего долга, и это убеждение содержит отсылку к чему-то, что не может быть просто сведено к социальному запросу (Munsterberg, 1909: 46–47).

В приведенной цитате сформулирована очень важная феноменологическая особенность ценности: хотя наши *суждения* о ценностях – в особенности в той мере, в какой они затрагивают социальные факты и предметы, вовлеченные в социальную жизнь, – несут на себе печать социально-конструктивного происхождения (то есть историчны, культур-специфичны и так далее), *предмет* этих суждений воспроизводится ровно в той мере, в какой остается внеположным этим реляционным контекстам. Иначе говоря, *люди думают о ценностях по-разному, но они всегда думают о них как о чем-то, что не зависит от того, что о нем думают люди*. Наличные суждения о ценностях всегда конвенциональны (то есть культур-локальны), но в них всегда присутствует интуиция независимости, нелокальности: ценность – это то, что *в конечном счете* не может быть предметом соглашения или иной зависимости, они не определяются, а *определяют*. Это создает аналитическую ловушку, поскольку бесконечность задачи противоречит конечности познавательных средств: применительно к ценностям в точности срабатывает тютчевская максима «мысль изреченная есть ложь»: любая попытка *конечным образом* выразить ценность оказывается *в конечном счете* неудачной. Однако это не мешает зафиксировать тот факт, что ценность не может быть результатом конвенции просто *по определению*: она представляет собой нечто противоположное конвенции, *безусловное* в противоположность *условному*.

Этот безусловный характер ценности как предельного ориентира, определяющего вектор действия, сохранит в своем плохо понятом последующей традицией различении целе- и ценностно-рационального действия М. Вебер: «Чисто ценностно-рационально действует тот, кто действует без оглядки на предвидимые последствия, будучи убежден в том, что поступать так ему повелевает долг, достоинство, красота, религиозное предписание, благочестие или важность некоторой “вещи”, какого бы рода она ни была» (Вебер, 2017: 361). Такое направляемое ценностями действие, в

отличие от прагматических локальных мотивов целерационального поведения, следует отличать в равной мере и от традиционного, и от аффективного действия, поскольку оба эти последние не вполне рациональны и не имеют отношения к переживанию безусловного долга, характерному для вполне рационального ценностно-ориентированного поведения.

Веберовское различие целевой и ценностной рациональности еще воспроизводится у Т. Парсонса, отмечавшего – в особенности, в полемике с утилитаристами, – что нормы и ценности не могут быть рационализированы в терминах полезности и определявшего их как «эмоционально окрашенное мнение, характерное для одного или большего числа акторов, согласно которому нечто является целью (“end”) само по себе» (цит. по: Йоас, Кнёбль, 2011: 62). Ценности конкретизируются в социальных институтах и ролях, формируя образ действия и обеспечивая целостность социальной системы и саму возможность успешного социального взаимодействия, за счет создания своего рода коридора нормативности, позволяющего различать предпочтительное и девиантное (нежелательное) поведение. При этом «Парсонс и работавшие затем в его традиции социологи утверждали только то, что социальный порядок держится за счет ценностей и норм и что в любом порядке отклонение от него каким-то образом тематизируется» (Йоас, Кнёбль, 2011: 105).

Несмотря на убежденность Парсонса в необходимости ценностей для теории социального действия, его цитированное выше определение ценности явно намекает на компромисс, неприемлемый для предшествующей (условно, неокантианской) традиции: в его понимание ценности прокрадывается субъективно-конвенционалистская интерпретация, фокусирующаяся на персональной или коллективной форме осознаваемой данности («мнение»). Это уже не что-то *безусловно ценное само по себе*, а чья-то эмоционально подкрепленная *уверенность в том, что* нечто ценно само по себе. Разница может показаться несущественной (кто-то из традиции аналитической философии, возможно, даже скажет, что второе суждение является уточненной экспликацией первого); однако речь идет о различии онтологического характера: в первом случае ценность самостоятельна и первична по отношению к субъекту, во втором – укоренена в субъекте и, возможно, генетически или причинно от него зависит.

Здесь уместно еще раз напомнить о сути разногласий трансцендентальной и утилитаристской (в собирательном смысле – «позитивистской» и тому подобных) теории ценностей, восходящих к спору И. Канта с Д. Юмом и тянущихся вплоть до настоящего времени. Основой понимания ценностей в трансцендентальной традиции является их безусловность и объективность, причем опирается она на своего рода естественную интуицию: пусть мы и не можем предъявить добро или справедливость как таковые, мы в равной мере не можем и управлять этими предметами: нечто не станет добром, потому что мы так договоримся или по какой-либо иной причине; добрым или справедливым нечто является исключительно в силу того и в той мере, в какой оно определяется добром или справедливостью – пусть эти предметы и лежат вне возможностей дискурсивного понимания. Однако такой взгляд идет вразрез с требованиями научной рациональности,

для которой дискурсивность и возможность регистрации предмета является условием его включения в круг познаваемых объектов, а также, отчасти, с рациональностью как таковой, поскольку де факто выводит ценности за пределы области умопостигаемого:

...с точки зрения целевой рациональности ценностная рациональность всегда иррациональна, причем тем более, чем сильнее она возводит ценность, на которую ориентируется действие, в ранг абсолютной ценности; потому что она тем менее обращает внимание на следствия действия, чем более безусловно важна для нее одна только его самоценность (чистая убежденность, красота, абсолютная доброта, абсолютное следование долгу) (Вебер, 2017: 362).

Призрак иррационализма – постоянный спутник неокантианского понимания ценности: откуда они берутся, почему мы к ним стремимся или должны стремиться, наконец, *что* они такое, – ни на один из этих вопросов трансцендентальной традиции внятно ответить не удалось. Точнее, ответы были сформулированы, но в значительной степени свелись к дезавуированию перечисленных вопросов: ценности не существуют, а осуществляются, поэтому нельзя сказать, *что* они такое; в качестве подразумеваемого предела актуализации они не достижимы и не могут быть определены (оформлены или приведены к понятию) доступными человеку средствами – они всегда «с той стороны» этих средств, маркируют пределы их возможностей. Проще всего, наверное, выразить это на аристотелевском языке, указав на то, что в действительном мире формы никогда не актуализируют полностью, но именно благодаря тому, что получают возможность актуализации: форма есть предел актуализации, достичь которого мешает материальная причина, выступающая другим условием актуализации. Как лаконично резюмирует М. Хайдеггер: «*Над бытием помещается нечто, чем бытие еще не является, но всякий раз должно быть*» (Хайдеггер, 1998: 269; курсив Хайдеггера). И продолжает: «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, то есть наличного, суть определяющее. История есть не что иное, как осуществление ценностей» (Хайдеггер, 1998: 270).

