

Н. М. Аль-Ани

ФИЛОСОФИЯ ТЕХНИКИ

Учебное пособие

Санкт-Петербург
2004

Аль-Ани, Н. М.

Философия техники: очерки истории и теории/учебное пособие. - СПб., 2004 - 184 с.

ISBN 5-98278-011-1

В данном учебном издании рассматривается вопрос о значении и роли техники в формировании человека и развитии общества, детально прослеживаются пути становления и дальнейшего развития философии техники и анализируются важнейшие проблемы этой сравнительно молодой отрасли философского знания. Оно рекомендуется как студентам, аспирантам и преподавателям, так и широкому читателю, интересующемуся философией техники.

Рецензенты:

Д.ф.н., профессор Джалиашвили З.О.

Д.ф.н., профессор Иванов Б.И. Д.ф.н.,

профессор Караваев Э.Ф.

ПРЕДИСЛОВИЕ

Решение автора написать данную работу было продиктовано помимо всего и тем вызовом, который бросает обществу современный научно-технический прогресс и который, фактически, ставит человечество перед гамлетовским выбором: быть или не быть. Дело в том, что разрушительные последствия данного процесса уже сегодня представляют собой реальную и серьезную угрозу дальнейшему существованию рода людского, а в ближайшей перспективе могут поставить под вопрос и существование самой жизни на нашей планете. Анализируя данную ситуацию и исследуя в связи с этим проблему профессиональной и социальной ответственности инженера и техника вообще, философия техники пытается выработать систему императивов, накладывающих определенные ограничения на деятельность технического разума и позволяющих активно противодействовать злоупотреблению современной техникой и таким образом минимизировать негативные последствия ее функционирования и развития. Поэтому приобщение будущих специалистов (в особенности специалистов технического профиля) к этой сравнительно молодой философской дисциплине и воспитание у них тем самым чувства ответственности за свою профессиональную деятельность перед своими современниками и перед грядущими поколениями являются не просто желательными, но и жизненно необходимыми. В свете этого приходится сожалеть, что в системе нашего высшего (и особенно технического) образования по сей день еще отсутствует полноценный курс по философии техники. Вместе с тем хочется верить, что те структуры, в руках которых находится судьба образования в России, наконец, осознают необходимость восполнения данного пробела.

При написании данного учебного пособия автор исходил из необходимости ознакомить читателя с историей становления и ходом развития философии техники как одной из наиболее молодых сфер философского знания, имеющей своим предметом исследование онтологических, гносеологических, аксиологических и вообще мировоззренческих проблем техники и технической деятельности. В нем достаточно подробно рассматривается вопрос о значении техники и ее роли в становлении человека и формировании человеческого общества (гл.1); разбираются различные интерпретации существа феномена техники и прослеживается исторический путь ее развития и те основные этапы, которые она прошла на этом пути (гл.II); анализируются различные технофилософские концепции, разработанные теми или иными философами и предпринимается попытка их систематизации и классификации (гл.III-VII); отдельно рассматривается проблема технологического детерминизма (гл.VIII) и детально анализируется вопрос о социальной оценке техники и о профессиональной и социальной ответственности субъекта технической деятельности (гл.IX).

Рассматривая технофилософские взгляды тех или иных философов, автор стремился, по мере возможности, избегать полемической формы изложения материала, ибо считает, что злоупотребление подобной формой нежелательно и неуместно в учебном издании. Поэтому только там, где это казалось ему крайне необходимо, он высказывал свои критические суждения и оценки. Насколько ему удалось соблюсти нужный баланс в данном вопросе — судить читателю.

Автор выражает надежду, что данное учебное издание окажется полезным учащимся и преподавателям ВУЗов и всем тем, кто интересуется вопросами философии техники.

ВМЕСТО ВВЕДЕНИЯ

Термин «техника» восходит, как известно, к древнегреческому слову «*techne*», которое, в свою очередь, происходит, по-видимому, от индоевропейского корня «*tekr*», означающего деревообработку или плотническое дело. Предполагается, что именно от данного корня было произведено известное уже Гомеру слово «*tekton*», которое первоначально использовалось для обозначения мастерства или искусства строителя и плотника, но затем стало употребляться в значении ремесла или искусства вообще. Помимо этих двух своих значений слово «*techne*» изначально имело, по мнению М.Хайдеггера, еще третье, более важное, значение, которое выражало собой знание. Поэтому слово «*techne*» с самого начала было тесно связано, как полагает этот философ, с греческим словом «*episteme*» («знание»).

Таким образом, можно сказать, что термин «техника» с момента своего появления объединил в своем содержании два основных аспекта: а) орудия труда, все те инструменты или артефакты (искусственные создания человека), с помощью которых человек преобразовывает действительность, приводя ее в соответствие со своими постоянно растущими потребностями; б) совокупность навыков, умений, приемов, методов, операций и т.д., необходимых для приведения в действие орудий и успешного осуществления той или иной деятельности, направленной на достижение определенных целей и решения конкретных задач, а также для изменения и развития самих орудий. Для обозначения второго из указанных аспектов нередко пользуются термином «технология». Правда, в англоязычной литературе этот последний термин употребляется для обозначения и выражения обоих упомянутых аспектов и поэтому является полным эквивалентом употребляемого в нашей литературе термина «техника».

Тот факт, что слово «*techne*» впервые было употреблено в древнегреческой литературе, не свидетельствует о том, что сама техника возникла в Древней Греции. Техника, в смысле изготовления и применения орудий, фактически возникает вместе с появлением человеческого общества. Более того, в указанном смысле она, несомненно, явилась важным фактором формирования самого человека, становления и развития человеческого общества.

ГЛАВА I. ПРОИСХОЖДЕНИЕ ОРУДИЯ (ТЕХНИКИ) И ЕГО РОЛЬ В АНТРОПОСОЦИОГЕНЕЗЕ

Еще древнегреческий философ Анаксагор (500-428 до н.э.) утверждал, что именно применением своих рук человек превосходит всех остальных животных. Соглашаясь с этим, Аристотель (384-322 до н.э.) считал, однако, что человеческие руки приобретают свой подлинный статус только благодаря человеческому разуму и под его непосредственным воздействием. Может быть, поэтому он не делал упор на орудийную деятельность, на труд как отличительную особенность человека и предпочел определить его как существо, организованное (объединенное) в полисе, т.е. как политическое (гражданское) животное.

