

О НАУКЕ МАКСА ВЕБЕРА: РЕЦЕПЦИЯ И СОВРЕМЕННОСТЬ*

Антоновский Александр Юрьевич – доктор философских наук, ведущий научный сотрудник.

Институт философии РАН.
Российская Федерация,
109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1.
Доцент.

Московский государственный университет им. М.В. Ломоносова.

Российская Федерация,
119991, г. Москва, Ленинские горы, 1;
e-mail: antonovski@hotmail.com

Бараш Раиса Эдуардовна – кандидат политических наук, старший научный сотрудник.

Институт социологии РАН.
Российская Федерация,
117218, г. Москва, ул. Кржижановского, д. 24/35, к. 5;
e-mail: raisabarash@gmail.com

Статья посвящена социальным условиям современной науки в интерпретации Макса Вебера, рассматриваемым в контексте системно-коммуникативного подхода в социальной теории. Современность науки (в отличие от произведения искусства) Вебер связывает с принципиальной недостижимостью «истинного бытия» и, как следствие, с преходящим характером любого научного достижения. В результате Вебер – отчасти явно, отчасти неявно – сформулировал основную проблему смысла современной науки: зачем ученому наука в условиях (1) внешнего отчуждения и (2) недоступности научного объекта? Рассматривается рецепция веберовского концепта современности науки в ряде работ классиков континентальной философской мысли, их попытки модернизировать фундаментальную веберовскую дихотомию *истина/ценности* как принцип инклюзии в научное сообщество.

Ключевые слова: наука как призвание, Макс Вебер, современная наука, истина, ценности



MAX WEBER ON SCIENCE: RECEPTION AND PERSPECTIVES

Alexander Yu. Antonovskiy – DSc in Philosophy, leading research fellow.
Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences.
12/1 Goncharnaya St., Moscow, 109240, Russian Federation.
Associate professor.
Lomonosov Moscow State University.

The article is devoted to social problems of modern science (as it were interpreted Max Weber) considered in the context of the system-communicative approach by N. Luhmann. In contrast to the modern work of art, the modern science, as M. Weber believes, is associated with the fundamental unattainability of “true being”, and, as a result, with the transitory character of any scientific achievement. The specialty of modern science, as Weber noted, is determined, on the one hand by its self-understanding, due to the “peculiarity of the current moment”, and, on the other, by its transformation into a kind of blind spot of scientific observation.

* Статья написана при поддержке РФФИ, проект № 18-011-01097 «Социальная теория и власть: современная российская перспектива», проект № 17-03-00733-ОГН «Системно-коммуникативный поход Н. Лумана в приложении к российскому обществу».



1 Leninskie Gory, 119991,
Moscow, Russian Federation;
e-mail: antonovski@hotmail.
com

Raisa E. Barash – PhD in
Political Science, senior
research fellow.
Institute of Sociology, Russian
Academy of Sciences.
24/35 Krzhizhanovsky St.,
117218, Moscow, Russian
Federation;
e-mail: raisabarash@gmail.com

As a result, Weber formulated the main problem of the meaning of modern science: he wondered why any scientist needs a science under (1) external alienation and (2) inaccessibility of a scientific object? Moreover, the category of truth not just acquires its special value, but also sets a special meaning to the purpose of scientific communication, that becomes an object but not a property of scientific search. The main content of the article is the study of the Weberian concepts of the external (science as a profession) and internal (science as vocation) social factors of modern science as they were interpreted by E. von Kahler, G. Rickert, M. Scheller, K. Loewit. The authors discuss their attempts to modernize the fundamental Weberian distinction of truth/value as a principle of inclusion in the scientific community, that was formulated as a response to the “Weber’s challenge”. The authors argue that von Kahler criticized the Weberian concept for the incompatibility of the spatial and temporal discreteness of science within the “organic understanding” of the unity of the world. At the same time Scheler and Rickert payed special attention to the problem of subject specification of science. K. Levit discussed the possibility of Weber’s substitution of objectivity as a key distinction of modern knowledge with some opposite attribute. In the final part, the authors summarize the inconsistency of predictions about the further internal differentiation of scientific disciplines and the rejection of research motive for “genuine being”.

Keywords: science as vocation, Max Weber, contemporary science, truth, values

Введение

Программная статья Вебера «*Wissenschaft als Beruf*» традиционно использовалась как методологическая установка на очищение и демаркацию науки сначала в неокантианском, а затем – в неопозитивистском и фальсификационистском духе. В **первой – не переведенной на русский язык – части** статьи концептуализировались «внешне-социальные» условия науки как *профессии*. Формулируется «идеальный тип» современной науки, вектор развития которой задает, по Веберу, американский образец университетского дела как «государственно-капиталистического» предприятия. Во второй части статьи представлены «внутренние социальные» условия современной Веберу науки, *личностные* смыслы научного действия и переживания ученого. *Внутренние условия* научного познания, существенно трансформирующие мотивации и установки современных исследователей, определяются Вебером указанием на некоторый список «исчезающих иллюзий» (наука как «путь к истинному бытию, истинному искусству, истинному Богу, истинному счастью, истинной природе»). Ранее эти «конечные цели» научного познания в их совокупности определяли призвание или миссию ученого, но теперь утратили свою мотивационную силу.