Тот же Хайдеггер очень точно подметил своего рода естественное искушение, скрытое в приведенных выше рассуждениях: раз мы определяем ценность через значимость, то сама эта постановка вопроса рисует позади ценности призрак субъекта – значима *для кого?* Семантическая постановка вопроса, практически полностью вытеснившая в современной аналитической философии онтологическую, исключает возможность значения без интерпретатора. Если ценность есть мера значимости, тогда она должна быть связана с субъектом, поскольку значить что-либо можно только для него и вещи сами по себе лишены этого связанного с волей измерения, – с таким тезисом согласится и большинство «метафизиков», включая всех цитированных выше (правда, с существенным оговорками, о чем речь пойдет в конце этой статьи). Так появляются основания для поиска оснований ценности в субъекте.

Человеческое, слишком человеческое

Человек борется здесь за позицию такого сущего, которое всему сущему задает меру и предписывает норму.

М. Хайдеггер, «Время картины мира»

Субъективизация ценности сама по себе не дает ответов на вопрос о природе и сущности ценности, но зато позволяет ввести ценность в число «нормальных», соответствующих требованиям научной рациональности объектов исследования. Субъект – индивидуальный или коллективный – обладает эмпирической данностью и хотя бы отчасти доступен измерению. Существуют сложившиеся традиции научного поиска «человечности» в биологической и поведенческой формах существования людей, а также в точных науках (логике и математике), одним из авторитетных кандидатов на роль предмета которых является человеческое мышление. Если ценности относятся к природе человека, есть все основания считать их существенно связанными как минимум с одним из перечисленных выше пластов этой природы; возможно, их безусловное превосходство и неопределимость представляют собой иллюзию того же типа, что Фейербах приписывал Богу, считая его отчужденной проекцией идеального, совершенного человека – образа, собранного не из «потустороннего», а из вполне себе человеческого, найденного в субъекте и лишь снабженного предикатом совершенства материала. Может быть, как «характерной чертой религии является непосредственное, произвольное, бессознательное созерцание человеческой сущности в качестве другого существа» (Фейербах, 2021: 336), так и теория ценностей становится трансцендентальной из-за ошибки бессознательного отчуждения субъекта от собственной сущности? И как «бог есть то, чего определено, то есть сознательно или бессознательно, недостает человеку» (Фейербах, 2021: 141), так и ценность есть абстракция потребности?

Взгляд на ценность как на что-то укорененное в субъекте, открывает возможность исследования ценностей в эволюционной перспективе (как производное от биологической природы и развития человеческого вида – напр., как трансформацию потребностей), в институциональной перспективе (как элемент устройства социальной жизни – напр., средство соединения индивидуального и общественного во взаимодействиях различного уровня), а также в контексте функционирования способности суждения, то есть специфичной для человека «разумности» (напр., в сфере модальностей и убеждений (beliefs), занимающих важное место в логике и аналитической философии). Как изящно резюмирует А. Макинтайр,

добродетели, которые нам нужны, если мы хотим развиваться из нашего первоначального животного состояния в характерное для независимых разумных агентов, и добродетели, которые нам нужны, если мы хотим отвечать и противостоять уязвимости и слабости (disability) как в себе, так и в других, принадлежат к одну и тому же набору добродетелей, специфических добродетелей зависимых разумных животных, зависимость, разумность и животность которых следует понимать в их взаимосвязи друг с другом (MacIntyre, 1999: 5).

Одновременно открывалась возможность широкого применения эмпирических методов исследования: раз можно спрашивать о ценностях биологическую и социальную природу человека, их можно искать в теле и в формах социальной нормативности, доступ к неформальной стороне которой открывают растворенные в коллективных мнениях конвенции. Эти «мнения» могут быть собраны, верифицированы и калиброваны различными квази-экспериментальными средствами – от поведенческих исследований до социологических опросов². Выявляемые таким образом конвенции являются весьма разнообразными – от целенаправленно формируемых идеологических позиций (рационально-конструктивное) до воспроизводимых инертными культурными практиками стереотипных установок (квази-естественное). Однако для всего обозначенного диапазона характерны историчность и функциональность ценностей как воспроизводящихся в социальной жизни субъекта объектов. Как справедливо отмечают в своем анализе обосновывающего описанный выше подход неопутилитаризма Х. Йоас и В. Кнёбль,

ценности – это всего лишь результат ситуации поощрения, полученного в прошлом. И коль скоро в настоящем могут иметь место новые поощрения или наказания, ценности не являются чем-то безусловным (как «предельные цели» у Парсонаса), а всегда полностью зависят от ситуации и расчета актора. Это нечто совершенно отличное от того, что понимал под ценностями Парсонс [и, добавим, все связанные с трансцендентальной традицией авторы. – Т. В.]... за таким пониманием ценностей... обнаруживается стремление лишить ценности их собственного значения или свести их к чему-либо другому (Йоас, Кнёбль, 2011: 153).

Рациональность и измеримая наблюдаемость (экспериментальная доступность) – взаимодополняющие условия социального согласия, необходимого для преодоления тех самых «животности», «уязвимости» и «слабости», о которых в чуть выше приведенной цитате говорит А. Макинтайр. Поиски надежных оснований согласия в мире, где нет иного фундамента для спасения от бескомпромиссно зафиксированной Т. Гоббсом злой природы человека – того же, о чем в иной модальности пишет Макинтайр, – стали центральным сюжетом Нового времени; итогом этих поисков стали картезианское доказательство первичности рационального субъекта и бойлевский проект универсального опыта, формирующего согласие на основе неограниченной общности экспериментального свидетельства (Вархотов, 2020). Исходно противостоящие друг другу, эти проекты в итоге стали взаимодополняющими, поскольку решали одну и ту же задачу (основание согласия) и исходили из одинакового видения исходной ситуации (одиночество человеческого индивида и вида). В мире, где нет ничего надежнее субъекта, конвенция – лучшее, на что может надеяться сообщество, и единственное, из чего оно может исходить, будучи заперто в пространстве собственного устройства. Поэтому нечеловекомерная концепция ценности, как минимум, подозрительна, а взгляд с позиций биологического редукционизма и социо-центричного утилитаризма убедителен и продуктивен.

