

2.2. Наука и гуманизм в контексте вызовов современности

Введенное М. Хайдеггером понятие «метафизика субъективности» стало парадигматическим для анализа новоевропейской философии от Декарта и Лейбница до Гегеля и Ницше. М. Хайдеггер настаивает на том, что современность может быть целиком понята и истолкована во всех своих аспектах, проявлениях и ипостасях как эпоха воцарения субъективности. Между тем, считает Ален Рено, это понятие становится «эпистемологическим препятствием» на пути исследования логики современности, поскольку оно ведет к поверхностным суждениям о том, что существует только «метафизическая субъективность» и что выход за пределы метафизики возможен только посредством устранения идеи субъекта.

Также подлежит проверке и критическому осмыслению отождествление идеи субъекта с философским основанием той культуры новоевропейского гуманизма, которая помещает человека в основание и центр бытия, и которая получила свою реализацию в тотальной дегуманизации социальной реальности. На самом деле, как показывает А. Рено, у М. Хайдеггера под именем субъективности на самом деле критикуется индивидуализм – действительно разрушительный для гуманизма вирус, пожирающий ткань современного социума изнутри. Автономный субъект, предписывающий закон самому себе, возвышается над своей индивидуальностью благодаря открытости человечеству, самореализации в форме бытия-с-другими.

Согласно Алену Рено, критика («осуждение») идеи субъекта в постклассической философии велась на упрощенных основаниях. «Метафизический субъект» отождествлялся с картезианским *cogito*, прозрачным и понятным для самого себя. Философское учение о субъективности выступало как основание новоевропейского гуманизма и его ценностей (сознание, автономия, воля и т. д.), и, вместе с тем, как обоснование политического тоталитаризма, опыта политики тотального контроля и неограниченного доминирования над природной и социальной реальностью. «В этом смысле фантазм полного господства будет всего лишь самым последним и самым страшным лицом современного («картезианского») развития субъективности, а прекрасные идеалы гуманизма и эпохи Просвещения, которые, как считалось, имели целью освободить человека, утверждая его господство над реальностью и рассеивая мрак невежества, обратятся в свою противоположность: гуманизм получит истинное свое развитие в разгуле нечеловеческого» [32, с. 18–19]. А. Рено отмечает: классическая идея субъективности определялась двумя основными параметрами: способностью осознания самого себя (рефлексии) и свободой. Критика, направленная на ниспровержение метафизики субъекта, утверждает, что эта метафизика становится основанием тоталитарного, технократического порабощения человека. Однако, чтобы описать это порабощение, используется идея человека, которому в полностью рационализированном и управляемом мире отказано в возможности и праве быть основанием своих собственных мыслей, поступков, ценностей – т. е. в способности быть субъектом. Идея субъекта, таким образом, оказывается как источником дегуманизации социального и личностного бытия, так и величайшей ценностью, которую следует защитить от всех форм овеществления, манипулирования, редукционизма и т. д.

В том-то и дело, что в понятии научного гуманизма интегрированы два ряда ценностей, которые при абстрактном подходе к ним кажутся взаимно противоположными, взаимоуничтожающимися – ценности объективной истины и ценности автономии человека. С точки зрения гуманизма, человек не рассчитывает получить законы, ценности, нормы, смыслы своей жизни ни от Бога, ни от Природы, но учреждает их сам на основе своего разума и воли. Наука рассматривает как высшую ценность объективную истину, совершенно не зависящую от человека. Но именно провозглашаемая гуманизмом суверенность человека, его автономия (самозаконодательство разума) и свобода могут быть основанием и условием возможности как достижения очищенных от всяческих антропоморфизмов, объективно-истинных положений того же естествознания, так и обретения человеком смысложизненных ориентиров в сфере безотносительных истин духовно-нравственного плана бытия. Научный гуманизм как мировоззрение – это слияние горизонтов объективного познания и личностного смысла.

В череде знаменитых кантовских вопросов решение вопроса: «Что я могу знать?» – является основанием и трансцендентальным условием решения вопроса: «Что такое человек?». Но возможна и продуктивна и обратная логика исследования, исходящая из того, что на характер и направление научной деятельности, на внутренние критерии науки, на принятые научным сообществом нормы и идеалы научности проецируются ценностные установки того исторического типа культуры, в рамках которого развивается научный процесс. Вне исторического и социокультурного контекста своеобразие соотношения гуманистического мировоззрения и научного познания не сможет быть адекватно понято и эксплицировано.