В своей философско-исторической концепции арабский мыслитель Ибн Хальдун (1332-1406) идет еще дальше. Отвергая, по сути дела, принцип креационизма вообще и идею сотворения человека богом в частности, он в своей знаменитой «Мукаддима» рассматривал природу как великое, взаимосвязанное и развивающееся целое, где мир минералов вплотную подводит к растительному миру, а этот последний - к царству животных. При этом развитие в природе происходит под воздействием естественных факторов согласно всеобщему принципу причинности. Именно оно и приводит, в конечном итоге, к появлению человека, который выделился из животного царства благодаря ремеслу (труду) и науке, которые являются «следствием рассудка как сугубо человеческой способности»¹. Помимо рассудка человека отличает от остальных животных его рука, которая приспособлена к ремеслам, к созданию и применению различных орудий, в том числе и таких, которые заменяют человеку органы хищных зверей. «Сила многих бессловесных животных, — пишет Ибн Хальдун, — намного превосходит силу человека. Так, например, сила лошади намного больше силы человека. Точно так же сила осла, быка, льва и слона многократно превосходит его силу. И поскольку животное по своей природе агрессивно, оно обладает специализирующимися на своей защите органами. Между тем, вместо всех этих органов человек обладает рассудком и рукой, которая приспособлена при содействии рассудка к ремеслам, а ремесла снабжают его орудиями, заменяющими ему при защите органы хищных зверей. Так, например, копыта заменяют бодящие рога, сабли заменяют режущие когти, щиты заменяют твердые панцири и т. д., включая сюда все остальные органы, которые упомянул Гален в своей книге «Пользы органов»»².

1. «Орудийная» концепция формирования человека Л. Нуаре

Трудовая теория происхождения и формирования человека и концепция органа-проекции, которые мы находим у Ибн Хальдуна лишь в зачаточном состоянии в виде простых намеков, были детально разработаны и получили свое полное развитие только во второй половине XIX века. Правда, еще в XVIII веке американский просветитель и государственный деятель Бенджамин Франклин (1706-1790) задолго до шотландского экономиста Адама Смита (1723-1790) в основном сформулировал трудовую теорию стоимости и впервые выдвинул в связи с ней свое знаменитое положение, согласно которому человек рассматривался как «tool making animal» — «животное, делающее орудие». Повторяя, по сути дела, данное определение, немецкий ученый-лингвист Лазарь Гейгер считал орудие «почти единственным основным отличием между целесообразной деятельностью человека и животного»³.

Роль орудия в становлении человека и его развитии детально была исследована другим немецким ученым — Людвигом Нуаре (1827-1897), который в своих работах «Происхождение языка» (1877) и «Орудие и его значение в историческом развитии человечества» (1880) твердо придерживался того убеждения, что только с появлением орудий начинается подлинно человеческая история. Таким образом, он фактически подвергает сомнению тезис Л.Гейгера о том, что «человек обладал языком ранее орудий и ранее искусственной деятельности». Он был убежден скорее в обратном, поскольку полагал, что без произведений труда наших первобытных предков само возникновение языка и разума становится проблематичным⁴. Именно поэтому он, полностью соглашаясь на этот раз с Л.Гейгером, считал, что изобретение первых орудий происходило случайно, и что «они скорее были найдены, чем изобретены»⁵.

К такому выводу, по мнению Л.Нуаре, приводит сравнительно-лингвистический анализ, данные которого, в частности, показывают, что «орудия никогда не называются по их обработке, генетически, но всегда по выполняемой ими функции»⁶. Эти и другие данные доказывают, что человеческая мысль могла появиться «лишь на созданиях человека» и что разум и язык возникли из «солидарной деятельности» людей. Все это позволяет заключить, что язык «является исключительно социальным продуктом, голосом коллектива» и что, следовательно, «не индивидуальный труд, а труд коллективный является исходным пунктом языка и мышления, т.е. ясного духовного создания человека»⁷.

Принимая далее гейгеровскую классификацию артефактов, согласно которой искусственные создания человека подразделялись на орудия, утварь и оружие, Л.Нуаре полагал, что в орудии получает воплощение принцип творчества, в то время как утварь служит сохранению жизни, а оружие есть разрушитель.

В связи с этим представляется интересной и достаточно оригинальной его попытка найти реальные истоки и раскрыть тайну индуистской религии в указанных трех категориях артефактов и выражаемых ими принципах, а, стало быть, и в самих действительных условиях жизни и существования человека. Так, именно указанные три категории образуют, как он писал, «объективное отображение основной идеи индусской религии, в которой деятельное начало мира проявляется в трех действительных факторах: в Бrame — создателе. Вишну — хранителе и Сиве — разрушителе. Это триединство проистекает из субъективной природы человеческого мышления, оно имеет свои корни в условиях жизни и ее проявлениях»⁸.

Не менее интересным и важным моментом в размышлениях Л.Нуаре об орудийной деятельности как факторе формирования человека является его попытка раскрыть гносеологический аспект (значение) орудия, выявить его роль в становлении и развитии человеческого сознания и познания. Признавая факт существования тесного и непрерывного взаимодействия между воплощенным в орудии принципом творчества и мышлением, он полагал, что ни одно обстоятельство не имело столь исключительной важности для становления и укрепления человеческого мышления, как создание и применение орудий. «Влияние орудия труда на мышление, — говорил он, — проявляется в двух направлениях: во-первых, благодаря разрушению и разъединению элементов каузального отношения, объективному сепаратному выступлению причины и следствия, средства и цели. Во-вторых, это влияние проявляется в объективации и проекции собственных органов человека, до того действующего лишь при наличии смутного сознания индивидуумом своих инстинктивных функций»⁹.

Нет, конечно, сомнений в том, что и поведение животного подчиняется закону причинности. Однако животное действует под непосредственным влиянием своей воли, полностью определяемой инстинктом. Его действия не есть, таким образом, акт его сознания и именно поэтому животное держится страдательно. Совсем другое дело — человек. Между его волей и его действием становится промежуточное звено — орудие, которое служит воле и берет на себя выполнение определяемой и раскрываемой в действии функции. «Здесь понятие каузальности становится очевидным и как бы само навязывает себя сознанию. Отношение целевого средства к сознательному действию есть настоящее каузальное отношение», которое «апеллирует и к воле, и к интеллекту»¹⁰.

Так, в человеческом творческом акте, в сознательной человеческой деятельности вместо двухчленного ряда «причина — действие» впервые «выступает перед нами трехчленный ряд причинности — между субъектом и объектом занимает особое место посредствующее орудие труда, инструмент, сотворенный искусственный орган»¹¹. Данное направление в исследовании сущности технической деятельности получает свое дальнейшее развитие, как увидим дальше, в работах Ф.Бона.

Создание и совершенствование искусственных органов - орудий несомненно, происходят под непосредственным воздействием и руководством «разумного мышления». Поэтому, Л.Нуаре и называет орудия «созданиями человеческого разума», повторяя, по сути дела, Марксово положение о машинах как органах человеческого мозга. Однако отсюда еще не следует, что древнейшие орудия прямо выводились «из рефлексии, из разумного мышления». Одновременно с этим Н.Л.Нуаре предостерегает и от другой крайности, полностью отрицающей роль и значение мышления в процессе происхождения и развития орудий. «В древнейшие эпохи, — резюмирует он, — умозрение, рефлексия, по преимуществу, следовало за практической удачей еще бессознательно нащупывающего себе работу инструмента; в более поздние времена умозрение идет вперед и проявляет себя как творческая сила»¹². Следовательно, человеческий разум не только выступает создателем орудий, но и сам находится под их влиянием и развивается вместе с их развитием.