Наука, по Веберу, в отличие от других форм социальности и культуры, представляет особого типа *современность*. Эту современность науки (в отличие от произведения искусства) Вебер связывает с принципиальной недостижимостью вечного «истинного бытия» и, как следствие (почти по Попперу), – с временностью любого научного достижения, что собственно только и делает это достижение актуальным, т. е. значимым, лишь в некоторый данный момент времени.

В результате Вебер (отчасти явно, отчасти неявно) сформулировал основную проблему смысла современной науки: зачем ученому наука в условиях внешнего отчуждения и недоступности научного объекта?¹ Эта современность науки представлена как нечто самопопнятное, как «своеобразие текущего момента», но сама как таковая, по крайней мере, самими учеными, никак не концептуализируется, является «слепым пятном» научного наблюдения [Luhmann, 1990, p. 720].

Может ли наука как занятие и сфера деятельности предложить какие-то другие – *собственные* – достижения взамен «утраченных иллюзий». И если с прежними установками и мотивациями ученого (и шире – всякого рационально мыслящего современника) приходится расстаться, если все прежние фундаментальные смыслы человека, интересующегося устройством мира, оказываются распределенными, то что в этом случае могло бы выступить *компенсаторным механизмом* для мотивирования научного поиска?

Мы, конечно, не можем не обратить внимание на то, что все перечисленные иллюзии и соответствующие – отныне недоступные – объекты познания (бог, природа, счастье, искусство, бытие) снабжены индексом «истинности». В этом смысле Вебер явно и неявно ставит проблему истины. Это понятие, собственно говоря, проходит красной линией в веберовской статье и парадоксальным образом представляет существо нового *собственного значения* и (нового призвания) научной коммуникации. Лишившись своих «выделенных референтов» (бога, природы, красоты и счастья) этот истинностный индекс теперь *из предиката сам оказывается выделенным объектом поиска*, становится референтом, а не подчиненным ему свойством. Теперь истина не зависит от того, к каким референтам она прилагается, а значит, может прилагаться и к самой себе, и к своим фундаментальным контрагентам – ценностям и вере.

Именно здесь коренится социальная функция истины. Оказывается, что дистинкция *объективная истина/субъективная ценность* определяет критерии принадлежности науке того или иного высказывания и одновременно – в форме дистинкции *Lehrer/Fuehrer* определяет профессиональную инклюзию высказывающих эти суждения в научное сообщество.

¹ Подробнее разбор этой проблемы см.: [Антоновский, 2018].



В общем смысле, мы можем сказать, что Вебер впервые определяет коммуникативные границы науки через обобществляющий научное сообщество *медиум истины* в ее сопряжении с ценностью. Позднее это сопряжение *истина/ценности* получит теоретическую разработку в системно-коммуникативном подходе Н. Лумана [Луман, 2016; Антоновский, 2017; Антоновский, Бараш, 2017], который, как известно, выделял *за истинной и ценностями* особую структуру атрибуций (т. е. инвариантного приписывания некоторому Эго и некоторому Другому тех или иных переживаний или действий в соответствующих коммуникативных системах: хозяйства, политики, науки, искусства и т. д.). Ведь и в случае коммуникации истины, и в случае коммуникации ценности (несмотря на все противоречие между ценностными и истинностными суждениями) коммуникация стилизуется *под взаимное подтверждение общих переживаний*.

В другом месте мы подробно рассматривали коммуникативные условия научной мотивации или научного признания [Антоновский, 2018]. В данной статье мы попробуем проследить эволюцию представлений об означенных внешне-социальных (наука как профессия) и внутренне-социальных (наука как призвание) факторах современной науки и в этом ключе рассмотрим ряд ответов на «вызов Вебера», сформулированных в дискуссиях, развернувшихся в ответ эту статью, в работах Е. фон Калера, Г. Риккерта, М. Шеллера, К. Лёвита и других.

