

Ольга Барановская

СОГЛАСОВАНИЕ ЦЕННОСТЕЙ И НОРМАТИВНЫЕ ОСНОВАНИЯ КУЛЬТУРЫ

В статті розглянуто теоретичні засади конститутивної та регулятивної ролі нормативного підґрунтя культури, проявлення якого є найбільш наочним в ситуації ціннісного конфлікту.

Ключові слова: культура, цінність, норма, узгодження.

В статье рассматриваются теоретические подходы к прояснению конститутивной и регулятивной роли нормативного начала в культуре, что в наибольшей степени проявляется в ситуациях ценностных конфликтов.

Ключевые слова: культура, ценность, норма, согласованность.

The article is devoted to clarifying constitutive and regulating role of normative basis of culture especially in case of value conflicts.

Keywords: culture, value, norm, concordance.

Пространство и жизнь культуры строятся на основе представлений о ценностях как безусловно значимых смысловых приоритетах, о непререкаемых принципах в построении форм существования человеческих сообществ. Вполне очевидно, что в каждой культуре возникает стремление к органическому единству, «подогнанности» этих приоритетов и принципов, для чего требуется постоянно разделять свое, исконное, и чужеродное, аномальное, причем во всех сферах. И поэтому жизнь культуры, за крайне редким исключением, протекает и выстраивается в постоянном столкновении с внешним и внутренним Иным. Это проявляется и в самой примитивной обыденной ксенофобии, и в осмысленной борьбе за чистоту доктрин, способов мышления, строгость стиля: например, в борьбе с ересью или с дуализмом, в стремлении построить безупречную рациональную систему или в критике эклектичности и т. п. Даже когда культура представляется «всеядной», либеральной или эгалитарной, т. е. уравнивает в значимости и в правах настолько разные принципы существования, что, кажется, делает допустимым чуть ли не все, она тем не менее нуждается в построении и защите собственной идентичности. А это, как часто оказывается, не в меньшей степени приводит к жестким самоограничениям тоталитарного характера, чем бывает в архаических или традиционалистских культурах.

Итак, если признать, что в каждой культуре ценности приобретают некую «естественную» связь и согласованность, несмотря на их различимость и по содержанию, и по статусу, и по происхождению, то основу такой согласованности следует искать в действии нормативного

начала, устанавливающего *пределы допустимого* и образующего, таким образом, систему отсчета для дифференциации и «естественного отбора» соответствующих ценностей. Формой такой согласованности становится *стиль*, в который облекается каждая культура и который проявляется как концентрация и артикуляция всех значимых элементов данной культурной системы в едином символическом языке. При этом стилевое единство может проявляться и в спонтанно образующихся во времени формах культурной жизни, и в идеологических установлениях, и в отретфлексированных теоретических концепциях, в том числе и концепциях культурной целостности. Последнее в той же мере, как и первое может находиться под воздействием нормативных установок, даже несмотря на то, что нормативность становится в таких концепциях предметом рефлексии. Ведь рефлексия неминуемо опирается на нормативно обусловленные ценностные предпосылки или «предрассудки» как, например, это было показано еще Н. Гартманом, Г.-Г. Гадамером и др. Поэтому, когда ставится вопрос об основаниях согласованности в мире ценностей, это означает, что мы, в первую очередь, ставим вопрос о норме как конститутивном принципе этой согласованности, но в той же мере мы должны отслеживать степень зависимости наших ответов от нормативных доминант самой культуры.