После Второй мировой войны вместе с неуклонно растущим доминированием англоязычного сегмента общественных и гуманитарных наук (во многом из-за почти тотальной эмиграции в 1930–1940-х представителей континентальной науки в Великобританию и США) происходит своеобраз-

ный «эмпирических поворот» в исследованиях ценностей. В результате «понятие ценности как абсолютного атрибута объекта было решительно отвергнуто в 1950-х годах» (Braithwaite, Scott, 1991: 661) и вместо этого ценности стали пониматься как устойчивые поведенческие установки – согласно одному из классических определений, принадлежащего К. Клакхону, «явно или скрыто выраженное представление (*conception*) о желаемом, которое влияет на выбор из имеющихся способов, средств и конечных целей действия» (цит. по: Фадеев, Вархотов, 2023: 11). Такое «представление» (отметим семантическое богатство *conception*, собирающего широкий спектр смыслов в диапазоне от *понятия* до *зачатия*, – все, что может быть воспринято, схвачено, сцеплено субъектом в нечто конечное и определенное), несомненно, находится «в субъекте» и может быть из него извлечено с помощью анализа наблюдаемых действий и субъективных установок (*beliefs*). Соответствующий подход окончательно сформировался к концу 1970-х благодаря работам М. Рокича и остается доминирующим в рамках психолого-социологических исследований ценностей (Braithwaite, Scott, 1991; Фадеев, Вархотов, 2023).

Благодаря усилиям М. Рокича был, с одной стороны, завершен синтез индивидуально-психологического и социокультурного (персонального и общественного) уровней анализа ценности как регулятора поведения, а с другой – найден способ частично сохранить интуитивно неустранимое, но несущее печать метафизики и спиритуализма различие целей и ценностей. Опорным понятием для этого становится установка, или убеждение (*belief*), которое, с одной стороны, описывает субъективную предпосылку к действию и выступает сознательным или бессознательным мотивом индивидуального поведения, а с другой, в случае наличия у нее *устойчивости*, определяется уже как ценность, а *устойчивые группы установок* образуют *системы ценностей*: «Эти системы ценностей рассматривались как часть функционально интегрированной когнитивной системы, в которой основными единицами анализа являются убеждения. Кластеры убеждений формируют отношения, которые функционально и когнитивно связаны с системами ценностей» (Braithwaite, Scott, 1991: 662). Двойкость установок и убеждений, укорененных в субъекте и, одновременно, не вполне рациональных для субъекта и в значительной степени усваиваемых им из социальной действительности, но все равно неизбежно связанных с его психофизиологической жизнью (в конечном счете действует субъект – а значит, установка, запускающая действие, в качестве установки к действию должна находиться в нем, откуда бы она ни поступала), открывает возможность эмпирического исследования ценностей, в конечном счете понимаемых как нелокальные установки – как установки, воспроизводящиеся дольше и шире конкретных поведенческих актов (*устойчивые*).

Поскольку «дольше» и «шире» – сравнительные характеристики, у которых есть начальная точка отсчета (индивидуальное «здесь и сейчас»), но не очевидна конечная (предположительно, это социально-видовое «человеческое» всеобщее), ценности по Рокичу ожидаемо образуют иерархию, в которой разделяются на инструментальные, то есть утилитарно рациональные, и терминальные, то есть описывающие «конечные состояния

существования», желательные как таковые. Системы ценностей образуют «континуум значимости» (continuum of importance) и описывают верхний этаж этого континуума, сохраняя при этом двоякую связь с установками как источником и формой реализации ценности: «Рокич придал конструктивную форму возникающему в 1960-х консенсусу, приняв ценности как общие установки (beliefs), имеющие мотивационную функцию, как не просто оценочные, но предписывающие и запрещающие, как направляющие действия и отношения, а также как в равной мере индивидуальные и социальные явления» (Braithwaite, Scott, 1991: 663).

Эволюция и модернизация: постматериальные и эмансипативные ценности

Быть моральным, нравственным, этическим – значит оказывать повиновение издревле установленному закону или обычаю.

Ф. Ницше, «Человеческое, слишком человеческое»

Дальнейшее развитие этот подход получил в грандиозном проекте Всемирного исследования ценностей – World Value Survey (см.: Haerpfer et al., 2022). В основу крупнейшего глобального лонгитюдного исследования ценностей, начатого еще в 1981 году и к настоящему времени реализующего 8-ю волну, лег подход Р. Ингелхардта и К. Вельцеля, связывающих динамику ценностной системы с уровнем социально-экономического развития и политической культурой общества. Методологической основой здесь выступает «эволюционная теория модернизации», которую по большому счету можно свести к двум основным гипотезам:

[1] Когда общество достигает настолько высокого уровня экзистенциальной безопасности, что значительная часть его членов взрослеет, принимая выживание как должное, это вызывает связанные между собой и примерно предсказуемые социальные и культурные изменения, которые приводят к межпоколенческому сдвигу: от ценностей, сформированных нехваткой ресурсов [традиций и выживания], к растущей значимости постматериалистических ценностей [свободы] и ценностей самовыражения... [2] Культурные изменения зависят от исторических особенностей развития общества («эффект колен»): ценности общества определяются его историческим наследием, а не только соответствующим уровнем экзистенциальной безопасности (Ингелхарт, 2020: 48–49).

Первый тезис Ингелхарта задает двумерную шкалу «континуума значимости» (см. выше о Рокиче) и зависимость движения от традиционности и коллективности к индивидуализму и свободе, а также от выживания к самореализации. Реализация обоих векторов определяется в конечном счете экономическими причинами, но (второй тезис) варьирует в зависимости от исторической случайности культурного «наследия»; последнее играет роль дополнительного фактора, который можно использовать для объяснения наблюдаемых странностей социальной динамики, в которой де-факто строгой корреляции между экономическими, политическими и иными социокультурными процессами не наблюдается³.