Староевропейская традиция дает отпор

Первый удар Вебер получает, как и следовало ожидать, от самой «староевропейской традиции», которая, однако, маскирует себя под некую «Новую науку». Старая наука, словно отвечая на вызов Вебера, ощущает импульс самообновления и возвращается «к самой себе» (своему «эллинскому прототипу») в виде обновленной «жизненной науки» Эриха фон Калера. Последний в своей критике Вебера и (парадоксальным образом нерелексивно следуя самой веберовской методологии «неизбежной ревизии» научных истин) уже само веберовское понимание науки рассматривает как естественным образом устаревшее. Речь прежде всего идет о веберовском «натурализме и позитивизме», подразумевающих «каузальный монизм» – единство каузальных объяснений в социальных науках и в естествознании, а также о «трагической» специализации и обособления науке от всех других форм жизни [Kahler, 1920].

Черты «новой науки» видятся ему в союзе с сильной личностью (пророка) и реконнекции науки и жизни (практического интереса индивида), т. е. как раз в том, что решительно отклонял Вебер, но что



должно было результировать в искомом Калером объединении *мира сущего* и *мира значимого, бытия и обязательств* в рамках единого закона жизни, как это было-де свойственно эллинскому миру, конечно, с учетом нововременных корректировок.

Существо аргумента Калера в том, что веберовская концепция несовместима с *органическим* пониманием мира, где всякая специализация органов все-таки подразумевает и единство организма. И наука не должна быть в этом случае исключением, поскольку не терпит ни пространственных разрывов (с другими сообществами), ни временных разрывов со своими предшествующими стадиями – наукой платона и эллинов.

Несмотря на весь поэтический пафос и идеологичность суждений, этот немецкий историк, с одной стороны, поднимает (далеко не новую в том, что касается биологии и социальных наук) проблему единства и специфичности научного познания в ее конкретной форме: существует ли нечто инвариантное и воспроизводимое в непрерывном потоке сменяющих друг друга истин? Этот «аргумент от целого» (как целостности самой науки, так и ее органической связанности с обществом) стал серьезным вызовом и требовал ответа.

Поскольку Вебер уже не мог этого осуществить, то за него это сделали другие путем деконструкции ключевой веберовской дистинкции, с помощью которой он демаркирует нововременную науку: *объективной истины/субъективной ценности*. И на это были некоторые основания, ведь Вебер не указал эксплицитно на *относительность* и самого этого различения, однако неявно допускал переходы с одной стороны различения на другую (поскольку и сама истина в конечном итоге становилась соразмерной ценностям «конечной целью» научного познания). Это различие, как всякая граница, должна не только разделять, но и как-то связывать разделенные ею стороны и в этом смысле презентировать (искомое Калером) единство ценностей и истины. Ниже мы покажем, как это единство ценностей и научных первопринципов в своей работе о Вебере детально артикулирует Карл Лёвит, а пока перейдем к ответу на веберовский тезис из самого стана Вебера, неокантианцев Баденской школы.

Генрих Риккерт спасает априоризм

Априоризму неокантианства, конечно, было чуждо утверждение эпистемологического релятивизма в отношении научного знания и понятия современной науки. Последняя в рамках априористской картины мира, по крайней мере, в неких выделенных областях (аналитических



суждениях, математике, теоретических основаниях физики), находилась в некоторой вневременной или надвременной позиции. В этих областях понятие современного знания утратило бы силу.

В этом контексте коллега Вебера Г. Риккерт также усматривает конститутивную проблему современности науки (*vita contemplative*) в ее отношении с «практической жизнью» (*vita active*), прежде всего – с политикой. Но за этими общими словами стоит попытка сохранить островки необходимого знания, а значит (независимо от размеров этих островков), фальсифицировать весь релятивистский пафос Вебера и защитить априоризм. Риккерт, как ранее Калер, использует силу, аргументы и даже личный активизм Вебера как пример и иллюстрацию того, как может быть преодолена – непреодолимая по Веберу – дистинкция между объективным знанием и ценностно-ориентированным (прежде всего политическим) активизмом. Рассмотрим критику Риккерта по пунктам.

Риккерт начинает с того, что привлекает собственные свидетельства и описывает веберовскую идиосинкразию – видимое «отвращение ко всякому политическому действию». Однако после душевной болезни отношение Вебера к политическому действию существенно меняется. В 1916 г. Риккерт и Вебер начинают совместную работу в Хайдельберге. Этот *новый*, потерявший свой «золотой юмор», Вебер демонстрирует «мрачный и аскетичный» образ жизни и лишь с прежними друзьями сохраняет добрые отношения (Rickert, 1989, p. 78). Что же случилось? Риккерт предлагает свое психосоциологическое объяснение и утверждает, что за эти годы произошла некая персональная трансформация Вебера из «индивидуализирующего историка» в «генерализирующего социолога». Именно это дало ему возможность предложить гипотетическому политику «правила» и «законы», которые не в состоянии был дать Вебер в своем прежнем бытии «индивидуализирующего историка».

Действие политика / созерцательность ученого – дистинкция или единство?