В частности, анализ критериев нормативной правильности ценностных (а именно: моральных) высказываний как основе построения социальной коммуникации, предпринятый Ю. Хабермасом, показывает, что культура выступает как сложившийся запас конвенций и образцов толкования. Здесь подразумевается некая самоданность, самоистолкованность культурной нормы, которая считывается субъектами коммуникации в более или менее совпадающем масштабе. Соответственно, представление о нормативном базисе культуры строится здесь на среднестатистических показателях его исторических интерпретаций, что аналогично представлению о, например, медицинской, физической или технической норме, определяемой эмпирически как стандарт для диапазона оптимальных значений. Но такой взгляд не позволяет рассмотреть те отнюдь не эпизодические коллизии, когда все показатели «в норме», а объект (неважно: организм или механизм) ведет себя ненормально или, наоборот, когда наибольшая интенсивность, эффективность действия объекта достигается за пределами признаваемого стандарта.

И действительно, если культурная норма выступает как функция, эксплицирующая правила и запреты, а также выражает предел допустимого в смыслообразовании или формировании ценностей, то это

и становится принципом целостности культуры, задающим ее символическую организацию. Понятно, что в таком своем качестве – как конститутивный трансцендентальный принцип или же как эйдетическое полагание, – норма не может быть сформулирована содержательно, а может только косвенно проявляться в символических отсылках, в том числе и к тем или иным конкретным формам правил или запретов. «“Как я могу следовать некоему правилу?”», – задает вопрос Л. Витгенштейн, – если это не вопрос о причинах, тогда это вопрос об основаниях того, что я действую в согласии с ним таким образом. Исчерпав свои основания, я достигну скального грунта, и моя лопата согнется. В таком случае я склонен сказать “Вот так я действую”» [2, с.167]. И, казалось бы, в том, как следует действовать, все должно быть устроено само собой разумеещимся образом, как у сороконожки, которая не озадачивается по поводу способа своего движения. Ведь норма в силу своего конститутивного статуса должна действовать сама по себе, «автоматически», обеспечивая intersubjectивное признание значимости того или иного правила, тех или иных ценностей, распространяясь благодаря коммуникации также и на индивидуально-субъективное «чувство» нормы. И даже когда вопросы о том, что нормально, приемлемо, а что нет, вопросы о том, насколько прочны или сомнительны те или иные ценностные приоритеты, становятся предметом для дискуссий или даже весьма жестких конфликтов, в этом как раз проявляется «работоспособность» нормативного начала и его сила. Ведь это означает, что следование определенной норме признается необходимым, и до тех пор, пока она удерживается и воспроизводится несмотря на натиск Иного или аномального, она обеспечивает устойчивость и воспроизводимость соответствующих культурных форм.

Тем не менее, кажется недостаточным ограничиться убеждением, что норма как трансцендентальный регулятор, как своего рода «предустановленная гармония» мира ценностей обладает бытием и действует неким образом. При этом понятно, что намерение охватить и выразить данный предмет теоретически выглядит не только наивным, но и ошибочным в силу объективистской иллюзии или претензии. Такое намерение – это не более чем соблазн. Тем не менее, если можно говорить о норме не только как о некоем «негласном соглашении» по поводу «само собой разумеющегося», то можно ли проявить онтические и теоретические модусы, границы ее действия, в которых можно было бы обнаружить предельность ее возможностей? И тогда каким образом может быть осуществлена рефлексия в отношении нормы?

В любой культуре может возникнуть и возникает ситуация, когда обнаруживается такой конфликт ценностей, что существующий ресурс нормативного регулирования в своем явном, артикулированном виде оказывается недостаточным для их преодоления. Наиболее характерным примером такой ситуации являются конфликты ценностей в мультикультурных обществах и в условиях глобализации, а также противонаправленность этических и экономических ценностей, этических и научно-исследовательских, экономических и экологических интересов, которые уже давно являются серьезными проблемами даже во вполне устоявшихся монокультурных сообществах.