Историками науки подробно изучена связь становления науки Нового времени с радикальными трансформациями в идеологически-мировоззренческих представлениях и ментальных структурах, связанными с движением Реформации. Как отмечал Й. Хёйзинга, человек Средневековья в своей повседневной жизни мыслил в тех же формах и категориях, что и современная ему теология: схоластический реализм выражал свойственную менталитету эпохи потребность обособлять каждую идею, оформлять ее как онтологическую сущность, объединять эти идеи-сущности в иерархические комплексы и выстраивать из последних соборы вероисповедных истин. В протестантизме принцип иерархии замещался принципом равенства. Отрицалась не только иерархия католической Церкви как посредника между человеком и Богом, но и иерархический принцип строения бытия. Требования

политического, правового, экономического равенства обосновывались религиозными реформаторами разрушением иерархической лестницы между человеком и Богом. Исчезала иерархия ангелов, архангелов, престолов, господств, небесных сфер. Вселенная становилась однородной.

Гомологичные ментальные структуры определяют как новую модель мироздания, место в нем Бога и человека, так и, например, модель политической организации социума. Не случайно разработка Коперником гелиоцентрической картины мира и пик реформационного движения хронологически совпадают. Еще Л. Фейербах отмечал аналогичность структуры перехода от абсолютной монархии к конституционной монархии и структуры перехода от прежней метафизически-схоластической к новой научно-теологической модели мира. Абсолютный монарх царствует и управляет по собственному произволу, конституционный монарх царствует, но не управляет. Точно так же и рационалистический Бог лишь стоит во главе мира, но не вмешивается непосредственно в управление миром. Подобно тому, как конституционная монархия есть монархия, ограниченная демократическими учреждениями, так же и рационализм есть теизм, ограниченный атеизмом, или натурализмом, или космизмом – элементами, противоположными теизму.

Историческим многообразием культур определено и многообразие гуманистических форм сознания.

М. Хайдеггер разъясняет относительно происхождения термина «гуманизм» следующее: сам термин восходит к латинскому *humanitas* – человечность. Цицерон противопоставлял совершенствующего гражданские добродетели римлянина как «человечного человека», *homo humanus*, «варварскому человеку», *homo barbarus*. В этом смысле гуманизм – синоним цивилизованности или образованности человека-римлянина, его верности «добродетели», воспринятой от греков «пайдейи» – формы сущностного единства образования и воспитания, включающей в себя обретение «круга знаний», *eruditio*, и «наставление в добрых искусствах», *institution in bonas artes* [33, с. 196].

П. Слотердаик следующим образом конкретизирует концепцию античного гуманизма: античный гуманизм можно понять, только если рассмотреть его как солидарность в «медиа-конфликте» – т. е. как противодействие со стороны книг амфитеатрам и как оппозицию между очеловечивающей, делающей терпимым и более сознательным философской литературой и расчеловечивающим, в нетерпении вспыхивающим сенсационным и опьяняющим всасыванием в

стадионы. То, что образованные римляне называли *humanitas*, было бы немислимо без требования воздержания от массовой культуры в театрах жестокости [34].

М. Хайдеггер подчеркивает, что гуманизм как «культивирование человечности», *studium humanitatis*, в его историографическом понимании тем или иным образом всегда обращается к античности, превращается в реанимацию греческого мира. Гуманизм К. Маркса или Ж.-П. Сартра не нуждается в каком-либо возвращении к античности. Однако эти типы гуманизма разделяют со всеми иными специфическую ограниченность гуманизма как такового: «Всякий гуманизм или основан на определенной метафизике, или сам себя делает основой для таковой» [35, с. 197], погрязая в забвении истины бытия, отнимая у мысли возможность встать вровень с событиями и тем самым не достигая собственного достоинства и высоты человека. А происходит это, в свою очередь, потому, что метафизика, стремясь вникнуть в истину бытия, не может отбросить неуместную ориентацию на «науку» и «исследование» и перейти к более строгому мышлению, чем понятийное.

Так же, как гуманизм не может постичь существо человеческого в человеке, так и научное познание не может достичь «существенного мышления», т. е. мышления бытия. Наука рассматривает природу, человека, исторические события, язык и т. д. в их предметном противостоянии, и потому не в силах охватить всю сущностную полноту их бытия. По этой же причине наука не может собственными методами – т. е. научно – раскрыть для себя свое собственное существо: физика сама по себе никак не может стать предметом физического эксперимента; посредством математических расчетов никак нельзя выяснить, что такое сама математика [36, с. 250].

Словом, ни гуманизмом не достигается существа человека, ни наукой не достигается существа истины.

Вернер Гейзенберг придавал принципиальное значение положению о том, что человек способен развить свои духовные силы лишь в сообществе, созданном отношением к осмысленной взаимосвязи целого: «Лишь внутри такой духовой формы, определяясь по отношению к принятому в данном сообществе «учению», человек обретает воззрения, позволяющие ему ориентироваться в поведении... только в этом случае встает и решается вопрос о ценностях» [37, с. 332–333]. Только в горизонте этой формы обнаруживается тесная связь между добром, истиной и красотой. Здесь речь идет не о нормах, а о путеводных образах.