Помимо разума непосредственное и самое деятельное участие не только в применении, но и в создании и усовершенствовании орудий принимает человеческая рука, которая одновременно является и продуктом орудия (орудийной деятельности), и его творцом, и его обладателем. Более того, рука сама выступает в качестве особого орудия, поскольку представляет собой, на самом деле, «орудие орудий» или «орган органов». Л.Нуаре называет ее еще «органом мозга», перефразируя распространенное в его время определение руки как «внешнего мозга»¹³.

В ходе орудийной деятельности рука претерпевает существенные изменения, благодаря которым она не просто приобретает универсальность, но и становится мощным фактором развития самого разума. Дело в том, что как «орган осязания» она непосредственно связана с мозгом и активно взаимодействует с ним, поэтому любые изменения, претерпеваемые ею в процессе труда под воздействием орудий рано или поздно должны сказываться непосредственно на работе мозга и его развитии. С другой стороны, эти же изменения могут оказывать и реально оказывают активное воздействие на работу (функцию) и развитие других органов (например, зрение и глаза), а через них, естественно, на функционирование и развитие всего человеческого организма и, в первую очередь, мозга человека. Именно это, по всей видимости, имел в виду Л.Нуаре, говоря о том, что «рука, благодаря изменениям, которые она сама производит, дает поучительные уроки глазу и разуму» и что «видящий глаз — ученик осязающей руки»¹⁴.

Как было уже отмечено, орудие рассматривается Л.Нуаре в качестве посредствующего звена между человеческой волей и сознательным человеческим действием. Воля человека получает свое выражение и воплощение в проекции или проецировании (от лат. слова «projicere» — «выбрасывать», «выдвигать», «переносить» вовне), наполняющем про-

странство «силой и субъективной точкой зрения». Прямой противоположностью проецированию выступает «то, что сопротивляется, как преграда стремлению во-вне», т.е. объективное (от лат. слова «objicere» — «противопоставлять», «сопротивляться»). Проецирование и объективация теснейшим образом между собой взаимосвязаны, так что «объективация невозможна без проекции и наоборот: проекция невозможна без объективации». Отсюда Л.Нуаре заключает, что всякое объективное познание состоит из двух следующих актов: а) движения, направляющегося от субъекта к объекту и определяемого волей; б) объективного сопротивления, т.е. того сопротивления, которое объект оказывает этому движению.¹⁵

В свете сказанного он подвергает сомнению широко распространенный среди философов и филологов взгляд, согласно которому человеку изначально приписывается необъяснимый дар абстрагирования, благодаря которому он оказался в состоянии образовывать общие идеи. В соответствии с данным взглядом самые абстрактные идеи и общие понятия, такие, как, например, пространство, время, движение, тело, душа и т.д., следовало бы признавать самыми естественными и привычными для человека, поэтому именно они должны были бы появиться на исходном этапе становления всех языков, а все остальные, более частные понятия, должны были бы быть выведены из них впоследствии. «Что это не так, что действительности отвечает прямая противоположность этого, есть один из несомненнейших результатов языкознания и сравнительной филологии»¹⁶. Эти результаты недвусмысленно, по мнению Л.Нуаре, свидетельствуют о том, что мышление лишь позднее достигает того, что уже значительно раньше было развито благодаря работе, благодаря деятельности. Следовательно, «всюду работа идет впереди мышления, предшествует мышлению и лишь впоследствии мышление воздействует на работу в качестве укрепляющего фактора и побудительного мотива». Поэтому можно сказать, что вначале все же было дело, а не слово. Человеческое слово как материальный носитель мысли появляется лишь тогда, когда определенный человеческий звук преимущественно будет связан с определенной деятельностью и будет всегда повторяться при ее появлении. Вот, собственно, почему человеческая речь (язык) не смогла, как было отмечено выше, исторически сложиться и развиваться вне процесса труда, т.е. до совместной трудовой деятельности человека и независимо от нее. Язык как «тело мысли» и труд как орудийная деятельность с самого начала находятся между собой «в неразрывной связи, в непрекращающемся ни на один момент взаимодействии»¹⁷.

Рассмотрение развития человека под углом зрения «орудийной концепции» и идеи «органической проекции» дает Л.Нуаре основание говорить о «культурно-исторических» истоках теории познания, а саму человеческую историю трактовать не иначе как «последовательную смену человеческого труда»¹⁸.

2. «Трудовая теория» антропосоциогенеза Ф.Энгельса

Свою наиболее четкую и завершенную формулировку «орудийная» или, точнее, «трудовая теория» антропосоциогенеза получает, однако, у Ф.Энгельса в его работе «Роль труда в процессе превращения обезьяны в человека». Эту работу, написанную к середине 1876 г. и оставшуюся незавершенной, Ф.Энгельс начинает словами: «Труд — источник всякого богатства - утверждают политикоэкономы. Он действительно является таковым наряду с природой, доставляющей ему материал, который он превращает в богатство. Но он еще и нечто большее, чем это. Он — первое основное условие всей человеческой жизни и, притом, в такой степени, что

мы, в известном смысле, должны сказать: труд сделал самого человека» .

В связи с этим он считал, что «решающий шаг» на пути становления человека был осуществлен именно в переходе наших обезьяноподобных предков к прямохождению. Дело в том, что прямое хождение на двух ногах полностью освободило передние конечности от таких прежних их функций, как хватанье при лазаньи по деревьям и опоры при перемещении по земле и, тем самым, подготовила их к новым видам деятельности. «...Решающий шаг был сделан, — подчеркивает Ф.Энгельс, — рука стала свободной и могла теперь усваивать себе все новые и новые сноровки, а приобретенная этим большая гибкость передавалась по наследству и возрастала от поколения к поколению»²⁰.

Среди новых функций, приобретенных передними конечностями по мере их трансформации в человеческие руки, ведущими и определяющими со временем стали изготовление и применение орудий. Нет, конечно, сомнения и в том, что высшие человекообразные обезьяны (да и не только они) могут пользоваться тем или иным естественным предметом (например; камнем), в качестве орудия, т.е. в качестве средства достижения конкретных, вполне определенных целей (например, для разбивания ореха). Однако «ни одна обезьянья рука не изготовила когда-либо хотя бы самого грубого каменного ножа»²¹.

Человеческая рука, в конечном итоге, оказывается не просто органом осязания, но и органом труда, орудием всех орудий. Вместе с тем, она является и продуктом труда, поскольку именно труд, как орудийная деятельность, в течение многих сотен тысячелетий сначала «облагораживал» еще довольно грубую руку древнейшего человека, постепенно преобразовывая ее в собственно человеческую руку, а затем и усовершенствовал эту последнюю, доведя ее до «той высокой ступени совершенства, на которой она смогла, как бы силой волшебства, вызвать к жизни картины Рафаэля, статуи Торвальдсена, музыки Паганини»²². При этом не следует забывать, что рука не является «чем-то самодовлеющим» или полностью изолированным органом, а представляет собой лишь

один «из членов целого, в высшей степени сложного организма», поэтому все «то, что шло на пользу руке, шло также на пользу всему телу»²³.