Здесь следует учитывать, что вопрос о согласованности в сфере ценностей и, значит, вопрос о действенности нормы предполагает, конечно, исследование возможности повлиять на способы сосуществования людей. Тот, кто попадает в конфликт ценностей, как заметил Н. Гартман, не может выйти из него невиновным, т. к. при выборе между ценностью и ценностью одна из них будет отброшена [3, с.249]. Он рассматривает такой конфликт как антиномию ценностного сознания: конфликт ценностей – это конфликт между ценностью и ценностью, т. е. это конфликт между безусловными позитивно значимыми предпочтениями, а не между позитивными и негативными, безусловными и условными предпочтениями. Здесь при равном формальном статусе происходит дифференциация и даже поляризация содержаний ценностей. Это когда одна ценность вытесняет, обесценивает другую и когда, как это хорошо знал Э. Левинас, истина и благо становятся антагонистами, а война делает мораль смехотворной. «Война заранее отбрасывает свою тень на человеческие поступки», и можно дополнить – независимо от того явная эта война или скрытая, это война людей или война идей [4, с. 66]. Ценностная антиномия, по убеждению Гартмана, возникает и является неразрешимой в силу ограниченности субъективного видения объективно заданного масштаба ценностей. Хотя получается, что именно конфликты в сфере ценностей культуры, в конечном итоге, обуславливают возникновение фундаментальных морально-этических проблем, связанных с осознанием меры ответственности человека за происходящее.

С точки зрения как объективистской, так и субъективистской онтологии ценностей признается, что ответственность человека за свои, даже вполне позитивные, предпочтения простирается в пределах его разумности – как, своего рода, чувства нормы и порядка, т. е. в пределах его осознания целесообразного, необходимого и должного. Но даже в хорошо устоявшейся традиции и стандартах европейской

рациональности субъективность в истолковании должного проявляется довольно широко, а уж что говорить о сообществах, где такой традиции нет, или когда людям изменяет разум, или когда они просто ошибаются. И, в частности, Гартман вынужден признать вслед за Шелером, что правила предпочтений в истории ценностей принципиально изменчивы, а «совместное знание об отношении ценностных высот... не имеет формы критерия,.. не является единым сподручным мерилom...» [3, с. 303]. С другой точки зрения, если ценности онтологизируются именно как субъективно полагаемые смыслы или значения, то мера ответственности человека заключается не только в осознании границ своего произвола, но и в способности контролировать и корректировать игру своих предпочтений, отслеживая при этом всю телеологию этой игры. Даже не стоит говорить, почему это невыполнимо. Апелляция к intersубъективности позволяет, конечно, ввести некий «фильтр» или защиту от спонтанности и неопределенности выбора субъекта и игры смыслов, но не меняет дело в отношении понимания степени его ответственности.

Предложенная М. Вебером система комплиментарности между ценностно-нейтральными рациональными решениями в сфере науки и техники и иррациональным выбором в сфере ценностей, который приобретает легитимность лишь в силу договоренности большинства, в итоге приводит к институализации моральной ответственности. И как это не парадоксально, но именно институализация моральной ответственности устраняет возможность организовать моральную ответственность за последствия коллективных действий людей, что вполне справедливо отмечает К.-О. Апель (см.: [1, с. 48–51]). Поэтому Апель настаивает на необходимости установления консенсуса в аргументативном дискурсе, а значит, и уравнивания стратегий действия через обоснование *основонормы*, т. е. обобщающей взаимосвязи всех условий и требований значимости. Возможность такого, рефлексивного, обоснования он видит в новом решении известной проблемы обоснования перехода от теоретического к практическому мышлению или же – перехода от представления об истинном к представлению о должном. Предлагаемая им трансформация трансцендентальной философии заключается в обращении ее к трансцендентальной семиотике, включающей в себя трансцендентальную прагматику языка и трансцендентальную герменевтику, что позволяет рассматривать основонорму как универсально-прагматические условия и правила выполнения дискурсивных требований значимости (см.: [1, с. 72–85]). Однако опять же, как признает сам автор, осуществление такого

теоретико-методологического решения полностью зависит от желания разумных существ обсуждать что-либо в поле аргументативного дискурса (что подразумевает также – морально чистых существ, не признающих, например, аргументы силы или произвольную мотивацию действия).