Модель исследования ценностей Ингелхарта–Вельцеля, опирающаяся на их неолиберальную («обновленную») версию теории модернизации и понимание исторического процесса как движения в направлении свободы

и самореализации человеческого индивида, наглядно продемонстрировала неотделимость методологии конвенционализма от либерально-демократической политической идеологии: конвенция теряет смысл в условиях отказа от плоской социальной онтологии, в которой свобода, равенство (в смысле эквивалентности), рациональность и способность к взаимодействию субъектов в равной мере *создают возможность и обосновывают надежность* (включая справедливость и целостность) согласия. В той мере, в какой в эту конструкцию легитимации вмешиваются экзогенные, нарушающие плоский характер модельной социальности факторы – от географии и климата до культурных традиций и групповых интересов («элит»), – свобода и самореализация терпят неизбежный ущерб, а направляемая к ним историческая эволюция буксует.

Ключевой результат ценностных исследований Инглхарта–Вельцеля – так называемая «эмансипативная теория демократии», опирающаяся на своего рода исторический императив того, что они называют «эмансипативные ценности». Переход от аграрного общества к индустриальному коррелирует с ценностным сдвигом от «традиционных» к «секулярно-рациональным» ценностям, развитие которых способствует росту самостоятельности и активного участия субъектов и переходу от индустриального к информационному обществу («обществу знания»). Однако вопреки традиционным теориям модернизации и демократии, секулярно-рациональной ориентации недостаточно для обеспечения подлинного общественного прогресса. Необходимо эмансипативное движение от ценностей выживания к ценностям самовыражения (self-expression values), которое влечет за собой возрастание чувства индивидуального участия и тяги к увеличению этого индивидуального участия (agency), непосредственно коррелирующего со свободой (Вельцель, 2018).

Секулярно-рациональные ценности вполне совместимы с недемократическим строем. Процессы секуляризации и рационализации требуют включения масс в политический процесс, поскольку на этом этапе единственным источником легитимности становится согласие народа. Однако мобилизацию масс для получения такого согласия можно обеспечить и авторитарными методами: это не вызывает недовольства и протеста, если для большинства людей конформистские ценности выживания имеют приоритетное значение по сравнению с гражданскими и политическими правами... Авторы теорий модернизации недооценивали значение эмансипативных ценностей, бросающих вызов власти и побуждающих людей требовать гражданских и политических прав, составляющих суть либеральной демократии. Соответственно, измерение, представленное ценностями самовыражения, почти полностью игнорировалось теоретиками... Ценностям самовыражения по определению присуща антиавторитарная направленность... Ценности самовыражения (некоторые другие социологи называют их «индивидуалистическими» ценностями или «ценностями самостоятельности») порождают важнейшую из движущих сил, обуславливающих возникновение эффективной демократии. Распространение этих эмансипативных ценностей представляет собой важнейшее звено в цепи человеческого развития, связывающее социально-экономическое развитие с утверждением демократических институтов (Инглхарт, Вельцель, 2011: 411–412).

Присутствие столь длинной цитаты необходимо постольку, поскольку она предельно ясно демонстрирует специфическую эпистемологию ценности, определяющую позицию авторов «Всемирного исследования ценностей». Во-первых, ценности целиком принадлежат *полю политическо-*

го (они бывают «авторитарные» и «антиавторитарные»), а их основная функция – служить прогрессу, под которым тоже понимается именно *политический* прогресс. Во-вторых, либеральная демократия мыслится как безусловное благо (естественное направление политического прогресса), а ценности оказываются ценными в той мере, в какой способствуют или сопротивляются реализации этой политической цели. В-третьих, все это в конечном счете обосновывается утилитаристским аргументом «полноты самореализации», под которой понимается отнюдь не что-то в духе личной судьбы и предназначения, а достижение счастья полной личной автономии при полном социальном участии – утопический компромисс между «делать с собой все, что заблагорассудится» и «не мешать другим»; странное «всеобщее процветание и освобождение» (Срничек, Уильямс, 2019: 12), заключающееся в «преодолении физических, биологических, политических и экономических ограничений» (Срничек, Уильямс, 2019: 257), ведь «новые медицинские технологии не только обещают более продолжительную и здоровую жизнь, но и позволяют экспериментировать с гендерной и сексуальной идентичностью» (Срничек, Уильямс, 2019: 10).

Люди по мере усиления эмансипативных ценностей относятся терпимее к гомосексуальности и другим беспроblemным, приемлемым для общества формам отклонения от норм. С другой стороны, эмансипативные ценности означают меньшую толерантность к поведению, которое нарушает права других людей. Следовательно, сексуальные, расистские и другие формы дискриминации становятся менее приемлемыми, чем более усиливаются эмансипативные ценности. Эмансипативные ценности порождают либеральный тип толерантности. Либеральная толерантность нетерпима к антилиберальным практикам (Вельцель, 2018: 35).

Сложно понять, почему неприятие гомосексуализма и недоверие к чужакам, равно как отсутствие тяги к участию в политической жизни (пресловутый «абсентеизм»), являются препятствиями для самореализации личности или счастья, равно как и почему «дух эмансипации западной цивилизации зародился в Северо-Восточной Европе в контрактном семейном фермерстве», поскольку в силу географических причин (выполнения «условия водной автономии в прохладном климате» – Cool-Water Condition, являющегося изобретением К. Вельцеля⁴) европейские фермерские домохозяйства получили «большую автономию, чем они смогли бы когда-либо получить в аграрных системах централизованной ирригации» (Вельцель, 2018: 147). Не менее сложно понять, почему эмансипативные ценности «естественны», а не культур-специфичны, и почему их социальная экспансия должна коррелировать с ростом субъективной оценки благосостояния (subjective well-being) (Haerpfer et al., 2022).

Аргументы разработанной Инглхартom теории межпоколенческого сдвига в направлении «постматериалистических» ценностей при всей масштабности проведенного эмпирического анализа (Инглхарт, 2020: 50–54) едва ли могут быть признаны убедительными: гипотеза о том, что по мере удовлетворения биологических потребностей человек больше внимания уделяет не собственно биологическому, выглядит тривиальной и никак не дискредитирует значимость традиционализма – семьи, малых групп, религии и т. п., – поскольку эти вещи в той же мере *не сводятся* к обеспече-

нию биологической безопасности, как и «свобода и самореализация», пусть они исторически и *сыграли более значительную роль* в этом обеспечении, чем «эмансипативные ценности». Отмеченный Инглхартом межпоколенческий ценностный сдвиг столь же убедительно может быть объяснен не естественностью постматериалистических ценностей, к которым смещаются «освобожденные» от гнета труда и долга молодые поколения, а инфантилизацией и ростом социальной незрелости когорт, воспроизводящихся в обществе, культивирующем детскость, не обремененную долгом индивидуальную свободу и права без обязанностей (Коллиер, 2021: 49–87), – то есть в социальных условиях, активно сопротивляющихся взрослению⁵.