Ф.Энгельс обращает внимание и на то обстоятельство, что человек, будучи самым общественным из всех животных, естественно, не смог в историческом плане произойти от ближайших «необщественных» предков. Это, в частности, говорит о том, что у обезьяноподобных предков человека был в высшей степени развит общественный инстинкт. А в дальнейшем именно труд и его развитие по необходимости способствовали еще более тесному сплочению членов зарождающегося человеческого общества, поскольку только благодаря им стали более часты и устойчивы случаи взаимной выручки и совместной деятельности, в ходе которой люди начали испытывать «потребность что-то сказать друг другу». Данная потребность, в конечном счете, производит свой орган: неразвитые гортань и другие части рта обезьяноподобного предка человека медленно, но неуклонно трансформируются в соответствующие человеческие органы, с помощью которых человек постепенно научился производить членораздельные звуки²⁴. Именно так в процессе совместной трудовой деятельности начал формироваться и развиваться человеческий язык.

Итак, «сначала труд, а затем и вместе с ним членораздельная речь явились двумя самыми главными стимулами, под влиянием которых мозг обезьяны постепенно превратился в человеческий мозг, который, при всем сходстве с обезьяньим, далеко превосходит его по величине и совершенству. А параллельно с дальнейшим развитием мозга шло дальнейшее развитие его ближайших орудий - органов чувств»²⁵. Однако развитие человеческого мозга и подконтрольных ему органов чувств оказывает, в свою очередь, «обратное воздействие на труд и на язык», способствуя их дальнейшему развитию. Отчасти поэтому труд от поколения к поколению постепенно совершенствовался, становясь все более сложным, разнообразным и многосторонним. «К охоте и скотоводству прибавилось земледелие, затем прядение и ткачество, обработка металлов, гончарное ремесло, судоходство. Наряду с торговлей и ремеслами появились, наконец, искусство и наука; из племени развились нации и государства. Развились право и политика, а вместе с ними — фантастическое отражение человеческого бытия в человеческой голове — религия. Перед всеми этими образованиями, которые выступали, прежде всего, как продукты головы и казались чем-то господствующим над человеческими обществами, более скромные произведения работающей руки отступали на задний план...»²⁶. В итоге труд и его исключительная роль в процессе становления и развития человека и человеческой культуры были совершенно забыты, а все достижения цивилизации «стали приписывать голове, развитию и деятельности мозга. Люди привыкли объяснять свои действия из своего мышления вместо того, чтобы объяснять их из своих потребностей (которые при этом, конечно, отражаются в голове, осознаются), и этим путем с течением времени возникло то идеалистическое мировоззрение, которое овладело умами, в особенности, со времени гибели античного мира»²⁷.

Нет, конечно, сомнений в том, что труд является сознательной человеческой деятельностью, направленной на преобразование природы, т.е. деятельностью, в которую, помимо руки человека, активно включается его разум. Животное, как известно, также производит своей деятельностью изменения во внешней природе. Однако изменения, вносимые животными в окружающую его среду, носят пассивный, как правило, непреднамеренный и неосознанный характер. Поэтому можно сказать, что животное, фактически, «только пользуется внешней природой и производит в ней изменения просто в силу своего присутствия»²⁸. Человек же, наоборот, изменяет природу активно, сознательно приспособливая ее к своим нуждам. Он вынуждает ее служить его целям, добиваясь, тем самым, господства над ней. «И это является последним существенным отличием человека от остальных животных, и этим отличием человек опять-таки обязан труду»²⁹.

Подытоживая сказанное, можно с известной долей истины полагать, что труд создал человека. Однако, поскольку вместе с появлением этого последнего возникает «вдобавок новый элемент — общество», то определенно можно сказать, что именно в труде «мы находим характерный признак человеческого общества, отличающий его от стада обезьян...»³⁰. При этом под трудом следует, прежде всего, понимать орудийную деятельность в широком ее смысле, поскольку он не просто «начинается с изготовления орудий», но и есть, вместе с тем, процесс их применения. На основании всего сказанного можно сделать вывод об исключительно важной роли, которую сыграло орудие (техника) в деле становления человека и развития человеческого общества. Выражая суть данного вывода и перефразируя и обобщая приведенное выше франклиновское положение, некоторые авторы, как, например, П.К.Энгельмейер, склоняются к определению человека как технического животного.³¹

ГЛАВА II. ТЕХНИКА И ОСНОВНЫЕ ЭТАПЫ ЕЕ РАЗВИТИЯ

Если попытаться в свете сказанного выразить обобщенное отличие человека от животного, то следует сказать, что оно состоит в том, что человек живет в искусственной, созданной им же самим, отчасти при помощи техники, среды. Однако создавая эту, так называемую, «вторую природу», т.е. свою культуру, человек тем самым творит самого себя. Это значит, что он представляет собой поистине творческое или, точнее сказать, самотворческое существо. На данную отличительную характеристику человека в свое время обратил внимание немецкий философ Шульцштейн. Так, по свидетельству Э.Каппа, он еще на заседании философского общества в Берлине в начале 1860 года подчеркивал, «что наука и искусство у человека заступают место инстинкта животных, и сам он делается творцом самого себя, даже развития и облагораживания своего тела», на что Лассаль заметил: «Это абсолютное самотворчество и есть самое глубокое в человеке»³².

1. Что такое техника?

Именно из данной сущностной характеристики человека некоторые авторы предпочитают исходить при определении собственного содержания понятия «техника». Так, например, П.К.Энгельмейер трактовал технику как «умение целесообразно действовать на материю» или «искусство вызывать желательные явления», т.е. как объективизирующую деятельность», «которая воплощает некоторую идею, осуществляет некоторый замысел». Обобщая данные трактовки, он в итоге определяет технику как «реальное творчество»³³. Следует сказать, что подобное определение техники является слишком расширительным и достаточно абстрактным, поскольку и наука, и искусство, и экономика, и идеология — словом, вся человеческая культура в целом представляет собой «реальное творчество».

К расширительному трактованию техники может привести и «инструментальный» подход к пониманию ее сущности. Так, например, К.Ясперс, рассматривая технику в духе Ф.Бона как средство, видел ее смысл и назначение не просто «в освобождении от власти природы», но и в достижении и непрерывном увеличении господства человека над ней. Следовательно, техника как умение или «способность делать и обладать» оказывается, согласно его точке зрения, господством «над природой посредством самой природы»³⁴. Однако данная трактовка техники является настолько широкой, что, по сути дела, охватывает собой всю «вторую природу». И в самом деле, вся человеческая культура представляет собой не что иное, как господство над природой, осуществленное человеком посредством самой природы.