Итак, из конфликта ценностей человек не может выйти невиновным, но условия, которые определяют возможность изменить такое положение, хоть и выводятся формальным образом, но оказываются втянутыми в рекурсивное, круговое самоотражение а priori признаваемой культурной нормы. А проблема, возможно, состоит как раз в том, что в актуальном дискурсе жизненных коллизий потребность в синтезе того, «как есть», и того, «как должно быть», чаще приводит к прямому уравниванию, к непосредственному взаимообращению представлений об истинном и о должном. Причем когда речь идет о множестве вариантов (и взаимоисключающих в том числе) того, «как должно быть», то ценностные представления замыкаются представлением о нормальном как актуальном и единственно удобном здесь и сейчас для того-то и того-то, а представления об истине подспудно определяются своим нормативным требованием: истина должна быть одна. В этой ситуации истина и норма сливаются в круговой взаимообусловленности друг другом, в неразличимости «аргументативного дискурса», нацеленного на оправдание или осуждение, дискредитацию или абсолютизацию тех или иных ценностей.

Поэтому в решении этого вопроса нельзя не принять во внимание, что истинность и нормативность (определяющие границы ответственности субъекта) имеют равнозначный статус, но в различных сферах – истина в теоретическом, а норма в практическом или ценностном мышлении. Поэтому, если в силу равнозначности их статуса истина и норма смешиваются или вытесняют одна другую, то, вероятно, и возникает антиномия ценностного мышления, о которой говорит Гартман. А ведь это и в самом деле непросто – удерживать различие между уверенностью или правотой, которую дает представление об истине или заблуждении, и той правотой, которую дает представление о должном и допустимом или недопустимом. И хотя важность самой теоретической задачи обоснования перехода от истинного к должному не вызывает сомнения, все же нельзя не учитывать того обстоятельства, что тонкие и глубокие теоретические решения чаще ценны сами по себе и крайне редко становятся руководством к соответствующему социальному действию.

Это также объясняет, почему в качестве исторически традиционного, укорененного в жизненной практике «посредника» в деле согласования ценностей выступает право. В этом смысле право, в силу его *симметричной* природы, связанной с признанием ценности справедливости или пропорциональности (независимо от их исторического содержания), становится универсальным практическим регулятором разногласий. «Слово «согласие» и слово «правило» родственны друг другу... Обучая кого-нибудь употреблять одно из этих слов, я тем самым учу его употреблению другого» [2, с. 168]. Признание справедливости чего бы то ни было требует закрепления на уровне обязывающего алгоритма действия. Здесь через правила в качестве ограничений, как *должно* или *нельзя* действовать, «апофатически» открывается доступ к тому, как *можно* действовать, т. е. к представлению о норме как пределе допустимого.

Такой подход проникает также и в сферу теоретического мышления, когда невозможность найти соответствующие основания, обеспечивающие непреложную правоту, значимость тех или иных ценностей, приводит к включению ресурса правовой и даже чисто юридической риторики, «так что от доброго остается только справедливое» [5, с. 30]. Это, в частности, хорошо видно во многих теоретических работах, посвященных проблемам бизнес-этики и биоэтики, что свидетельствует о слабости или же, по преимуществу, «декоративном» характере теоретических конструкций в этой области аксиологии. Ведь апелляция к праву – это признание того, что данные, например, этические, ценности сами по себе не обладают полнотой своей регулятивной функции, а, значит, фактически не являются необходимыми и безусловными приоритетами или ценностями. Но при этом даже действующие правовые регулятивы с их репрессивным характером не обеспечивают выхода из данного затруднения и не спасают ценности, например, морали или жизни от их дискредитации.