Что же касается корреляции эмансипативных ценностей с ростом субъективной оценки уровня благосостояния, то последние данные вызывают на сей счет большие сомнения: напр., субъективное ощущение общей удовлетворенности собственной жизнью («счастья») жителей Бангладеш и Колумбии статистически не уступает аналогичным показателям США и Великобритании (Haerpfer et al., 2022: Q46), хотя едва ли можно говорить о преобладании эмансипативных ценностей или высоком уровне благосостояния граждан в первых двух странах. Если же посмотреть на динамику субъективного ощущения счастья согласно еще одному глобальному исследованию (World Happiness Report), то большой «прирост счастья» в период с 2006 по 2023 год произошел в Сербии, Конго и на Филиппинах (1, 4 и 9-е места по приросту соответственно), а в Швейцарии, США и Индии «счастье» за тот же период сократилось (114, 120 и 125-е из всего 134-х мест; отметим, что в стремительно отдаляющейся от эмансипативных ценностей России «счастье» выросло, а не сократилось) (Helliwell et al., 2024: 37–38). При этом «глобальное неравенство счастья увеличилось более чем на 20% за последние десять лет во всех регионах и возрастных группах», и распределение «счастья» между возрастными группами даже в странах Западного мира крайне неравномерно и не подтверждает корреляцию эмансипативно-постматериалистической ориентации с субъективным ощущением роста уровня благосостояния: в США и Канаде более счастливым ощущают себе старшие поколения, в то время как в ряде стран Западной Европы наоборот (Helliwell et al., 2024: 52–53).

Отдельную проблему составляет используемая командой Всемирного исследования ценностей модель эмпирических измерений. Единая анкета является необходимым условием обеспечения соизмеримости результатов, равно как и связанная с нею единая шкала измерений (плоскость, образованная пересечением осей «традиционные – секулярно-рациональные ценности» и «ценности выживания – ценности самореализации») (Haerpfer et al., 2022). Однако даже поверхностный осмотр опросника вызывает недоумения в части полного отсутствия средств учета культурной специфики респондентов, хотя бы их коммуникативной культуры. Например, цитированные выше данные по совокупному «счастью» основаны на ответах на вопрос Q46 анкеты 7-й волны Всемирного исследования ценностей. Сформулирован он так: «говоря в целом, можно ли сказать, что Вы: а) совершенно счастливы; б) довольно счастливы; в) не слишком счастливы; г) вообще не счастливы; д) затрудняетесь ответить» (Taking all things together, would

you say you are: a) very happy; b) quite happy; c) not very happy; d) not at all happy; e) don't know). Даже если проигнорировать очевидные трудности перевода этого – очень абстрактного, хоть и подразумевающего простую эмоциональную составляющую – вопроса (такие, как особенности семантики слова *happy*, проблемы стилистической уместности и синонимии элементов вопроса: напр., переводить ли *not at all happy* как «вообще не счастливы» или «совершенно несчастны», при том, что первый вариант не типичен для фразеологии русского языка, а второй хуже соответствует по смыслу оригиналу, но зато вполне удовлетворяет коммуникативной языковой норме), остаются громадные различия в культуре коммуникативной практики. В частности, ответы «совершенно счастлив» и «абсолютно несчастен» могут выбираться или избегаться респондентами не по их буквальному значению, а по характерной для той или иной культуры коммуникативной норме выражения эмоций: по этой причине не стоит считать, что в России «более-менее счастливы» 66,4% и лишь 14,9% «совершенно счастливы», потому что у русских «счастья» меньше, чем у британцев, где «совершенно счастливы» 31,9% жителей, или у жителей Таджикистана, где таких и вовсе 62,4%. Вместо этого стоит принять во внимание локальные культурные нормы словоупотребления соответствующих терминов («счастье») и допустимого градуса эмоций: в России публичные гиперболы («совершенно», «бесконечно» и т. п.) не вполне уместны, а говорить о собственном счастье – нескромно и слишком интимно; более приемлемым в такой ситуации будет эмоционально сглаженное высказывание, эквивалентное дружелюбному пожатию плечами. В то же время для многих других культур нормой является высокий уровень эмоций и гиперболизация утверждений, а во многих других локальный аналог слова «счастье» может непосредственно подразумевать факт его наличия и полноты как само собой разумеющийся. В результате при сведении собранных при полном игнорировании ограничений описанного выше типа данных складывается противоречивая и сомнительная в плане репрезентативности и информативности картина, а единственным способом преодолеть эти сомнения оказывается отказ от идеи культурных границ и коммуникативной специфики в пользу «естественной универсальности» культур-локального языка, коммуникативных норм и мировосприятия англоязычной западной культуры.

Слабая корреляция сильных гипотез Инглхарта–Вельцеля с собранными в рамках их же эмпирического исследования данными, – в связи с чем приходится, напр., специально объясняться, «почему поддержка ксенофобских авторитарных политических сил намного выше сегодня, чем несколько десятилетий назад» (Инглхарт, 2020: 249), – откровенно политическая семантика, приданная ими понятию «ценность», а также пренебрежение культурными различиями между странами и этническими группами в методическом обеспечении эмпирических исследований неоднократно критиковались:

Ахиллесовой пятой концепции Инглхарта является априорное представление о наличии единого паттерна развития для всех стран мира... С позиции критиков, теория Инглхарта представляет собой не что иное, как завуалированную версию западного колониализма и империализма, призывающую весь мир стремиться к западной вер-

сии «истинно правильного» общества, его ценностям и институтам как универсальным характеристикам бытия. Оппоненты отмечают, что сами критерии (измерения) ставят незападные страны в подчиненное, уязвленное положение (Фадеев, Вархотов, 2023: 21).

Однако эта критика редко затрагивала главную проблему: за констатацией того, что под видом «общей конвенции» Инглхарт–Вельцель подали «собственную конвенцию», то есть что «неправильно договорились», был полностью упущен вопрос о том, насколько заявленный предмет (ценности) вообще может быть предметом конвенции.

Заключение

Все хотят добра. Не отдавайте его.