Именно эта персональная трансформация дает в руки Риккерта первый критический аргумент в отношении веберовского концепта науки. Вопреки тому то, что Вебер провозглашает непреодолимую дистинкцию *теория (созерцание) / практика (действие)*, сам он – в риккертской интерпретации – своим собственным действием (и не в последнюю очередь – научным высказыванием) не следует жесткости этого разделения, но перформативно опровергает свое собственное разделение. Используя терминологию системно-коммуникативной



теории, мы можем сказать, что Вебер осуществляет кроссинг: переход от одной – позитивной – стороны некоего фундаментального различения, к другой – негативной; от характеризующей науку объективности знания и истины, предполагающей созерцательную пассивность ученого-наблюдателя, к «конечной цели-ценности» и вытекающему волевому акту человека действия и, как следствие, к единству различного (действия и созерцания) [Rickert, 1989, p. 85]. Эту же мысль о «структурном сопряжении» в самой личности Вебера двух обособленных системно-коммуникативных ориентаций проводит А.Ф. Филиппов [Филиппов, 2007].

Но все-таки это единство созерцания и активизма, воплотившееся и так травмирующее персону Вебера, остается крайне напряженным и неустойчивым, по крайней мере, в его сопряжении с главным методологическим различием понимающей социологии – *цели/средства*, которое, по Веберу, лежит в основании взаимообособления науки и политики. Так, для политики знания являются исключительно средством, в то время как для науки знания и есть искомая «конечная цель» и ценность. В этом смысле политик нуждается в «пророчестве», которого, по Веберу, дефинитивно лишена и методологически не допускает *современная* наука, поскольку – в отличие от домодерной науки – поставляет в распоряжении общества исключительно «временные истины».

Несмотря на то, что Риккерт, по-видимости, защищает Вебера и его ключевое различие *истина/ценность*, все-таки эта апология лишь слегка маскирует его главные инвективы и критический мотив – защитить «староевропейскую традицию» и нивелировать гипертрофированный Вебером разрыв между прошлой и современной наукой (что было вполне естественным для неокантианства Риккерта с его априоризмом вечных истин). Отсюда второй критический аргумент и тезис о «современности Платона», призванные проиллюстрировать, по крайней мере, некоторые области «необходимого знания», прежде всего методологического, куда включается и знание математическое, истинное во всех возможных временных мирах.

Третий критический аргумент Риккерта состоит в указании на то, что «принцип логоса» (= «понятия») не утратил, как полагал Вебер, своего значения в качестве социально-контролирующей и принуждающей к согласию инстанции в том смысле, в каком его использовал Сократ, – как принуждение, воспринимаемое со страстью, восхищением и переживанием счастья. И здесь снова научная дисциплинированность и личная увлеченность Вебера (как примера из и для многих) выступают доказательными иллюстрациями означенной «принудительности научного понятия» и результирующих из этого «счастья» и «страсти».



Наконец, в-четвертых, комментируя список «утраченных иллюзий», Риккерт полагает, что задачей теоретического осмысления («истинно-научной философии») все-таки остается прояснение соответствующих понятий – природы, счастья, искусства, блага и бога. И, надо полагать, такое прояснение понятий, в свою очередь, можно было бы включить в утверждаемый Риккертом и отвергаемый Вебером корпус «необходимого знания». И опять работу по этому прояснению Риккерт приписывает самому Веберу, в его теоретическом прояснении значения ценностей: «и здесь вновь... сам Вебер ближе всего к тому, чему он противостоит» [Rickert, 1989, p. 83, 84].

Как видно, существо критической аргументации Риккерта отсылало к самой фигуре и работе Вебера, т. е. представляло некоторую практическую фальсификацию теоретического высказывания, что, конечно, лишь подтверждало эпистемологический релятивизм Вебера в отношении «абсолютных» научных утверждений. Требовался теоретический ответ на поставленный Риккертом вопрос о том, как возможно сопряжение *в одной персоне* двух взаимоисключающих установок: политического ценностного активизма и пассивной научной созерцательности: «пусть он и хотел отделить эти вещи, он все-таки оставался тем одним и тем же Вебером и тогда, когда *научно* “расколдовывал” мир и когда околдовывал людей своей личностью в ее *политической* роли. Его собственное существование опровергало, что... разделение теоретической и практической жизни... есть последнее слово о человеке и смысле жизни» [Rickert 1989, p. 85]. То, как возможно это единство и различность научно-созерцательной пассивности с одновременным притязанием на политическую эффективность, мы представим в *Заключении* – в понятии «стилизации» научного действия под взаимно-удостоверяемую созерцательность.