Отвергая «инструментальный подход» к пониманию техники, О.Шпенглер считал необходимым рассматривать ее не иначе как «тактику жизни». Следовательно, он так широко трактовал феномен техники, что практически распространял его на все животное царство. Техника, как говорил он, «простирается за пределы человека, назад к жизни животных, а именно всех животных». Вместе с тем шпенглеровская трактовка техники оказалась и слишком узкой, поскольку полностью исключала из содержания техники создание орудий (инструментов), сводя ее, таким образом, только к способу обращения с ними.³⁵

Не исключено, что именно под влиянием О.Шпенглера М.Хайдеггер также отказывается от простого инструментального понимания сущности техники, которая однозначно не есть, поэтому, нечто техническое, машинообразное. Правда, в отличие от него, он предпочел трактовать эту сущность как «вид раскрытия потаенного», как один из способов обнаружения тайны бытия, словом, как «вид истинствования»³⁶. Предлагая столь абстрактное определение сущности техники, он, однако, не счел нужным внести ясность в вопрос о том, какими особенностями обладает данный способ раскрытия потаенного, чем он отличается от науки и других способов обнаружения бытия или видов «истинствования».

Помимо расширительного трактования техники в литературе встречается и противоположная крайность — слишком узкая интерпретация этого понятия. Образцами подобной интерпретации могут служить следующие определения понятия «техника»:

«техника — это производство избыточного»³⁷; «техника есть деятельность, направленная на Пользу»³⁸; техника суть прикладная наука (или прикладное естествознание)³⁹; техника представляет собой «способ добывать что-либо, достигать, осуществлять»⁴⁰;

техника — это «система искусственных органов общества»⁴¹.

Недостаток всех приведенных трактовок понятия техники (как расширительных, так и узких) заключается в том, что они не адекватно, не совсем точно выражают содержание данного понятия, выделяя и обозначая то одни, то другие из его аспектов. Поэтому можно сказать, что все эти трактовки являются абстрактными и отличаются, таким образом, односторонностью.

Между предельно широкой и предельно узкой трактовками техники существует целый ряд «промежуточных» определений этого понятия, среди которых наиболее приемлемым следует признавать именно понимание техники как создание (в том числе, изобретение, проектирование и конструирование) и использование орудий в самом широком значении слова. Такое понимание техники включает в ее содержание, на наш взгляд, следующие моменты: а) все технические средства; б) явное и неявное техническое знание, т.е. совокупность всех знаний, навыков, умений, способов (методов) и т.д., необходимых для создания, применения и

развития указанных средств. Нет сомнений в том, что важнейшей и определяющей составляющей данного компонента техники на современном этапе ее развития выступают именно теоретические и прикладные технические науки; в) изобретательскую техническую деятельность; г) деятельность по проектированию, конструированию и изготовлению технических средств и, наконец, д) деятельность по использованию этих средств.

2. Основные исторические этапы развития техники

Техника как один из существенных аспектов культуры, а, следовательно, и как одна из важнейших разновидностей творческой человеческой деятельности прошла в своем развитии долгий исторический путь, включающий в себя ряд этапов, среди которых можно, на наш взгляд, выделить четыре основных, а именно: этап зарождения техники, ремесленную технику, машинную технику и современную (информационную) технику. Остановимся вкратце на основных характеристиках каждого из этих этапов.

На первом из указанных исторических этапов техника носила еще сугубо случайный характер, т.е. была, говоря словами Х.Ортеги-и-Гассета, «техникой случая». И в самом деле, исторически первые средства или орудия, как подчеркивали Л.Гейгер и Л.Нуаре, случайно находились, а не изобретались преднамеренно. Следовательно, на самом раннем этапе своего существования первобытный человек еще не знал изготовления орудий в собственном смысле слова. Он тогда ограничивался лишь тем, что использовал случайные, преднаходимые естественные предметы в качестве средств для достижения своих целей. Так, например, пустая скорлупа служила ему, как отметил Л.Гейгер, первым заменяющим ладони сосудом, употребленным для питья. Подобно этому случайно находимые камень или кость убитого животного использовались им в качестве первых грубых «ножа», «топора» или «молота».

Отсюда можно заключить, что творческий потенциал первобытного дикаря проявился и реализовался скорее в применении его естественных органов (а соответственно, и естественных, еще не обтесанных предметов в качестве их прямого продолжения), нежели в создании и применении искусственных. И только по истечении огромного отрезка исторического времени, исчисляемого тысячелетиями, употребление случайно находимых естественных предметов в качестве орудий, становилось настолько постоянным, привычным, укоренившимся и автоматизированным актом, что древнейшие люди по аналогии и путем подражания «научились готовить орудия для целесообразного пользования ими». При этом необходимо учесть здесь два важных, отмеченных еще Л.Нуаре, обстоятельства: «1) Прimitивный инструмент служил для дополнения, восполнения и усиления физиологической деятельности, в которой он как бы бессознательно вовлекался. 2) Органическое преобразование, видоизменение, увеличение ловкости и силы производительного ин-

струмента, т.е. человеческой руки, стало возможно лишь путем беспрестанного упражнения и медленного развития»⁴².

Далее, говоря о случайном характере техники на этапе ее зарождения, следует иметь в виду и то, что изобретение новых средств (естественно, после того, как древнейшие люди научились изготавливать орудия) происходило не преднамеренно, а чисто случайно. Древнейший человек, работая методом «проб и ошибок», случайно наталкивался на нужное решение и поэтому можно сказать, что новое средство, скорее, само «находило» человека, чем он — его.

Необходимо отметить и то обстоятельство, что на первом историческом этапе формирования и развития техники арсенал технических средств был весьма скромным, а набор операций (умений и навыков) по их изготовлению и применению был весьма простым, элементарным. Ввиду этого умением не только использовать, но и изготавливать эти простые и примитивные орудия фактически обладали все взрослые члены первобытного человеческого коллектива. «Простота и скудность первобытной техники приводят к тому, — отмечает Х.Ортега-и-Гассет, — что связанные с ней действия могут выполняться всеми членами общины, т.е. все разводят огонь, мастерят луки, стрелы и т.д. Техника не выделяется из всевозможных занятий... Единственное разделение, происходящее на довольно ранней стадии, состоит в том, что мужчины предаются одним техническим занятиям, а женщины — другим...»⁴³. Следовательно, можно сказать, что исторически первое разделение «технического» труда (а, впрочем, и труда вообще) имело скорее естественное, чем социальное происхождение, т.е. своим непосредственным основанием оно имело именно естественные различия между мужчиной и женщиной.

Все это говорит о том, что на исходном этапе существования техники человек еще не осознавал себя в качестве субъекта своей собственной деятельности, а, следовательно, и в качестве творца техники. И, в самом деле, дикарь, как известно, не выделяет себя из окружающей его действительности, он не противопоставляет себя природе, а, наоборот, его сознание как бы еще «слито» с миром. Он, как говорил Х.Ортега-и-Гассет, «еще не ощущает себя как homo faber»⁴⁴, поэтому техника принимается им как часть природы, с которой он пребывает в полном единстве.

Следует особо подчеркнуть и тот факт, что на первом историческом этапе существования техники, где и в процессе изобретения нового орудия безраздельно господствовал случай, темпы ее развития были крайне низкими. Именно поэтому этап зарождения и становления техники был самым длительным и продолжался, по-видимому, сотнями тысячелетий. Он охватывал собой весь доисторический период существования человечества и завершился только с появления древних цивилизаций в Месопотамии, Египте, Индии и Китае, где впервые начинает складываться новый этап в историческом развитии техники - этап так называемой ремесленной техники.