Однако проблема заключается в том, что духовная форма должна, по определению, обладать устойчивостью, долговечностью, а научный опыт и научная мысль являются динамичными, постоянно обновляющимися структурами. Недаром у римской инквизиции шевельнулось подозрение, что галилеевское естествознание может вызвать опасное изменение духовной ориентации, нарушить живое сцепление человеческого сообщества, создать опасную нестабильность социума.

Наш долг – заключает В. Гейзенберг – оберегать в чистоте и не допускать смещения духовной формы человеческого общества и картину мира естествознания, но одновременно и выдерживать напряжение, исходящее от противоположности между основополагающими духовными ценностями и представлениями об объективных законах мироздания, независящих от какого бы то ни было наблюдающего субъекта. Между этими двумя пограничными представлениями движется наша мысль. «Поэтому для духовной структуры, пожалуй, будет всего лучше, обозначив великую взаимосвязь образами и иносказаниями, заранее дать понять, что разговор здесь идет на поэтическом, открытом для всех человеческих ценностей, богатым жизненными символами, а не на естественнонаучном языке» [38, с. 338]. Структурированное таким образом пространство движения исследовательской мысли очень мало похоже на мертвый и холодный «третий мир» К. Поппера, в котором знаковые структуры подчиняются логико-семантическим и синтаксическим правилам и лишены какой-либо актуальной ценностной составляющей. В этом мире сам человек, его разум и субъектность играют роль маршрута для обходного маневра, «на который вступают структуры формального или логико-математического типа, чтобы упорядочиться и расположиться согласно своей идеальной архитектуре» [39, с. 199].

Научное познание не является усмотрением истины умопостигаемым субъектом, но является человеческой деятельностью, социальной по своим предпосылкам, условиям, логике и смыслу. В нововременной культуре процесс направленности исследовательской мысли на объективное бытие многосторонне опосредован становлением науки как социального института и непосредственной производительной силы общества. Современная критика науки во многом вызвана тем, что на науку возлагаются такие задачи и с нею связываются такие надежды, которые она по своей природе выполнить не может и не должна. Вера в науку без адекватного осознания ее смысла оборачивается иррациональным суеверием. Огюстом Конттом наука прямо провозглашалась новой формой религии, в которой вера в Бога заменяется верой в силу человеческого познания. Это

обстоятельство подвигло Пола Фейерабенда выступить с требованием дополнить отделение государства от церкви *«отделением государства от науки – этого наиболее современного, наиболее агрессивного и наиболее догматического религиозного института»* [40, с. 450]. Такое отделение, по его мнению – единственный шанс для современного гуманизма.

Конечно, в заявлении известного «методологического анархиста» преобладают нотки интеллектуальной фронды, эпатажа. Но он, несомненно, прав в том, что необходимо преодолеть как суеверное преклонение перед наукой, ожидания и требования от нее того, что она свершить в принципе не может – решения всех социальных и философско-мировоззренческих проблем, дарования человечеству благоденствия и беспримерного счастья – так и неумолимо следующего за суеверным преклонением свержения кумира: разочарования в науке, презрения к ней, инкриминирования науке всех бед, усмотрения в ней главной причины дегуманизации бытия. П. Фейерабэнд, как и ряд известных философов и методологов науки, развивающих *самокритику* научного разума, показывает, что, вопреки устоявшемуся в массовом сознании и в представлениях многих ученых мнению, наука не имеет оснований претендовать на статус абсолютного знания и на наиболее полное и адекватное воплощение идеала рациональности по сравнению с иными формами знания.

Обожествление или демонизация науки и техники, сакрально-технократический способ представления о них характерен не только для обывателя. Например, Ганс Йонас, предлагая новые этические принципы отношения к науке и технологиям, обосновывает их *«эвристикой страха»* [41, с. 37]. Мы нуждаемся в угрозе деформации человека, в руководстве со стороны страха, чтобы прийти к идее новой этики.

Этой эвристической казуистикой фундаментально сформулированный Г. Йонас новый этический императив: *«Действуй так, чтобы последствия твоей деятельности были совместимы с поддержанием подлинно человеческой жизни на Земле»* [42, с. 58]. Перед лицом небывалого могущества и новых измерений деятельности человека у нас нет права избирать небытие будущих поколений, или хотя бы рисковать этим бытием – *бытием того, чего нет* – для счастья и процветания нынешнего поколения. Хотя теоретически обосновать отсутствие такого права новая этика, считает Г. Йонас, вряд ли способна без обращения к религиозным аргументам.