Субъективное тоже объективно. Критика Вебера в философской антропологии

Макс Шеллер, отвечая на вызовы староевропейской традиции, прежде всего на апелляцию фон Калера к аргументу «от органического целого», считает необходимым модернизировать ключевую веберовскую дистинкцию. Не различение *субъективная ценность/объективное знание*, но дистинкция *мировоззренческое/общезначимое* должно послужить водоразделом современной и домодерной науки, которая на своем современном этапе должна, по Шеллеру, дистанцироваться от всякого мировоззрения. При этом мировоззрение по своей принудительности, безусловно, *превосходит* и значение субъективной ценности для индивида, и объективной истинности для науки.



И действительно, Вебер, иллюстрируя понятие ценностного суждения, не различает четко две реальности – индивидуальную ценностную убежденность, т. е. субъективность, и собственно саму квазиобъективную (по Шелеру и Риккерт) сферу ценностей. Мирозозрение есть особое – философское или идеологическое (и здесь возможны дальнейшие членения) знание, фундированное интересом: «интересом эпохи» в первом и «интересом сообщества» во втором. Специально не рассматривая эту комплексность «другой стороны науки», Шелер все-таки резервирует за ней “Weltanschauung” и именно в этом отграничении науки от мирозозрения усматривает принцип современности науки.

Как мы видим, критика Вебера Шелером и Риккертом своеобразия современности науки в основном сводятся к попыткам дать *то или иное* определение *внешнего мира* науки, т. е. того, от чего она должна рефлексивно дистанцироваться и этим определить себя как современную. Если конкретизировать, то Шелер устанавливает водораздел современной и традиционной науки по принципу ее неангажированности «программами действия», т. е. в согласии с принципом ее свободы от ценностей и идеологий. Принцип разделения задается дистинкцией *науки и мирозозрения*, и в формировании последнего она принципиальным образом и дефинитивно не задействована. Такое квазиобъективное мирозозрение характеризует холизм или «вечные структурные формы мира». Напротив, современная наука выступает полной противоположностью такому холизму и в своем дисциплинарном членении, по Шелеру, «принципиально множественна».

Но эта ее научная «свобода от ценностей мирозозрения» обособливается Риккертом по-другому. Если у Вебера ценности вступают в неразрешимую борьбу друг с другом и не способны к образованию когерентной системы или иерархии, поскольку лишены объективного базиса, то Шелер, напротив, полагает мирозозрения чем-то самоочевидным и структурно единым. Наука же свободна от этих самоочевидных ценностей, поскольку «...произвольно – с тем, чтобы сохранить свой собственный объект, – отклоняет все ценности... все особенные возражения божественной или человеческой воли. ...Она исследует мир, как если бы не существовало никаких свободных индивидов или причин» [Scheler, 1989, p. 88].

Бытие науки, лучше сказать, ее локацию, Шелер связывает не с «бытием человека» («антропоцентричным миром естественного мирозозрения») и не с «абсолютной экзистенцией» объективного мира как такового, данного в мирозозрении, а неким промежуточным бытием: неким «центром витальной чувственности», из которого можно двигаться в направлении определенных регионов внешнего мира и контролировать его, попросту говоря, в направлении тех мест (внутри, вверх, под землю), куда можно смотреть, двигаться, слышать



и, как следствие, их контролировать. Эти сенсорные и моторные способности (результатирующие не из «человеческой организации», а как бы из самих объективных возможностей и ресурсов наблюдения») и обеспечивает «сверхнормальную объективность» и “general validity” науки, принудительность ее наблюдений, независимо от «культуры, нации, расы или личностных предрасположенностей». Такая «сверхнормальная» объективность существенно отлична от принудительности и квазиобъективности мировоззрения.

Итак, Вебер, с точки зрения Шелера, ошибается во второй стороне своей дистинкции. Не субъективное представление ценности противостоит истинности, а некое личностное начало (философа-метафизика, политика, мудреца), не сводимое к субъективности. И только это «личностная форма познания» может генерировать «тотальность мира» и «получать доступ к абсолютному уровню экзистенции вещей». Другими словами, в каком-то смысле *мировоззрение* еще более необходимо и объективно, чем множество разрозненных научных дисциплин с их «общей значимостью», неспособной, однако, сгенерировать сколько-нибудь целостную картину мира. «Только *относительно-истинное* может быть обще-значимым», утверждает Шелер, а «абсолютная истина и абсолютное благо даны только как истина и благо отдельного индивида» и «превосходят как духовная суперструктура» всякое притязание науки на «общезначимость».

В этом смысле Шелеру удастся ответить Калеру, найти ответственную инстанцию, которая будет отвечать за построение органически-целостной картины мира. Правда, отвечать за это будет не наука, а философия. Итак, Шелер не принимает позитивистское отклонение Вебером всякой философии, но резервирует за ней функцию изучения мировоззрений и судейские функции выбора наилучшей.