На втором историческом этапе развития техники технические изделия становятся сравнительно многочисленными и намного разнообразными, а технология их изготовления — достаточно сложной. Именно поэтому уже не всякий человек может, как это было раньше, сам изготавливать необходимые для своей работы орудия. Более того, само использование некоторых особенно сложных орудий требует теперь соответствующей, более или менее серьезной, подготовки. Еще более серьезной подготовки и длительной выучки требует теперь занятие собственно ремеслом, т.е. изготовлением самих орудий и производством утвари и услуг.

Следовательно, можно определенно сказать, что развитие техники шло по пути дифференциации и узкой специализации технической деятельности, которые привели к образованию отдельной социальной прослойки, специально занимающейся этой деятельностью — прослойки ремесленников. Ремесленник, как справедливо заметил Х.Ортега-и-Гассет, соединяет в себе и техника, и рабочего. Он не только проектирует, т.е. идеально создает предмет своей деятельности, но и сам осуществляет свой проект, превращая его в материальный объект.

В связи с этим стоит одна из важнейших особенностей ремесла, отличающая его от других, более развитых форм технической деятельности, и заключающаяся в том, что при нем орудие труда еще выступает простым дополнением или придатком к человеку, который поэтому продолжает оставаться главным действующим лицом или «движущей силой» (К.Маркс) всего технического процесса. Данное отношение «человек - орудие» коренным образом изменится только впоследствии, при так называемой машинной технике.

Другое существенное отличие ремесла как особой формы технической деятельности состоит в том, что оно основывается не на науке, не на теоретическом расчете, а на традиционных знаниях, на передаваемых от поколения к поколению (от отца к сыну и т.д.) практических навыках и умениях. Это значит, что ремеслом можно было овладеть только эмпирическим путем, и именно поэтому оно и оставалось во власти традиции. Данное обстоятельство наложило сильные ограничения на всю изобретательскую деятельность. И, в самом деле, изобретение или техническое открытие на протяжении всего второго исторического этапа существования и развития техники оставалось редким событием и носило, как правило, тот же случайный непреднамеренный характер, что и раньше. Оно, как и прежде, осуществлялось главным образом методом «проб и ошибок», что, несомненно, явилось одной из причин низких темпов технического прогресса на этапе ремесленной техники. И хотя эти темпы существенно ускорились по сравнению с темпами развития «техники случая», но, тем не менее, они оставались настолько медленными, что второй исторический этап в развитии техники продолжался тысячелетиями и в историческом плане завершился лишь с наступлением эпохи Возрождения, а еще точнее — с началом эпохи Нового времени в Европе. Следовательно, только с наступлени-

ем Нового времени ремесленная техника исторически исчерпывает свои возможности и уступает место новому этапу в развитии техники - машинной технике.

В основе машинной техники лежит уже инженерная деятельность, которая, как более развитая форма технической деятельности, ориентируется на науку, на теоретическое и прикладное естествознание. Вот, собственно, почему она как историческая альтернатива ремесленной технике, в принципе, не могла сложиться раньше, чем начало формироваться и свободно развиваться естествознание. Тем более, что инженерная деятельность, как впрочем, и само естествознание, были вызваны к жизни, в конечном итоге, именно потребностями в развитии производительных сил, которые общество стало особо остро испытывать в Новое время вместе с завершением эпохи первоначального накопления капитала и началом эпохи буржуазных революций в странах Западной Европы.

Вместе с тем не следует, однако, забывать и того, что инженерная деятельность не могла появиться из «вакуума» и что она, как любое другое явление, должна была иметь свою предьсторию. Поэтому «ростки» этой деятельности, ее исторические образы или, точнее, прообразы, можно найти не только в эпохе Возрождения, но и в античности. Правда, эти прообразы оставались тогда лишь чем-то эпизодическим, нетипичным, случайно существующим на фоне безраздельного господства ремесленной деятельности. Именно так следует, как нам представляется, оценивать, например, техническую мысль и вообще техническую деятельность Архимеда (ок. 287-212 до н.э.). Как повествуют исторические источники, он прославился, в частности, своими хитроумными техническими решениями и изобретениями при обороне осажденных римлянами родных Сиракуз. Именно благодаря использованию этих решений и изобретений и их практическому воплощению в оборонительных сооружениях и метательных машинах город смог оказать достойное сопротивление неприятелю. А поскольку «Архимед идеальнейшим образом сочетает технические дарования с практическими»⁴⁵ и большинство своих технических проектов производит на основе точных математических расчетов, постольку его деятельность в этом плане, несомненно, можно охарактеризовать как инженерную. Однако сам Архимед не считал себя техником или инженером. Он, наоборот, презрительно смотрел на то, что мы называли бы сегодня инженерным делом, как, впрочем, и на всякое другое практическое занятие, считая его грубым и недостойным свободных мужей. «Сам Архимед, — свидетельствует Плутарх, — считал сооружения машин занятием, не заслуживающим ни трудов, ни внимания; большинство их появилось на свет как бы попутно, в виде забав геометров...». Поэтому о вещах, приносивших ему славу, Архимед «не пожелал написать ничего, считая сооружение машин и вообще всякое искусство, сопряченное повседневному нуждам, низменным и грубым...»⁴⁶.

Причина столь нелестного отношения к практической деятельности и ее негативной оценки заключается в том, что она, якобы, не имеет никакого отношения к мудрости и поиску истины, которые превыше всего ставились античными мыслителями. «...Из наук считается мудростью та, — подчеркивал Аристотель, — которая избирается ради нее самой и в целях познания, а не та, которая привлекает из-за ее последствий...»⁴⁷. Следовательно, с точки зрения античных мыслителей, истина выступает целью одной лишь теоретической деятельности (а, соответственно, и теоретического знания), тогда как предназначением практической деятельности (в том числе, и практического знания), оказывается лишь дело.⁴⁸

Традиция столь резкого противопоставления теоретической деятельности деятельности практической оказалась настолько сильной и живучей, что отход от нее в научно-познавательном творчестве всерьез наметился только в эпохе Возрождения, хотя в концептуальном плане она впредь сохраняет свою силу в идеалистической философии. Нет, конечно, сомнений в том, что с формированием протестантизма в качестве одного из основных течений в христианстве отношение к физическому труду в Европе начинает постепенно меняться. Однако, несмотря на это, указанная традиция продолжала все же действовать в виде сохранившего свое значение вплоть до XVII столетия противопоставления так называемых семи «механических искусств» («*artes mechanical*») семи «свободным искусствам» («*artes liberales*»). Дело в том, что к «механическим искусствам» относили земледелие (*agricultura*), охоту (*venatio*), мореходство (*navigatio*), ткацкое дело (*textura*), оружейное дело (*armatoria*), врачевание (*medicina*), театральное искусство (*spectaculum*), т.е. главным образом различные виды практической, технической деятельности, тогда как к «свободным искусствам» причисляли только так называемые «тривиум» (грамматику, диалектику и риторику, среди которых ведущее место принадлежит диалектике как искусству мышления, т.е. логике) и «квадривиум» (геометрию, арифметику, астрономию и музыку, среди которых определяющее место отводилось математическим наукам), которые, по сути дела, отождествлялись с науками, теоретическими знаниями и теоретической деятельностью вообще.