В свое время Ф. Ницше как раз настаивал на том, что искусственное сохранение ценностей, утративших свою силу и даже «волю к власти», мумифицирует культуру или превращает ее в декорацию, т. к. гасит ее внутренний жизненный тонус и ее творческий потенциал. Однако ситуации, возникающие именно в силу неразрешимых ценностных дилемм, не устраняются признанием правоты одной из сторон, а также отправкой тех или иных ценностей в «свободное плавание». И поэтому нам приходится сталкиваться, воевать между собой за необосновываемую правоту тех или иных приоритетов или же, оставаясь в рамках общепринятых деклараций, полагаться на «теневую экономику»

ценностей, которая все же не самодостаточна, т. к. сама нуждается в оправдании.

В жизни культуры действительно обнаруживается такой «естественный» и вместе с тем – «теневой» путь в урегулировании конфликтов ценностей, когда норма как бы ускользает, действует причудливым и довольно «растяжимым» образом. Это направление, которое возникает во внутренней жизни языка культуры, что в общем виде также было отмечено еще Витгенштейном: «...согласие людей относится только к языку. Это согласие не мнений, а формы жизни» [2, с. 170]. Наиболее отчетливо это проявляется в словесных выражениях, где нивелируется резкость смысловых различий, как, к примеру, в русском языке происходит сближение звучания слов «цена»–«ценность», «долг (денежный, от которого можно и желательно избавиться законным или незаконным образом)»–«чувство долга» и «должное», «обмен»–«обман», «достоинство (купюры)»–«достоинство (человека)», «добро (имущество)»–«добро (моральное)», «бог»–«богатство» и т. п. И, по-видимому, вербальный язык каждой культуры содержит в себе подобные «узлы», в которых скрываются и снимаются несоответствия различного рода.

Такая согласованность присутствует и в других языковых формах, продуцируя специфические для данной культуры знаки и символы. Когда, например, нам «не бросается в глаза» то недоразумение, что активно декларируемая религиозность сопровождается тем, что почти все дороги-улицы в городе проходят *мимо* храмов, тем более, что это дороги с названием соответствующего храма (как это можно видеть в Одессе). Также нас давно не смущает то, что в самых разных культурах происходит «привязывание» религиозной подоплеки под экономические, политические и военные конфликты. А ведь за такими привязками стоит не только стремление оправдать подобные конфликты или же выстроить причинно-следственную связь, объясняющую их возникновение, а, что примечательно – установка на то, что именно такие ценностные связи обязательно сработают. Не казалось странным и то, что, например, новая, радикально прогрессивная культура, каковой себя оценивала пролетарская культура, нуждалась в совершенно архаических символизациях, таких как мумификация вождя и сакрализация его «вечной» обители, причем это так и осталось неизменным, несмотря на очередной резкий перелом в социальной жизни. О подобных, «нормальных», явлениях многократно напоминает Э. Панофский, когда показывает, что в Каролингскую эпоху языческие персонификации

Солнца, Луны, Земли, Океана вполне естественно бытовали в иллюстрациях Восьмикнижия, в сценах Страстей Господних и т. п.

С одной стороны, отслеживать такие символические «связки», значит исходить из того, что нечто данной культурой утаивается, что те или иные болезненные проблемы ее самоосуществления скрываются в складках ее ткани, лишь на поверхности образуя подобные символические указатели, позволяющие выявить действительные приоритеты и источники ее внутренней жизни. Разоблачающая стратегия, предпринятая не только пресловутой тройкой (Ницше, Маркс, Фрейд), но и до, и после – целым рядом других авторов, была призвана обнаружить то скрываемое, но подлинное ценностное начало, которое должно стать определяющим для отбора других базовых ценностей. В этом случае представление о норме строится как соответствие исходной подлинной фундаментальной ценности в ее содержательных и функциональных атрибутах, что приводит к узакониванию той внутренней «логики», с которой она действует.