Карл Лёвит: объективное тоже субъективно

Карл Лёвит в своей критике Вебера сосредотачивается на тезисе о смысле науки в условиях научного прогресса, его разочарывающего и демотивирующего воздействия на современного ученого. Этот вопрос К. Лёвит называет философским и тем самым словно «спасает» отвергнутую Вебером философию [Levit, 1989, p. 140].

Но Лёвит, в отличие от Шелера, сохраняя веберовскую дистинкцию в целостности и следуя концепту понимающей социологии, реконструирует субъективный мотив и импульс самого Вебера. Это позволяет обосновать тезис *о субъективном источнике объективного знания*. Так, пафос Вебера, по Лёвиту, имеет своим источником некое субъективное переживание двух обстоятельств. Во-первых, ве-



беровскую разочарованность в том, что суждения ценности утратили свою – коренящуюся в традиции – мировоззренческую принудительность и необходимость и стали делом свободного выбора индивида и его решением. И, во-вторых, его разочарование тем обстоятельством, что наука-де не способна стать таковым фундаментом для притязающих на абсолютный смысл суждений.

Анализируя веберовскую идею ценностного фундамента самой науки (ее открытости, ценностную свободу), Лёвит указывает на *экстранаучный* характер данных критериев, определяющих первопринципы функционирования науки (объективность, саморефлексивность, логическая непротиворечивость). Но ведь они и сами требуют научного анализа и теоретического осмысления. Однако у этих первопринципов нет какого-то самоочевидного или онтологического приоритета, все они – суть производные от соответствующих различий (объективность/субъективность, рефлексивность/автоматизм и т. д.) и в этом смысле представляют те или иные «другие стороны» соответствующих противопонятий. И значит, не доказываются или обосновываются научно по аналогии с эмпирическими фактами или генерализациями. Они – тоже ценности. Поэтому-то объективность научного знания – парадоксальным образом – выводится Лёвитом из субъективности, что весьма напоминает принцип симметрии Д. Блура.

Лёвит – в прямую противоположность Шелеру – приписывает Веберу идею и возможность подмены *другой стороны* его ключевой дистинкции, а именно – *объективного знания*, на некую противоположную. “Crossing” осуществляется здесь *противоположным образом*: и объективная истинность, по мнению Лёвита (в его интерпретации Вебера), в свою очередь, базируется на неких субъективных ценностях. Впрочем, это не сближает отдифференцирующуюся науку с ценностно-фундированными религией или искусством. Критерий демаркации – это способность к саморефлексивному прояснению своих ценностных предпосылок и принципов.

Заключение

Возможен ли перевод концепта науки Вебера на язык современной социальной теории науки? Соизмерима ли веберовская концепция «современной науки» с бытующими ныне «современными подходами» в социальной философии науки? Или веберовский концепт современности и сам уже утратил само это свойство и, значит, подтверждает веберовский принцип временного релятивизма научных истин? Можем ли мы в этом случае перевести понятия Вебера на современный



язык, скажем, инкорпорировать веберовские идеи в системно-коммуникативную философию науки без чрезмерной потери их содержания в соответствии с обобщенным принципом корреспонденции Н. Бора?

Представляется, что первую очередь в современной социальной философии науки сохраняет свое значение принципиальная идея «сепарация знания и действия» как основание коммуникативной выделенности науки. Если научные коммуникации мы понимаем как действия (= сообщения), *стилизующееся* под переживания или созерцательную активность, то концепт понимающей социологии действия можно рассматривать как приближение к коммуникативной (социальной) теории науки. Другими словами, научная коммуникация предполагает такие действия, которые лишь в том случае могут подсоединяться к действиям предшествующим и образовывать коммуникативную систему науки, если причины этих действий «исчисляются» участниками коммуникации особым образом: атрибутируются исключительно переживаниям внешнего мира, а автономная «воля к действию» полагается как недопустимая в рамках научного дискурса, как идеологически обусловленная, профит-ориентированная и т. д.).

Мы можем говорить о такой *стилизации* научной коммуникации как об особом «алгоритме атрибуции причин».

Если мы готовы принять эти предпосылки «корреспонденции» теорий, то находит объяснение общая для Вебера и современных теоретиков (Лумана, Мертона, Полани и др.) эмпирическая констатация: наука «хочет» выглядеть «незапятнанной» посторонними причинами и мотивами, ценностями, «последними целями» и дистанцируется от таких импактов как от «идеологий». Этот аргумент «чистоты науки» отчасти воспроизводит архетип катарсиса мудреца, который уже своим праведным «образом жизни» гарантирует истину своего высказывания. Так, и Вебер утверждает этот идеал ученого уже своим собственным образом ученого-аскета («внутринаучная аскеза») и, конечно, тем «образом ученого», который он рисует в своей работе о науке.