С. Е. Лец, Непричесанные мысли

Нет никаких сомнений в том, что ценности так или иначе представлены в социальной действительности и что участники этой действительности в некоторой степени о них осведомлены, поскольку осознание ценностей *в конечном счете* определяет вектор социального действия, а социально-исторический процесс, складывающийся из таких действий, буквально оказывается, по процитированному выше выражению М. Хайдеггера, осуществлением ценностей. Однако из этого вовсе не следует, что участники этого осуществления в достаточной степени осведомлены о природе направляющих их ориентиров, что они рациональны и осознанны в своем обращении с ценностями. Это легко подтверждается житейским парадоксом отсутствия «осознанно злых» людей в сочетании с общепризнанным обилием антропогенного зла в мире: все декларируют стремление к добру и обыкновенно творят зло тоже в рамках этого стремления.

Можно привести и менее абстрактный пример: сложно не заметить противоречия между декларируемой ценностью семьи (закрепленной Указом Президента РФ от 9 ноября 2022 года № 809 «Об утверждении Основ государственной политики по сохранению и укреплению традиционных российских духовно-нравственных ценностей» и воспроизводящейся согласно данным соцопросов – напр., согласно опросу ВЦИОМ «Семья как ценность», опубликованному 24 января 2024 года, более 80% россиян рассматривают традиционную семью как собственную жизненную цель и незыблемую ценность) и катастрофической статистикой разводов (примерно 7 разводов на 10 браков при общей отрицательной динамике первых и положительной – вторых), а также данными последней переписи населения, согласно которым 41,8% домохозяйств в России состоят из одного человека. Врут ли о своей приверженности ценности семьи одиночки, разведенные и не поддающиеся подсчету нарушители норм традиционного брака, в этом браке состоящие? Едва ли. Но эта ситуация отчетливо показывает, что информативность ответов на вопросы о приверженности тем или иным ценностям сомнительна: декларации о приоритетах, фактические цели и наблюдаемые действия легко могут расходиться и даже противоречить друг другу. И эта ситуация не является следствием недостаточной осознанности респондентов или когнитивных искажений. Она вызвана предельностью

ценностей – тем, что они всегда выходят за границы наличного и поэтому, скорее, переживаются и являются предметом интуиции, поддерживаемой исторической памятью, нежели конкретными предметами, которыми можно рационально оперировать – выбирать, классифицировать, изменять и так далее.

Как пишет один из крупнейших современных исследователей ценностей Дж. Хайдт:

Я мог бы назвать свою книгу «Моральный разум», чтобы передать ощущение, что человеческий разум создан для того, чтобы «делать» мораль точно так же, как он создан для того, чтобы «делать» язык, сексуальность, музыку и многие другие вещи, описанные в популярных книгах, в которых излагаются последние научные открытия. Но я выбрал название «Праведный разум», чтобы передать ощущение, что человеческая природа не только по своей сути моральна, но столь же естественно склонна к морализму, критике и осуждению... Наш праведный разум позволил людям (в отличие от всех прочих животных) создавать большие кооперативные группы, племена и нации, не прибегая к клею родства. Но в то же время наши праведные умы гарантируют, что на наших кооперативных группах всегда будет лежать проклятье моралистической распри (Haidt, 2012).

Истоком отмеченной Хайдтом «распри» является вся та же неуловимость ценности для человеческих познавательных средств. Ценностные ориентация и моральная регуляция поведения не выводимы ни из биологии человека, ни из трансцендентальной или утилитарной рациональности; культура хранит коллективную память о способах осуществления ценностей, однако не является инстанцией их производства – она банк относительно удачных решений, а не источник породивших решения задач. Поэтому отношение к ценностям культур-локально и для его формирования необходима социализация, но все культурное многообразие интерпретаций ценностей ни в коей мере не является их источником – это лишь прошедшие историческую селекцию *локально удачные* способы осуществления ценностей. «Моральные суждения иногда фабрикуются *post hoc*» (Haidt, 2012), – вероятно, не «иногда», а исключительно так. «Мораль связывает и ослепляет. Оно объединяет нас в идеологические команды, которые сражаются друг с другом так, как если бы судьба мира зависела от победы нашей стороны в каждой битве. Это закрывает нам глаза на тот факт, что каждая команда состоит из хороших людей, у которых есть что-то важное» (Haidt, 2012).

Эта битва за ценности, разворачивающаяся все интенсивнее по мере увеличения плотности социального мира, создает иллюзию изменчивости и конвенциональности предмета борьбы:

В социологической литературе последних лет представления о неизменности базовых ценностей, присущих населению той или иной страны, постепенно уступают место вопросам о том, под влиянием каких факторов ценности могут меняться, какими темпами эти изменения происходят, какие ценности наиболее изменчивы или, наоборот, наиболее стабильны. Все это способствует изучению общества как подвижной, изменяющейся системы. В мировоззренческом плане отказ от презумпции неизменности в конечном счете меняет взгляды людей на мир и шансы повлиять на него (Магун, 2023: 45).

Однако очевидная подвижность общественной жизни и связанных с нею идеологий – систем декларативных представлений, рационализаций ценностей – вовсе не означает изменчивости ценностей: изменение представлений не означает изменения вектора, в связи с которым возникают эти представления. И чем острее и эмоциональнее становятся дискуссии о ценностях, тем очевиднее единство иррационального предмета конфликта – в противном случае он был бы просто невозможен.

Иррациональность ценностей и невозможность сделать их предметом конвенции хорошо прочувствовал Ю. Хабермас, один из наиболее влиятельных социальных теоретиков современности, в силу собственной интеллектуальной биографии оказавшийся своего рода тайным мостом между непримиримыми противниками – адептами позитивистского и трансцендентального подходов к морально-ценностной проблематике и регуляции общественной жизни.

Согласно Хабермасу, коллективная идентичность сегодня не может обеспечиваться за счет общих ценностей, так как современные общества слишком сильно дифференцированы. Основой объединения может служить лишь осознание обязательств перед лицом конституционной рациональности и вытекающих из нее рациональных юридических процедур. Сегодня патриотами и одновременно рациональными людьми, по мнению Хабермаса, можно быть только в отношении конституции, если мы убеждены в рациональности юридических положений и процедур. Поэтому сегодня адекватной формой коллективной идентичности немцев, русских, американцев и так далее является конституционный, а не ценностный патриотизм (Йоас, Кнёбль, 2011: 356).