С другой стороны, такие связки могут свидетельствовать лишь об особом характере взаимодействия или взаимоотношения ценностей в системе культуры, о чем необходимо сформировать соответствующие понятия. Как это можно увидеть, в аксиологии и теориях культуры взаимосвязь ценностей репрезентируется вполне определенными концептами – иерархия, символ, игра и диалог/«гостеприимство»/ респонзивность. В качестве классических примеров можно вспомнить и платоновское решение о превосходстве блага над истиной, и кантовское – о том, что прекрасное является символом доброго, и диалектическое представление Гегеля о собственности как форме и способе осуществления личностной свободы (что вполне может быть распространено на ценностный аспект этих понятий) и др. В обобщенном виде норма предстает здесь в качестве структуры или порядка ценностного взаимодействия – соизмеримое становится выражением нормального.

И в одном и в другом подходе, где норма представляется или как соответствие исходной подлинной ценности или же как последовательные структура и порядок ценностного взаимодействия (т. е. как соизмеримость и опять же со-ответ-ствие), выводы вполне сопоставимы. И здесь только один вариант формы соответствия становится действительно общим и единственно надежным в силу его наглядной выразимости – это иерархическое соответствие. Кстати, Гартман именно так и определял основу ценностного мышления: «Все, что человек может сделать, ограничивается тенденцией отдать предпочтение одной ценности перед другой, а именно предпочтение, на которое ценность претендует объективно... Но всякое позитивное решение внутри него... является

функцией сознания иерархии» [3, с. 293]. Идея иерархии эффективна и оптимальна тем, что выражает не только строгость и простоту линейного *видения*, репрезентирующего рациональные идеалы последовательности и целесообразности, но также и мифологему власти, конституирующую распределение на высшее и низшее, регулятивные принципы, и, конечно, представление о первооснове. Другими словами, она наиболее полным образом соответствует представлению о необходимых и достаточных признаках упорядоченности, причем в диапазоне от обыденного до теоретического мышления.

Правда, как только этот порядок становится доминирующим, в культуре происходит такое перераспределение границ допустимого, что либо нормой становится то, что уже за пределами представления о норме в гуманистическом понимании: немислимая жестокость или разврат, или т. п., – либо норма остается чисто номинальным идеальным началом, которое лишь провоцирует и узаконивает введение двойных стандартов и уже не имеет отношения к действительному устройству жизни культуры. Третьего здесь не дано. И как раз именно иерархическое сознание является условием и основой становления тоталитаризма в различных его проявлениях, причем с его обязательным следствием – «эффектом бумеранга», когда порядок установления, выстраивания допустимого и необходимого в соответствии с базовой ценностью обращается против самой этой ценности.

В этой связи очевидной становится значимость концептов символа, игры и диалога (с его вариациями), в которых соизмеримость и со-ответствие предполагают соотносимость нормы и ее отклонений, вплоть до учета роли аномалий, а также – соотносимость нормативных оснований различных во времени и пространстве культур. Теоретически такое понимание обеспечивает основу для более глубокого представления о внутреннем ресурсе и возможных модификациях в нормативном основании культуры, в пределе предполагающих согласованность правил и действий. При этом согласованность – это не идиллическая гармония как некая «окончательная» симметрия или равновесие, скорее, согласованность должна рассматриваться как возможность контакта, компромисса для того, что изначально разделено, несовместимо. Казалось бы, декларируемые сегодня требования толерантности или политкорректности как раз и предлагают компромиссный путь. Но тем не менее легко заметить, что эти требования, как правило, выполнимы лишь с привлечением правового ресурса, а положение конфронтации между различными культурами или несовместимыми ценностями лишь усугубляется разнообразными изощрениями в технике взаимного

непризнания. Толерантность может иметь действительную силу только будучи укорененной в качестве моральной установки субъекта, и при этом сама мораль должна приниматься как безусловный приоритет по отношению к другим ценностным регулятивам. А когда моральные ценности оказываются не первостепенными или находятся в конфликте с другими ценностями, то о толерантности вообще говорить не приходится.