«Человек знания» эксплицитно заявляет об отсутствии у него «конечных целей» и этим противопоставляет себя «человеку действий». И здесь мы можем признать правоту Риккерта в том, что подобный идеал все-таки допустимо рассматривать и как некую *латентную* апелляцию человека знания к человеку действия, ученого, в особенности теоретика общества к общественному деятелю: «используй мои знания, они чисты, ведь за ними нет воли к действию, нет тайных помыслов, они представляют мир, не каким он должен быть по моему желанию, а в соответствии с тем, каков он есть. И при этом ты можешь не бояться меня как политического конкурента, ведь у меня нет политических амбиций».

Конечно, Вебер обречен как-то разрешать парадокс, ведь, с его собственной точки зрения, «человек знания» не может утверждать то, каков мир сам по себе, в силу тех временных ограничений, которые



сам Вебер накладывает на все научные достижения, и социальная теория не должна быть здесь исключением. Другими словами, приязание человека знания на «объективность» в этом смысле ничем не лучше «идеологических высказываний» «человека действия» (политика), призванных реализовать его волю в соответствии с ценностно обусловленными конечными целями и представлениями о «лучшем мире» и «лучшем будущем». Вебер попадает в ту же ловушку, что и Поппер с фатальным для его концепта вопросом: а чем же «выжившие» и успешно проходящие тесты на фальсификацию теории лучше отклоненных и ошибочных, если и в отношении первых не являются валидными никакие индуктивно добываемые гарантии истинности? Может ли некая модернизированная (например, «системно-коммуникативная») теория избежать этой ловушки, связанной с равной «наблюдательной ограниченностью» как людей знания, так и людей действия, и сохранить дифференциалистские постулаты Вебера?

На наш взгляд, это возможно, если отказаться от веберовского концепта обособления научной коммуникации как системно-динамической последовательности сменяющих друга знаний, «созерцаний» или «переживаний объективного мира», как и от того, чтобы инклюзию в науку рассматривать через призму соответствия этосу ученого или «людей знания» (специфической аскезы, отрешенности от мира, пассивности и отрицания политического активизма и т. д.). Система научной коммуникации не может рассматриваться как состоящая из специфического типа индивидов, но лишь «стилизуется» (Н. Луман) под последовательность переживаний, импульсом которых является исключительно «внешний мир». Наука выделена из общества, т. к. в своих коммуникативных актах (сопряжениях *действие-переживание*) интерпретирует себя как процесс взаимоподтверждения одних переживаний другими переживаниями, но при этом действия как конститутивный для науки акт научного высказывания, конечно, из научной коммуникации никуда не исчезают. В этом смысле ученый действительно сохраняет свойства «человека действия», который своими действиями-высказываниями лишь *притисывает* другим действиям-высказываниям их некий переживательно-созерцательный характер (знания).

Другими словами, веберовская дистинкция *истина/ценность* (*переживание/действие*) как конститутивная для всех – в ее разных конstellляциях – обособляющихся коммуникаций (в терминах Риккерта «человек действия/человек знания») сохраняет свое значение в системно-коммуникативной теории науки, но допускает кроссинг, т. е. переход этой границы, ведь именно в своей последней ипастаси подразумевает *единство* связанных сторон. В этом смысле и политика может и должна, по Веберу, «быть деловитой» и «отвечать сути вещей» [Филиппов, 2017, с. 36], т. е. реализовать не проективно-перспективную (волевою), но предметную перспективу именно научного



исследования. А с другой стороны, наука «как страсть» выказывает аналогии с ценностно-рациональным и аффективным идеально-типическому характером политического активизма.

Конечно, мы пока не ответили на вопрос о том, насколько реализовались тенденции, сформулированные Вебером, как и о том, оправдался ли веберовский диагноз в течение ста прошедших лет, и если да, то в каких частях. В частности, видимо, не оправдались прогнозы о том, что судьба науки связана с бесконечной внутренней дифференциацией, не допускающей создания специализированных междисциплинарных штудий; как и о том, что пифагорейский идеал поиска «подлинного бытия» окончательно исчезнет из реестра мотиваций ученого. (Так, в исследовании частички Бога в бозоне Хиггса ученый эксплицитно претендует на «раскрывание» замысла бога и вовсе не склонен понимать науку как “*Gottfremde Macht*” в смысле Вебера.) Видимо, должно измениться и представление о том, что различие *ценность/истинность* должно оставаться *ключевым и единственным* демаркатором науки и не-науки. Так, новые концептуализации современной науки (коммуникативный проект науки Н. Лумана, СТС и социальная эпистемология в лице ее «Сильной программы») показывают фактическое *схождение* полюсов этой дистинкции, по крайней мере, на некоторых уровнях наблюдения. Впрочем, это не отменяет ее «регулятивного» и «коммуникативного» системного смысла.