Оставим на совести автора концепции делиберативной демократии безусловный приоритет рациональной конвенции перед ценностями и подчеркнем причину, по которой Хабермас отвергает ценности: они в конечном счете не могут быть предметом конвенции. Однако «подход, основанный на игнорировании ценностей и замене их каким-то единым и абсолютным принципом разума, неизбежно сеет рознь и смуту между людьми» (Коллиер, 2021: 44).

Пожалуй, единственный инвариант на многообразии результатов эмпирических исследований ценностей таков: люди думают о ценностях, что они не то, что люди думают о ценностях. Как бы мы ни поступали и какими бы словами ни придавали рациональность нашим поступкам, мы уверены, что в конечном счете стремились осуществить что-то превосходящие наши возможности и совершенно независимое от нашего мнения о нем – это *конвенция о неконвенциональности* ее предмета.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ «О ценностях нельзя говорить, что они существуют или не существуют, но только что они значат (gelten) или не имеют значимости» (Риккерт, 1998б: 55).

² Обзоры психологического и социологического инструментария исследования ценностей см.: (Фадеев, Вархотов, 2023).

³ Предложенная модель очень напоминает теорию эволюции Ламарка, где естественным вектором развития живого является переход от более простого к более сложному, а нелинейный характер фактической реализации этого вектора объясняется экзогенными причинами: разнообразие условий жизни организмов и необходимость приспосабливаться к ним для выживания приводит к многообразию сходных по сложности форм жизни и темпоральной неравномерности наращивания ими сложности на индивидуальном и групповом уровне.

⁴ Это изобретение – вероятно, не случайно – очень напоминает ныне позабытую концепцию гидравлических цивилизаций, разработанную К. Витфогелем, отталкивавшимся от марксистской темы «азиатского способа производства» и защищавшегося геополитическую (хоть и подававшуюся в историко-культурологической форме) доктрину исторической естественности свободы и предпринимательства в странах Запад в отличие от стран обобщенного Востока (в том числе и в первую очередь – СССР), где исторически естественным оказалось рабское положение большинства под абсолютным контролем государственно-бюрократического аппарата, принадлежащего меньшинству.

⁵ Тема «впадения в детство» Западной цивилизации еще на рубеже XX–XXI веков была великолепно развита в художественной форме М. Уэльбеком – в особенности, в романах «Элементарные частицы» (1998) и «Платформа» (2001).

ЛИТЕРАТУРА

Вархотов Т. А. (2020). В поисках эпистемологии согласия: к 35-летию «Левиафана и воздушного насоса» (Steven Shapin, Simon Schaffer. *Leviathan and the Air-Pump: Hobbes, Boyle and Experimental Life*) // *Логос*. № 3. С. 178–201.

Вебер М. (2017). Основные социологические понятия // *Вебер М.* Власть и политика. М.: РИПОЛ классик.

Вельцель К. (2018). Рождение свободы. М.: ВЦИОМ.

Инглхарт Р. (2020). Культурная эволюция. Как изменяются человеческие мотивации и как это меняет мир. М., Челябинск: Социум.

Инглхарт Р., Вельцель К. (2011). Модернизация, культурные изменения и демократия: последовательность человеческого развития. М.: Новое издательство.

Йоас Х., Кнёбль В. (2011). Социальная теория. 20 вводных лекций. СПб.: Алетейя.

Коллиер П. (2021). Будущее капитализма. М.: Издательство Института Гайдара.

Магун В. С. (2023). Эволюция базовых ценностей российского населения, 2006–2021 годы // *Социологические исследования*. № 12. С. 44–58. DOI: 10.31857/S013216250029336-2.

Наторп П. (2006) Философская пропедевтика. Общее введение в философию и основные начала логики, этики и психологии // *Наторп П.* Избранные работы. М.: Территория будущего. С. 55–118.

Риккерт Г. (1998а). О системе ценностей // *Риккерт Г.* Науки о природе и науки о культуре. М.: Республика. С. 365–391.

Риккерт Г. (1998б). Науки о природе и науки о культуре // *Риккерт Г.* Науки о природе и науки о культуре. М.: Республика. С. 44–129.

Срничек Н., Уильямс А. (2019). Изобретая будущее: посткапитализм и мир без труда. М.: Strelka Press.

Фадеев В. А., Вархотов Т. А. (ред.) (2023). Ценностно-смысловые и интеллектуальные основания стратегического развития России в условиях глобальных вызовов: коллективная научная монография. М.: Нептун.

Фейербах Л. (2021). Сущность христианства. М.: РИПОЛ-классик.

Хайдеггер М. (1998). Введение в метафизику. СПб.: Высшая религиозно-философская школа.

Braithwaite V. A., Scott W. A. (1991). Values // Robinson J. P., Shaver P. R., Wrightsman L. S. (eds). Measures of Personality and Social Psychological Attitudes. N.Y.: Academic Press. P. 661–753.

Haerpfer C., Inglehart R., Moreno A., Welzel C., Kizilova K., Diez-Medrano J., Lagos M., Norris P., Ponarin E., Puranen B. (2022). World Values Survey Wave 7 (2017–2022) Cross-National Data-Set. Version: 4.0.0. World Values Survey Association. DOI: DOI.org/10.14281/18241.18.

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

Helliwell J. F., Layard R., Sachs J. D., De Neve J.-E., Aknin L. B., Wang S. (eds) (2024). World Happiness Report 2024. University of Oxford: Wellbeing Research Centre.

MacIntyre A. (1999). Dependent Rational Animals: Why Human Beings Need the Virtues. Chicago: Open Court Press.

Munsterberg H. (1909). The Eternal Values. Boston, N.Y.: Houghton Mifflin.

Unconventional Nature of Value

Taras Varkhotov

PhD. (Philos.), Associate professor.

Acting Head of the Department of Philosophy and Methodology of Science,
Faculty of Philosophy

Lomonosov Moscow State University (Moscow).

27, bldg. 4, Lomonosovskiy Prospekt, Moscow, 119991, Russian Federation.