Согласно М. М. Бахтину, рациональность – это только момент ответственности, от чего принципиально отвлекается теоретизм живущий своей автономной жизнью. Нам *«...важно отметить включенность*

понимания науки и особого статуса научной рациональности в современной культуре в контекст понимания человека как творца и преобразователя мира, свойственного гуманизму. Только в этом контексте было возможно обожествление науки как обожествление силы человеческого разума» [43, с. 189]. Из самой природы человека вытекает стремление к свободе, справедливости, утверждению самоценности индивидуальности и ее деятельного участия в том, что происходит с ней и вокруг нее – все это входит в перечень принципов гуманизма и в содержание гуманистического идеала. И все это подвергается критике и сомнению в современном философском и социально-политическом дискурсе.

В. А. Лекторский выделяет три типа критики гуманизма [44].

Во-первых, это широко распространенное мнение о том, что гуманизм – это либо прекраснодушие (полное непонимание жестокой действительности), либо лицемерие, одно из средств сознательного обмана. Ранее гуманистическая фразеология использовалась для прикрытия антигуманной, репрессивной практики тоталитарных режимов. Сегодня за ней стоит рост утилитаризма в его самых эгоистических формах, аморализм, коррупция, агрессивность, жестокость, насилие, всплеск воинствующего национализма и т. д.

Вторая линия критики гуманистических идеалов и принципов исходит из представления о тесной связи между той формой гуманизма, которая была сформулирована К. Марксом, и той анти-человечной действительностью, которая возникла в странах реального социализма. Хотя в соответствии с учением К. Маркса человек должен быть освобожден от всяких форм отчуждения, путь к этому освобождению лежит через насилие, борьбу, через подавление и уничтожение целых классов, через диктатуру. Поэтому суть проблемы заключается не в критике идеологического использовании фразеологии гуманизма для прикрытия антигуманной социально-политической практики. Н. Гартман отмечал: «Вся осторожность мудрейших мало что дает, пока в самой теории заложена тенденция к содержательному заострению односторонности, а тенденция, возникнув однажды, сама собой беспрепятственно растекается в полупонимании широкого круга адептов» [45, с. 626]. Согласно представителям второй из выделенных В.А. Лекторским форм критики гуманизма, марксов проект гуманизма в самих своих основаниях несет ответственность за бесчеловечные результаты его практического применения.

Третья линия критики гуманизма заходит наиболее далеко. Здесь критикуется сам идеал гуманизма, каким он сложился в европейской

культуре и философии Нового времени. Сторонники этой линии (наиболее четко прочерченной Мартином Хайдеггером в его знаменитом «Письме о гуманизме») считают, что именно гуманизм как идеал и ориентир личностно-социального становления привел к разрыву между человеком и бытием, к отчуждению от человека созданной им и закабалившей его научно-технической реальности, к потере человеком его жизненных и культурных корней, к обесмысливанию мира.

Из анализа отмеченных основных форм критики гуманизма В.А. Лекторский делает вывод о том, что во всех трех ее разновидностях есть много справедливого. Вместе с тем, В. А. Лекторский пишет о своем несогласии с делаемым из этой критики выводом о необходимости отказа от социально-культурных идеалов гуманизма. Известный российский философ заявляет: «Я думаю, что дело обстоит как раз наоборот: именно трезвый и реалистический анализ человека, его культурного и социального мира свидетельствует о неустранимой роли идеалов, ценностных систем и нравственно-мировоззренческих ориентиров, вне которых и без которых вся человеческая деятельность теряет смысл и критерии оценки и потому становится невозможной» [46].

Переосмысление традиционного гуманистического идеала в XX столетии происходит по нескольким направлениям.

Во-первых, самоценность индивидуальности как неотъемлемая черта гуманистического идеала более не интерпретируется в духе автономии и самозамкнутости индивида, но осмысливается в контексте нового понимания человека, его укорененности в бытии и межчеловеческих связях (практиках интерсубъективных коммуникаций). Современные онтологические концепции относят межчеловеческую коммуникацию к глубинной структуре индивидуальности, сознания индивида и его «Я». Подобное радикальное переосмысление индивидуальности влечет за собою ряд принципиальных следствий, в том числе, и для естественнонаучной и научно-гуманитарной эпистемологии.

Во-вторых, подверглась критическому переосмыслению другая важная черта традиционного гуманистического идеала – представление о том, что освобождение человека, снятие его зависимости от внешних сил, создание условий для его творческого самоопределения предполагает контроль и господство над внешними силами – природными и социальными. Средствами достижения такого господства считаются разум, рациональность и созданные на их основе разнообразные инструментальные техники «рационализации» и «гуманизации» природной и социальной среды человеческого бытия.