Список литературы

Антоновский, 2017 – Антоновский А.Ю. Эволюционный подход к развитию науки. К русскому переводу работы Н. Лумана «Эволюция науки» // Epistemology and Philosophy of Science / Эпистемология и философия науки. 2017. Т. 52. № 2. С. 201–214.

Антоновский, Бараш, 2017 – Антоновский А.Ю., Бараш Р.Э. «Истина» и «власть» как категории социальной философии // Мониторинг общественного мнения: экономические и социальные перемены. 2017. № 5. С. 120–134.

Вебер, 1990 – Вебер М. Избр. произведения. М.: Прогресс. 1990. 808 с.

Филиппов, 2017 – Филиппов А.Ф. Об одной речи Макса Вебера // Россия в глобальной политике. 2017. № 1. URL: <https://www.globalaffairs.ru/number/Ob-odnoi-rechi-Maksa-Webera-18555> (дата обращения: 10.05.2018).

Филиппов, 2007 – Филиппов А.Ф. Этика ученого и этика политика в сравнительной перспективе // Материалы конференции «90 лет речи Макса Вебера “Наука как призвание и профессия”». URL: <https://cfs.hse.ru/news/137902547.html> (дата обращения: 12.05.2018).

Kahler, 1920 – Kahler E. v. Der Beruf der Wissenschaft. Berlin: G. Bondi, 1920. 101 p.

Levit, 1989 – Levit K. Max Weber’s Position on Science // Max Weber’s Science as Vocation / Ed. by P. Lassman, & I.L. Velody. Boston: Unwin Hyman, 1989. P. 138–156.



Luhmann, 1990 – *Luhmann N.* Die Wissenschaft der Gesellschaft. Berlin: Suhrkamp Verlag, 1990. 732 p.

Rickert, 1989 – *Rickert H.* Max Weber's View of Science // Max Weber's Science as Vocation / Ed. by P. Lassman & I.L. Velody. Boston: Unwin Hyman, 1989. P. 76–86.

Scheler, 1989 – *Scheler M.* Sociology and the Study and Formulation of Weltanschauung // Max Weber's Science as Vocation / Ed. by P. Lassman & I.L. Velody. Boston: Unwin Hyman, 1989. P. 87–92.

References

Antonovski, A. Yu. “Evolutionary Approach to the Development of Science. On the Russian Translation of N. Luhmann's ‘Evolution of Science’”, *Epistemology and Philosophy of Science*, 2017, vol. 52, no. 2, pp. 201–214 (In Russian).

Antonovski, A. Yu., Barash, R. E. “‘Truth’ and ‘Authority’ as Categories of Social Philosophy”, *Monitoring of Public Opinion: Economic and Social Changes*, 2017, no. 5, pp. 120–134. (In Russian).

Filippov, A. F. “Etika uchenogo i etika politika v sravnitel'noy perspektive”, in: *90 let rechi Maksa Vebera “Nauka kak prizvanie i professiya. Materialy konferentsii* [90 Years Since Max Weber's “Science as Vocation” Speech, Conference Proceedings]. [<https://cfs.hse.ru/news/137902547.html>, accessed on 12.05.2018]

Filippov, A. F. “Ob odnoy rechi Maksa Vebera” [On one of Max Weber's Speeches], *Rossiya v global'noy politike – Russia in the Global Politics*, 2017, no. 1. [<https://www.globalaffairs.ru/number/Ob-odnoi-rechi-Maksa-Vebera-18555>, accessed on 10.05.2018]

Kahler, E. v. *Der Beruf der Wissenschaft*. Berlin: G. Bondi, 1920, 101 pp.

Levit, K. “Max Weber's Position on Science”, in: Lassman, P. & Velody, I. (eds.), *Max Weber's Science as Vocation*. London, Boston: Unwin Hyman, 1989, pp. 138–156.

Luhmann, N. *Die Wissenschaft der Gesellschaft*. Berlin: Suhrkamp Verlag, 1990, 732 pp.

Rickert, H. “Max Weber's View of Science”, in: Lassman, P. & Velody, I. (eds.), *Max Weber's Science as Vocation*. London, Boston: Unwin Hyman, 1989, pp. 76–86.

Scheler, M. “Sociology and the Study and Formulation of Weltanschauung”, in: Lassman, P. & Velody, I. (eds.), *Max Weber's Science as Vocation*. London, Boston: Unwin Hyman, 1989, pp. 87–92.

Weber, M. *Izbrannyye proizvedeniya* [Selected Papers]. Moscow: Progress, 1990. 808 pp. (In Russian)