Первую серьезную попытку преодоления традиции, резко противопоставляющей теоретическую деятельность деятельности практической в эпохе Возрождения, мы находим в творчестве одного из самых выдающихся умов данной эпохи — Леонардо да Винчи (1452-1519), который в своей научной деятельности полностью реабилитировал опытное познание, практику вообще. «Мои предметы, — говорил он, — родились из простого и чистого опыта, который есть истинный учитель...»⁴⁹. Дело в том, что именно опыт является источником достоверного знания, лишь он «не ошибается, а ошибаются только суждения наши»⁵⁰. Вот, собственно, почему те науки, «которые не порождены опытом, отцом всякой достоверности», объявляются Леонардом да Винчи пустыми и полными ошибок⁵¹. Однако все это не означает, что он был сторонником одностороннего, абстрактного, иначе

говоря, «плоского» эмпиризма. Как раз наоборот, признавая исключительную важность практической деятельности, он, все же, полагал, что практика без надлежащего основания (знания) слепа и похожа на кормчего, ступившего «на корабль без компаса и руля». Следовательно, только в единстве с теорией (наукой) практика становится действенной и плодотворной или, как фигурально выражается Леонардо да Винчи, «наука — капитан, а практика — солдаты»⁵².

Именно гармоничное сочетание Леонардом да Винчи в своем творчестве обоих аспектов деятельности - теоретического и практического — позволило ему стать не просто замечательным ученым, но и блестящим изобретателем. В своей многогранной творческой деятельности он не только предвосхитил целый ряд важнейших научных идей, получивших свое воплощение в дальнейшем развитии научного познания, но и разработал многочисленные технические проекты в гидротехнике, военном деле, судоходстве и других сферах. Однако много результатов своих научно-технических исследований и расчетов Леонардо да Винчи не решился опубликовать, оставляя их не просто в рукописном виде, но и написанными к тому же в обратном порядке, т.е. в зеркальном отображении. Он преднамеренно пошел на такую меру, по-видимому, опасаясь, как бы злой человеческий гений не воспользовался его различными изобретениями и практически применял их во вред человеку и роду людскому, тем более, что люди, по его мнению, изначально обладают злой природой.⁵³

Следовательно, многим научным и техническим достижениям Леонардо да Винчи суждено было оставаться неизвестными его современникам и ряду последующих поколений, пока они не получили широкую огласку после их опубликования. Не исключено, что именно данное обстоятельство послужило одной из причин того, почему начало нового естествознания (и науки вообще) стало ассоциироваться только с именем Галилео Галилея, который, по сути дела, продолжил путь, проложенный в научном познании Леонардом да Винчи.

Для научно-исследовательского метода Г.Галилея (1564-1642), как и для его творчества в целом, также характерно органичное сочетание (синтез) теории и практики. В методологическом плане он развивает дальше эмпирический метод, разработанный, в частности, основоположником итальянской натурфилософии — Бернардино Телезио (1508-1588) в противовес аксиоматическому методу аристотелевской натурфилософии (физики). Под данный метод Г.Галилей стремился подвести математическое основание. Не отвергая, а, наоборот, признавая всю важность аксиоматической составляющей научного метода, он, тем не менее, считал, что аксиомы должны, в конечном счете, опираться на чувственный опыт и привести путем математических преобразований к разработке гипотез, которые, в свою очередь, должны также проверяться тем же чувственным опытом. Следовательно, путь научного познания не просто начинается опытом, но и завершается им же. При этом сам опыт понимался Г.Галилеем сугубо

механически, поскольку его содержание, в конечном итоге, сводилось им к механическому движению и математическим соотношениям. «Никогда не стану от внешних тел требовать что-либо иное, — говорил Г.Галилей, — чем величина, фигуры, количество и более или менее быстрые движения».⁵⁴

И, тем не менее, именно благодаря своему экспериментальному методу Г.Галилей смог не просто заложить основы экспериментального естествознания, но и фактически положить начало инженерному делу. Он своими экспериментами и тонкими теоретическими расчетами не только однозначно показал полную несостоятельность оставшихся до тех пор неизбывными положения аристотелевской динамики, но точно описал траекторию движения тел по наклонной плоскости, разработал теорию математического маятника и теорию свободного падения тел, установил законы инерции, сформировал классический принцип относительности, выводя соответствующую ему группу преобразования, и т.д. С другой стороны, развивая дальше традицию применения строгих теоретических расчетов для решения практических технических задач, он делает существенный шаг по пути формирования нового типа знания — научно-технического знания.

С философской точки зрения опытное познание, как и вся практическая деятельность человека в целом, были реабилитированы современником Г.Галилея, одним из основоположников философии Нового времени, английским философом Френсисом Бэконом (1561-1626). Ф.Бэкон считал природу объектом познания, ее исследование — задачей познания, а господство человека над ней — целью познания. В качестве истинного метода познания, а, следовательно, и кратчайшего пути, ведущего к истине, он в своем основном философском труде «Новый Органон» (1620) провозглашает ИНДУКЦИЮ и в связи с этим детально разрабатывает экспериментально-индуктивную методологию научного познания. Дело в том, что человек, согласно его точке зрения, не может непосредственно контактировать и взаимодействовать с природой иначе, как через свои органы чувств и при помощи своей чувственной деятельности, в результате которой он формирует и накапливает свой чувственный опыт. Вот, собственно, почему этот опыт и объявляется Ф.Бэконом конечным источником всякого знания, а потому наука должна быть, прежде всего, опытной наукой. Но это отнюдь не значит, что наука должна полностью отказаться от дедуктивного метода. Как раз наоборот, наука, представляющая собой рациональную переработку данных чувственного опыта, непременно должна апеллировать к силлогизму и оперировать им. Однако не следует забывать при этом, что силлогизмом можно безопасно пользоваться только после того, как первые исходные аксиомы были непосредственно выведены из опыта посредством истинной индукции.

В свете сказанного становится понятным, почему Ф.Бэкон выступал за союз созерцания и действия и настоятельно требовал, чтобы «теория (contemplatio) и практика соединились более прочными узами, чем до сих

нор»⁵⁵. Он был твердо уверен в том, что только такой союз или такое соединение могут содействовать реальной реализации цели науки, заключающейся «в обогащении человеческой жизни действительными открытиями» и таким образом обратить теорию в активное средство для установления и увеличения власти человека над природой. Следовательно, без познания законов природы, а, стало быть, и без подчинения этим законам человек не в состоянии побеждать ее и властвовать над ней. «Знание и могущество человека совпадают, — отмечает Ф.Бэкон, — ибо незнание причин затрудняет действие. Природа побеждается только подчинением ей, и то, что в созерцании представляется причиной, в действии представляется правилом». В деле господства над природой решающее место он отводил изобретениям, т.е. техническим открытиям и их практическому применению. Так, например, он считал, что те три великие открытия, которые не были известны древним, а именно: искусство печатания, применение пороха и мореходная игла (т.е. компас) «изменили облик и состояние всего мира, во-первых, в деле просвещения, во-вторых, в делах военных, в-третьих, в мореплавании. Отсюда последовали бесчисленные изменения вещей, так что никакая власть, никакое учение, никакая звезда не смогли произвести большее действие и как бы влияние на человеческие дела, чем эти механические изобретения»⁵⁶.