E-mail: varkhotov@gmail.com

Abstract. The article is devoted to the revision of the theory of values. Transcendental and socio-psychological interpretations of value are consistently considered. From the standpoint of phenomenological analysis, it is noted that values are understood as unconditional ultimate goals that have non-conventional normativity: something is a value not because an appropriate agreement was reached, but the agreement became possible because it is based on the gut feeling of value. It is shown that transcendental theories of value, developed within the framework of neo-Kantianism and other neoclassical philosophical movements, were supplanted by empirically oriented positivist theories of value due to the inability to offer an effective methodological program and, accordingly, to provide an explanation compatible with the standards of scientific knowledge for the historical diversity of cultural value systems despite the declared universalism of values. At the same time, an attempt to understand values within the framework of empirical approaches – as historical conventions based on the sociobiological human nature – led to the replacement of the study of values with the study of opinions about values. Although this approach fits well with the prevailing constructivist trend in the development of the methodology of the social sciences and humanities, it diverges from the phenomenology of value, since unconditionality and non-conventionality constitute the intuitive semantic core of this concept. The identification of value as a universal vector and the interpretation of value as the socio-historical implementation of this vector leads to confusion and loss of the research subject. In extreme forms, this is expressed either in the dissolution of the value in the political and in the recognition of rational conventions as universally normative, or in libertarianism. Therefore, the starting premise for any study of values should be the distinction between conventions as a result of the interpretation of values and the values themselves, the non-conventionality of which is the only stable invariant of all existing conventions in this area.

Keywords: value, theory of values, epistemology of value, conventionalism, ethics, methodology

For citation: Varkhotov T. A. (2024). Unconventional Nature of Value // *Patria*. Vol. 1. No. 1. P. 9–29.

REFERENCES

- Braithwaite V. A., Scott W. A. (1991). "Values". *Measures of Personality and Social Psychological Attitudes* (ed. by J. P. Robinson, P. R. Shaver, L. S. Wrightsman), N.Y.: Academic Press, pp. 661–753.
- Collier P. (2021). *Budushhee kapitalizma* [The Future of Capitalism], Moscow: Izdatel'stvo Instituta Gajdara.
- Fadeev V. A., Varhotov T. A. (eds) (2023). *Cennostno-smyslovye i intellektual'nye osnovaniya strategicheskogo razvitiya Rossii v usloviyah global'nyh vyzovov: kollektivnaja nauchnaja monografiya* [Evaluative and intelligent foundations for strategic development of Russia in condition of global challenges], Moscow: Neptun.
- Feuerbach L. (2021). *Sushhnost' hristianstva* [Das Wesen des Christenthums], Moscow: RIPOL-klassik.
- Haerpfer C., Inglehart R., Moreno A., Welzel C., Kizilova K., Diez-Medrano J., Lagos M., Norris P., Ponarin E., Puranen B. (2022). *World Values Survey Wave 7 (2017–2022) Cross-National Data-Set. Version: 4.0.0*, World Values Survey Association. DOI: DOI.org/10.14281/18241.18.
- Haidt J. (2012). *The Righteous Mind: Why Good People are Divided by Politics and Religion*. N.Y.: Pantheon Books.
- Heidegger M. (1998). *Vvedenie v metafiziku* [Einführung In Die Metaphysik], Saint-Petersburg: Vysshaja religiozno-filosofskaja shkola.
- Helliwell J. F., Layard R., Sachs J. D., De Neve J.-E., Aknin L. B., Wang S. (eds) (2024). *World Happiness Report 2024*, University of Oxford: Wellbeing Research Centre.
- Inglehart R. (2020) *Kul'turnaja evoljucija. Kak izmenjajutsja chelovecheskie motivacii i kak jeto menjaet mir* [Cultural Evolution: People's Motivations are Changing, and Reshaping the World], Moscow, Cheljabinsk.
- Inglehart R., Welzel C. (2011). *Modernizacija, kul'turnye izmenenija i demokratija: Posledovatel'nost' chelovecheskogo razvitiya* [Modernization, Cultural Change and Democracy: The Human Development Sequence]. Moscow: Novoe izdatel'stvo.
- Joas H., Knöbl W. (2011). *Social'naja teorija. 20 vvodnyh lekcij* [Sozialtheorie], Saint Petersburg: Aletejja
- MacIntyre A. (1999). *Dependent Rational Animals: Why Human Beings Need the Virtues*, Chicago: Open Court Press.
- Magun V. S. (2023). "Jevoljucija bazovyh cennostej rossijskogo naselenija, 2006–2021 gody" [The Evolution Of Basic Human Values Of The Russians, 2006–2021], *Sotsiologicheskie Issledovaniia*, no. 1, pp. 44–58. DOI: 10.31857/S013216250029336-2.
- Munsterberg H. (1909). *The Eternal Values*, Boston, N.Y.: Houghton Mifflin Company.
- Natorp P. (2006) "Filosofskaja propedeutika. Obshee vvedenie v filosofiju i osnovnye nachala logiki, jetiki i psihologii" [Philosophische Propädeutik (Allgemeine Einleitung in die Philosophie und Anfangsgründe der Logik, Ethik und Psychologie)]. *Izbrannye raboty* [Selected Works], Moscow: Territorija budushhego, pp. 55–118.

Rickert H. (1998a). O sisteme cennostej [System der Werte]. *Nauki o prirode i nauki o kul'ture* [Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft], Moscow: Respublika, pp. 365–391.

Rickert H. (1998b) “Nauki o prirode i nauki o kul'ture” [Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft]. Rickert H. *Nauki o prirode i nauki o kul'ture* [Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft], Moscow: Respublika, pp. 44–129.

Srnicek N., Williams A. (2019). *Izobretaja budushhee: postkapitalizm i mir bez truda* [Inventing the Future: Postcapitalism and a World Without Work], Moscow: Strelka Press.

Varhotov T. A. (2020). “V poiskah jepistemologii soglasija: k 35-letiju «Leviafana i vozdushnogo nasosa» (Steven Shapin, Simon Schaffer. Leviathan and the Air-Pump: Hobbes, Boyle and Experimental Life)” [In search of an epistemology of social consent: on the 35th anniversary of Leviathan and the Air-Pump (Steven Shapin, Simon Schaffer. Leviathan and the Air-Pump: Hobbes, Boyle and Experimental Life)], *Logos*, vol. 30, no. 3, pp. 178–201.

Weber M. (2017). “Osnovnye sociologicheskie ponjatija” [Soziologische Grundbegriffe]. Weber M. *Vlast' i politika* [Power and Policy], Moscow: RIPOL-Klassik.

Welzel C. (2018). *Rozhdenie svobody* [Freedom Rising: Human Empowerment and the Quest for Emancipation], Moscow: VCIOM.