Ведь настойчивость, с которой определенная культура удерживает свои ценностные приоритеты, иногда и в самых несущественных, на первый взгляд, проявлениях, а иногда и в самых несправедливых претензиях, вызвана необходимостью сохранить неизменной свою системную целостность и, значит, сохранить свое существование. Поэтому культурные заимствования или интериоризация ценностей становятся возможными не в результате нейтрального, прагматического или просто терпимого отношения к Иному – ведь это все формы отстранения от него. Вероятно, поэтому противостояние и даже вражда более характерны для исторических контактов культур, поскольку здесь Иное представляется *опасно* актуальным, не-обходимым. И как тут не вспомнить острую аргументацию Ницше, вскрывающую «пагубную» для всей культуры роль аполлонического, гармонизирующего начала и его обоснование продуктивности, интенсивности жизни культуры именно благодаря дионисийскому, пессимистическому духу, духу сопротивления и конфликта.

В этом смысле «диалог», «гостеприимство» и т. п. теоретические формы связывания различного оказываются ценностно окрашенным выражением представления о норме как о некоей трансцендентной, возвышенной телеологии гармонии, соотносимости и т. д. Хотя, конечно, в данных концептах присутствует и более глубокий слой, который можно было бы очертить словом «испытание», и что, кстати, позиционируется особо в близком по смыслу концепте Вызова-Ответа А. Тойнби, а также в респонзивной феноменологии Б. Вальденфельса и др. Такая точка зрения позволяет увидеть то, что норма – это динамическая инстанция, которая должна находиться в постоянном испытании на прочность. Поэтому ситуации конфликтов или поляризация ценностей позволяют обозначить пределы динамических возможностей нормативного основания культуры. В частности, как это можно видеть в приведенных выше примерах сближения несоизмеримого. С такой позиции, если следовать постмодернистской терминологии, норма – это трансгрессия по отношению к ценностям, составляющим ту или иную культурную

целостность, обеспечивающая возможность «выхода» в иную целостность как обращение к иным моделям организации пространства ценностей.

Итак, и конфликты в сфере ценностей, и способы их разрешения, приобретая в языке культуры как явные, так и скрытые формы, обнаруживают и актуализируют в пространстве данной культуры ресурс нормативного регулирования. Теоретически этот ресурс может быть определен в границах осмысления возможностей, обеспечивающих согласование ценностей – в иерархическом, символическом, игровом, диалогическом, респонзивном соответствии. Таким образом, норма как предел допустимого получает свое содержательное выражение, и при этом, если и не устраняется, то, по крайней мере, снижается опасность смещения представления о норме с представлением об истине (что, как было сказано выше, приводит к серьезным сдвигам в осознании ценностного взаимодействия). Рефлексия в отношении нормы и нормативного регулирования в согласовании ценностей предполагает также и осознание того, что данное содержательное истолкование декларируется нами в соответствии с представлениями о моделях взаимодействия ценностей и стойкой привязанности к представлению об онтологическом статусе порядка. И такой подход, видимо, неизбежен в силу той упорядочивающей функции, которую репрезентирует сам мир культуры, но при этом остается необходимым научиться отслеживать многообразие форм упорядоченности, чтобы, в конечном итоге, понимать порядок и нормативные основания культуры как источник ее динамики и продуктивности.

1. Апель К.-О. Дискурс і відповідальність.– Київ: Дух і літера, 2009.– 430 с.
2. Витгенштейн Л. Философские исследования // Философские работы.– Ч. 1.– М.: Гнозис, 1994.– С. 75–320.
3. Гартман Н. Этика.– С-Пб.: Владимир Даль, 2002.– 707 с.
4. Левинас Э. Тотальность и бесконечное.– М.; СПб.: Университетская книга, 2000.– 416 с.
5. Хабермас Ю. Моральное сознание и коммуникативное действие.– СПб.: Наука, 2001.– 379 с.