Система антропо- и техноцентристских мировоззренческих установок выражает особенности той технологической цивилизации, которая складывалась в Европе, начиная с XVII столетия. В рамках данного типа мировоззрения представляется, что в самом естественно-природном бытии телеологически предзаложена возможность его постановки под контроль самосознательного разума, предначертана судьба стать как бы продолжением и частью самого человека.

В плане научной методологии эта установка реализовалась в представлении, что возможность контролировать внешнее окружение с помощью разнообразных техник производна от возможности контролировать собственное сознание с помощью разного рода рефлексивных процедур. Наиболее полно этот тип научной методологии был обоснован Р. Декартом. Картезианское представление о возможности достижения полного самоконтроля над мыслительными операциями ведет к идее научного метода, с помощью которого можно получать новые знания.

В современных условиях гуманистический идеал связан с отказом от просветительской идеи истины человеческого присутствия в мире как овладения, подавления и господства. Новой онтологии соответствует не идеал антропоцентризма, а идея коэволюции – идея взаимодействия, совместной эволюции природы и человечества. Этой идее отвечает ряд современных концептуально-методологических новаций междисциплинарного характера, связанных с развитием теорий диссипативных систем, синергетики, нелинейной динамики и т. д.

Идея о взаимообусловленности свободы индивида и его саморефлексии – одна из центральных идей европейской философии Нового времени. В науке этого периода возникает феномен *естественнонаучного эксперимента*, который как бы задает идеал познавательного отношения человека к природе, социуму, индивиду – к миру в целом. В эксперименте создаются условия, при которых субъект контролирует все факторы, влияющие на протекание исследуемых процессов. Выстроенный в соответствии с искусственной ситуацией научного эксперимента идеал «гуманизации» действительности допускает возможность овладения, контроля и управления природными и социальными процессами. Эта абстракция ведет к технократической иллюзии возможности и необходимости разумного управления социальными процессами, основанного на их рациональной калькуляции. Вместе с тем общим местом критики современной цивилизации является положение о том, что духовное и нравственное развитие человека безнадежно отстает от прогресса интеллектуального,

т. е. от развития научно-технического знания и соответствующих способностей субъекта. С этим тезисом, как правило, объединяется суждение об отставании гуманитарных знаний, т. е. знаний о человеке, обществе, культуре, истории («наук о духе», в терминологии неокантианцев), от прогресса в естественнонаучном познании и технологическом применении его открытий.

Суммарный объем знаний, которыми располагает человечество, в современных условиях удваивается в среднем раз в десять лет. Этот информационный марш-бросок человеческого рода в целом становится непосильным для каждого его представителя в отдельности. Физиологические, психологические, интеллектуальные возможности человека не позволяют освоить даже ничтожную часть такого колоссального количества информации. В конце концов, информационные технологии берут на себя решение задачи поиска нужной информации. Система замыкается в себе самой.

В наше время все чревато своей противоположностью – отмечал К. Маркс, – победы техники как бы куплены ценой моральной деградации человека. С Марксом солидарен Х. Ортега-и-Гассет, рассматривавший столь характерное для человека XX века чисто внешнее, утилитарное усвоение и использование плодов развития науки как *парадокс цивилизации мира с одновременной варваризацией его обитателей*. Человек, охотно и беспечно вступая в созданный при посредстве науки «технический рай», воспринимает плоды цивилизации как дары природы*. В отличие от предшествующих цивилизаций, погибавших от несовершенства систем управления, принципов организации, неразвитости техники и т. д., современная цивилизация – считает Х. Ортега-и-Гассет – шатается по обратной причине: в наши дни не выдерживает сам человек, который не в состоянии идти в ногу с им же самим созданной цивилизацией.

*И, жалкий чародей, перед волшебным миром,
Мной созданным самим, без веры я стою.*

* О том, насколько отношение современного человека к технологиям отличается от восприятия и критериев оценки технических нововведений людьми эпохи научно-технологической революции XVI – XVII вв., дает представление цитируемый западногерманским исследователем философии и истории техники Р. П. Зиферле документ, датированный 1553 годом: «Ни один из ремесленников не должен придумывать ничего нового или применять его, но каждый должен следовать за своим ближним из побуждений гражданской и братской любви» (цит. по: *Зиферле Р.П. Исторические этапы критики техники // Философия техники в ФРГ. – М.: Прогресс, 1989. – С. 257 – 272. – С. 262).*

Одним из парадоксальных результатов научно-технологического прогресса является растущая диспропорция между ростом практической (технической), экономической и политической мощи науки, глубиной ее проникновения в тайны мироздания, и падением ее значения для мировосприятия человека, для выстраивания им своего образа мира. Мировоззренческий смысл научного прогресса состоит в том, что наука вносит решающий вклад в процесс расколдовывания мира (М. Вебер). Однако этот процесс оборачивается для гуманистического мировоззрения тем, что высшие, благороднейшие ценности уходят из общественной сферы или в потустороннее мистическое царство, или в близость непосредственных отношений индивидов, где они пульсируют крайне тихо, пианиссимо [47, с. 734]. На этом фоне растет критика науки с позиций иррационализма и антиинтеллектуализма. На том основании, что научное мировоззрение утратило тот основной масштаб, которым определяются все иные масштабы: самого человека, – рядом исследователей делается вывод о дегуманизирующем воздействии научного прогресса.

Такого рода суждения нуждаются в определенной корректировке. Умножение и углубление научных знаний в настоящее время не может совершаться без растущей профессионализации и специализации научно-исследовательской деятельности. Однако на этом основании нельзя заключать о несоразмерности науки человеку.

В этой связи следует отметить два обстоятельства. *Во-первых*, специализация является отличительной чертой не только науки, но и всей социокультурной сферы современного общества как общества высокодифференцированного, базирующегося на сложнейшей системе разделения труда. *Во-вторых*, тенденции к растущей специализации науки противостоят тенденции к интеграции научного знания, появления междисциплинарных и метадисциплинарных теоретических систем.

Бесконечностью природно-человеческого универсума определена и бесконечность задачи их познания. Но бесконечность составляет также и внутреннее определение индивида. В. С. Соловьев называет человека «Вторым Всеединым», или «становящимся Абсолютом». Именно как становящееся абсолютное (или «абсолютное движение становления», если вспомнить формулу К. Маркса) человек причастен и соразмерен истине бытия, поскольку он сам есть основание собственного бытия. Поэтому прогрессирующее развитие научного познания становится имманентной формой реализации сущности гуманизма, или развития «сущностных сил» человека.

Наука возникала как относительно самостоятельная сфера свободного духовного производства, не подчиненная тоталитарной логике совместного труда, не интегрированная в социально-экономические мегаструктуры капиталистического производства. Процессы институционализации науки, широко развернувшиеся в XIX в., означали превращение широкого спектра проявлений интеллектуально-духовной жизни человека в специализированное духовное производство, которое начинает развиваться по своим собственным законам, углубляя и усугубляя разрыв между наукой и миром человеческих ценностей.

Данным обстоятельством объясняется широко распространенное убеждение, что научное познание лишено внутренних ценностных измерений, что оно этически нейтрально. Это убеждение разделяется представителями самых разных направлений философии и социологии, науки и техники. Так, этическим факторам, как внутренним импульсам эволюции научного познания, нет места ни в социологии науки Р. Мертона, ни в эпистемологии К. Поппера и И. Лакатоса, ни в интерналистских концепциях развития науки С. Тулмина, А. Койре, И.Б. Козна, ни в экстерналистских концепциях Дж. Бернала и Д. Томсона.

Одним из аргументов в обоснование этической нейтральности науки является тот, что этические нормы регулируют межличностные и социальные отношения, наука же изучает предметный мир, очищенный от антропоморфных характеристик. Поэтому, в частности, выдающихся научных результатов могут, как свидетельствует история, добиваться люди с весьма сомнительными моральными установками. Вместе с тем, существует и иной подход*, согласно которому, «этиче-

* Этот подход, в частности, был последовательно проведен в выполненных еще в советский период работах таких исследователей философии науки, как Н. В. Мотрошилова, Л. А. Микешина, И. Т. Фролов, В. П. Филатов, Б. Г. Юдин, В. С. Степин, М. К. Петров, Л. М. Косарева. См. напр.: *Фролов И.Т., Юдин Б.Г. Этика науки: Сфера исследования, проблемы и дискуссии // Вопросы философии.* – 1985. – № 2. – С. 62 – 78; *Фролов И.Т. Юдин Б.Г. Этика науки: Проблемы и дискуссии.* – М.: Политиздат, 1986. – 399 с.; *Филатов В.П. Научное познание и мир человека.* – М.: Политиздат, 1989. – 270 с.; *Степин В.С. Структура и эволюция теоретических знаний // Природа научного познания.* – Минск, 1979. – С. 179 – 258; *Косарева Л.М. Генезис научной картины мира (социокультурные предпосылки).* – М.: ИНИОН, 1985. – 80 с.; *Черкасов В.Б., Шердаков В.Н. Естествознание и этика // Природа.* – 1985. – № 12. – С. 20 – 27; *Мотрошилова Н.В. Проблема внутренней социальной детерминации научного познания // Философия и социология науки и техники.* – М., 1985. – С. 109 – 123; *Микешина Л.А. Ценностные ориентации субъекта и формы отражения в научном знании // Научные доклады высшей школы. Серия «Философские науки.* – М., 1982. – № 6. – С. 52 – 61; *Пятницын Б.Н., Порус В.Н. Оценка, ценность и развитие научного знания (диалектический аспект проблемы) // Творческая природа научного познания.* – М.: Наука, 1984. – С. 248 – 278.

ский, ценностный аспект составляет неотъемлемый, хотя подчас и трудно эксплицируемый компонент научного знания» [48, с. 15–16].

Наука как познание истины самоценна, однако у ее критиков вызывает сомнение цена, которой приходится оплачивать научный прогресс – универсализация «частичного человека», узкая специализация, оборачивающаяся «профессиональным кретинизмом» и т. д. Еще М. Вебер отмечал: «Отдельный индивид может создать в области науки что-либо завершённое только при условии строжайшей специализации» [49, с. 708]. Однако относится ли эта форма развития научного познания, господствующая в настоящее время и, действительно, оборачивающаяся определенной дегуманизацией науки как деятельности и социального института, к сущности науки как таковой?

В ответе на этот вопрос принципиальную роль играет указанное К. Марксом различие двух типов труда. К. Маркс пишет: «...следует различать всеобщий труд и совместный труд. Тот и другой играют в процессе производства свою роль, каждый из них переходит в другой, но между ними существует также и различие. Всеобщим трудом является всякий научный труд, всякое открытие, всякое изобретение» [50, с. 116]. Всеобщий труд имеет непосредственным результатом совпадение процесса производства продукта деятельности (научное открытие, изобретение, теория и т. д.) и процесса изменения самого субъекта деятельности.

В. С. Библер, обративший особое внимание на проводимое К. Марксом различие этих типов труда, указывает: «Основное, что производит работник в сфере «всеобщего труда» (хотя непосредственным продуктом могут быть идеи и теории), – это не «что», но «кто» – сам субъект деятельности, коренным образом преобразованный; субъект во всем богатстве его материальных и духовных определений, понятый как «порождающее ядро» общественных отношений, как цельность его «производительных сил» [51, с. 162]. В науке XVII в. гуманитарно-гуманистические определения научной деятельности как всеобщего труда (его устремленность на самоизменение субъекта) были феноменологически очевидны. Ф. Бэкон утверждал: «Из всех людей только ученые любят труд ради него самого» [52, с. 98], а не ради приносимой им выгоды, преуспеяния, славы, почестей, уболажения самолюбия, богатства и власти. «... Наиболее серьёзная из всех ошибок состоит в отклонении от конечной цели науки. Ведь одни люди стремятся к знанию в силу врожденного и беспредельного любопытства, другие – ради удовольствия, третьи – чтобы приобрести авторитет, четвертые – чтобы одержать верх в

состязании и споре, большинство – ради материальной выгоды и лишь очень немногие – ради того, чтобы данный от Бога дар разума направить на пользу человеческому роду» [53, с. 121]. В этой связи в наши дни с особой остротой встает задача сохранения наукой своего характера «всеобщего труда» условиях ее институционализации. В решении этой задачи центральной проблемой является проблема свободы научного исследования.

Академические свободы были впервые конституционно зафиксированы в Германии во второй половине XIX в. и включали в себя три основных вида университетских свобод: свободу преподавания, свободу обучения, свободу научных исследований.

В 1915 г. в США была учреждена Американская ассоциация университетских преподавателей. Группа ученых из этой ассоциации подготовила доклад, в котором были сформулированы основные принципы академических свобод. В этом документе говорилось: «Во всех областях знания первым условием прогресса является полная и безграничная свобода исследования» [54, с. 7]. Аналогичный принцип полной саморегуляции и автономии науки, ничем не ограниченное право выбора ученым предмета и направления научных исследований провозглашал известный исследователь науки М. Полани.

Ряд исследователей продолжает и сегодня оставаться на этих позициях, отстаивая право ученых на полную свободу научных исследований и распространения информации об их результатах независимо от того, к чему они могут привести. Однако основная масса ученых в наши дни высказывается за необходимость введения ряда регламентаций и ограничений в академические свободы. Эти ограничения сводятся к двум основным: 1) если может представлять опасность непредвидимое и неконтролируемое научным сообществом применение научных открытий; 2) если эту опасность несут сами по себе знания (например, результаты биогенетических исследований, свидетельствующие об интеллектуальных и психологических различиях рас, записанных на генетическом уровне) или ведущие к ним пути (например, эксперименты, несущие угрозу людям или окружающей среде). «Начинает осознаваться и относительность тех неявных, глубинных культурных предпосылок, на которых основывается убеждение в неподвластности науки внешнему контролю» [55, с. 55]. В современных условиях общество вынуждено тем или иным способом контролировать научные исследования, а на некоторые даже накладывать запрет. Ведь современная наука и основывающиеся на ней высокие технологии позволяют человеку оперировать силами планетарного

масштаба, что не может не порождать тревоги, зачастую переходящей в апокалипсические настроения.

Накануне запуска большого электронного коллайдера родился мрачный анекдот: у физиков есть традиция – раз в каждые 13 млрд. лет они собираются все вместе, чтобы построить большой электронный коллайдер. Репродуктивные технологии позволяют производить детей, не занимаясь сексом, и скоро мы сможем без зазрения совести рассказывать детям истории об аисте или капусте и интерпретировать догмат о непорочном зачатии в строго научных категориях. Научные и технологические разработки по геной инженерии стволовых клеток, клонированию, трансгеной инженерии, репродуктивным технологиям открывают ошеломляющие перспективы произвольного управления биологической эволюцией человека. В этой связи предлагаются различные пути регламентации научных исследований. В частности, одним из такого рода проектов является открытый диалог между учеными, политиками и богословами. «Христианские, иудейские и мусульманские духовные лидеры могут предложить научному сообществу контекст, в котором следует размышлять» [56, с. 172] о развитии геной инженерии.

Попытки такого рода контроля и регламентации научных исследований упираются в сложнейшую проблему: последствия большинства научных открытий непредсказуемы и непредвидимы, а выработать критерии потенциально опасных знаний чрезвычайно сложно. Прогнозирующее знание принципиально не может быть равновеликим знанию технологическому. Требование стопроцентного исключения риска является просто нереализуемым, демагогическим. Неясно также, кем должна осуществляться регламентация научных исследований: правительственными структурами, институтами гражданского общества, духовенством или самим научным сообществом на основе его автономии и саморегуляции. Очевидно, что ограничение академических свобод некомпетентным административно-бюрократическим аппаратом было бы губительным для науки, парализовало бы проведение научных исследований и разработок. Но отказ от каких-либо ограничений вообще ставит под угрозу само существование человечества. Кроме того, множество научных исследований ведутся в закрытых научных учреждениях (военных, космических, в частных корпорациях и т. п.). Тем не менее, не прекращаются попытки решить этот клубок проблем ввиду осознания учеными и обществом в целом новой роли науки в современном мире, ставшей источником реальной угрозы гибели цивилизации.

В разных странах существуют свои собственные модели регуляции деятельности научного сообщества. В основном это инструменты воздействия на научные исследования с помощью определенной финансовой политики. Применяются также и политико-правовые меры. Первым шагом в этом направлении был Нюрнбергский кодекс 1947 г., определивший десять «моральных, этических и правовых» требований к медицинским экспериментам на людях. Кодекс накладывал запрет на проведение экспериментов, связанных с риском для жизни и нанесением непоправимого ущерба здоровью испытуемых. Вместе с тем, из этого правила было сделано исключение для тех экспериментов, которые врачи проводят на самих себе. Возросшее гуманистическое самосознание науки нашло яркое выражение в Пагуошском движении, инициированном знаменитым Манифестом Рассела – Эйнштейна (1955 г.). ЮНЕСКО еще в 1974 г. были приняты «Рекомендации и статус научных работников». Среди важнейших принципов в этом документе были названы: интеллектуальная свобода искать, выражать и защищать научную истину; участие в определении целей и направлений выполнения программ, которые осуществляют ученые, и методов, которые следует принять по гуманистическим, социальным или экологическим аспектам проектов; возможность выхода из участия в научных проектах, если к этому вынуждают их негативные последствия. В парламентах некоторых стран созданы специальные комитеты по политически-правовым и нравственным вопросам науки.

Сегодня мы вполне осознаем абсурдность ситуации, при которой политико-идеологические институты бывшего СССР вмешивались в научные исследования и запрещали целые научные направления – такие, как генетика и кибернетика. Такого рода идеологический диктат науке стал одним из пунктов обвинения политическому тоталитаризму, подавляющему свободную мысль. Однако принятие определенных политических решений по конкретным направлениям научных исследований в современных условиях стало необходимостью. В 1997 г. девятнадцать европейских стран подписали договор о разработке и принятии национальных законов, запрещающих клонирование людей как действий, унижающих человеческое достоинство и являющихся научным злоупотреблением.

Перед лицом невозможности долгосрочных прогнозов и калькуляции вероятности рисков от разработки и применения новых научных технологий следует руководствоваться простым предписанием: больше прислушиваться к пророчествам бедствий, чем к пророчествам благоденствия, «придавать угрозе большее значение, чем обетованию благ, и избегать апокалиптических перспектив даже ценою того, что при этом останутся нереализованными эсхатологические свершения» [57, с. 87]. Этот принцип – не совет благоразумия, но непререкаемый и безусловный императив, неразрывно связывающий научный поиск и применение технологий с основоположениями гуманизма.