Однако вместе с тем не следует забывать, что «история искусства», т.е. «механическая и экспериментальная история» представляют собой лишь одну из составляющих «естественной истории» и что, следовательно, «ручейки технических экспериментов» должны, в конечном итоге, влиться «в море философии». Поэтому неудивительно, что общество в «Новой Атлантиде», целью которого «является познание причин и скрытых сил всех вещей и расширение власти человека над природою, покуда все не станет для него возможным»⁵⁷ и управление которым принадлежит «Дому Соломона», т.е. сообществу мудрецов, рассматривается Ф.Бэконом не иначе, как высокоразвитая в техническом отношении структура. В связи с этим необходимо заметить, что, начиная именно с «Новой Атлантиды» Ф.Бэкона, высокий уровень развития техники становится неотъемлемым признаком почти всех предлагаемых впоследствии социально-утопических проектов.

Другой основоположник философии и науки Нового времени, французский философ Рене Декарт (1596-1650) не просто внес крупный вклад в развитие научного знания (в частности, он явился создателем аналитической геометрии), но и разработал альтернативную методологию научного познания, основанную, в отличие от бэконовской, на дедукции и рационалистической интуиции. Принципиальное расхождение Р.Декарта в методологических вопросах с Ф.Бэконом не помещало ему, однако, полностью согласиться с ним в оценке и признании практического значения науки как двигателя технического прогресса. «...Вместо умозрительной философии, преподаваемой в школах, — писал он, — можно создать практическую, с помощью которой, зная силу и действие огня, воды, воздуха, звезд,

небес и всех прочих окружающих нас тел, так же отчетливо, как мы знаем, различные ремесла наших мастеров, мы могли бы, как и они, использовать и эти силы во всех свойственных им применениях и стать, таким образом, как бы господами и властителями природы»⁵⁸. Следовательно, Рене Декарт, подобно Ф.Бэкону, полагает, что можно стать повелителями и обладателями природы, только прислушиваясь к ней, т.е. познавая ее законы.

В познании сил природы и ее законов крупнейший шаг вперед сделал младший современник Р.Декарта, великий английский ученый Исаак Ньютон (1642-1727), который доводит, как известно, галилеевское исследование механического движения до логического конца и, тем самым, создает свою целостно-научную систему классической механики. В своих «натурфилософских» разработках он также стремился решать некоторые практические задачи. В этой связи интересно отметить, что ряд своих научных открытий он делал именно в ходе решения подобных задач, например, в области кораблестроения и в гидромеханике вообще. Поэтому можно с полной ответственностью полагать, что он далеко не был абстрактным (кабинетным) ученым, двигавшим науку вперед вне связи с решением практических проблем.

Тем не менее, новый тип знания — научно-техническое знание — получил более отчетливое обозначение именно в творчестве старшего современника И.Ньютона, голландского физика и математика (можно сказать, и инженера) Христиана Гюйгенса (1629-1695). Решая в духе Галилея проблему соотношения между реальным (материальным) объектом и объектом абстрактным или идеальным, Х.Гюйгенс пытался именно из соответствия между ними извлечь возможность искусственного создания, т.е. конструирования некоего третьего, технического, объекта. Так, например, изобретая свои знаменитые маятниковые часы с пусковым механизмом (1657), он фактически сконструировал их на основе результатов своих теоретических и экспериментальных исследований движения механического (физического) маятника. Поэтому можно сказать, что Х.Гюйгенс по-своему уже осознавал двойственную природу технического объекта, который одновременно является и природным, подчиняющимся естественным законам предметом и вещью, искусственно создаваемой человеком в целях удовлетворения определенных практических потребностей.

И все же потребовалось еще более столетия непрерывной эволюции производства и связанного с ней развития теоретического и практического естественно-научного знания, прежде чем начавшаяся в Англии в 60-х годах XVIII века⁵⁹ и перекинувшаяся затем оттуда на европейский континент и в США промышленная революция не привела, в конечном итоге, к необходимости формирования отдельных технических наук. Важнейшей вехой на пути к этому последнему, более или менее интенсивно начавшемуся на рубеже XVIII и XIX вв., процессу, несомненно, служило такое замечательное техническое достижение, как изобретение Джеймсом Уаттом (1736-1819) паровой машины и универсального теплового двигателя, которые сыграли решающую роль в переходе к машинной технике, а, соответственно, и к машинному производству.

Переход от мануфактуры к промышленному производству, который ознаменовался, как отмечал К.Маркс, превращением средства производства из орудия в машину⁶⁰, привел к широкому внедрению в производство и использование в производственном процессе машинной техники. Это, в свою очередь, резко повысило спрос на инженерную деятельность, который уже не мог более удовлетвориться случайным образом. Время инженеров-самоучек проходит и появляется острая потребность в научно-методической, профессиональной подготовке инженеров. Подобного рода образовательная система исторически начинает внедряться с основания в 1794 году французским математиком и инженером Гаспаром Монжем (1746-1818) Парижской политехнической школы, тип обучения в которой, гармонично сочетавший в себе научно-теоретическую и технико-практическую подготовку слушателей, затем распространяется по всей Европе и в США. Именно через подобную форму обучения и начинается широкомасштабная подготовка профессиональных инженеров, деятельность которых, как отмечалось выше, явилась одним из основных условий функционирования и развития машинной техники.

Итак, машинная техника, как более высокий этап в историческом развитии техники, не могла складываться иначе, чем на строго научной основе, на базе теоретического и прикладного естествознания. Другой существенный признак машинной техники, отличающий ее от техники ремесленной, состоит в том, что мускульная сила человека как движущее начало всего технического процесса заменяется какой-либо из сил природы (например, силой животного, ветра, воды, пара, электричества и т.д.). «В качестве машины средство труда приобретает такую материальную форму существования, — говорит К.Маркс, — которая обуславливает замену человеческой силы силами природы и эмпирических рутинных приемов — сознательным применением естествознания».⁶¹

Следовательно, в отличие от ремесленной практики, где человек, как было уже отмечено, продолжал оставаться главным действующим лицом и, как правило, основной движущей силой технического процесса, в машинной технике движущим началом этого последнего выступает уже преобразованная в машину сила природы. Это значит, что имевшая место в ремесленном производстве непосредственная связь человека с орудием разбивается и отношения между ними при промышленном производстве становятся опосредованными природными силами. В результате собственно техническая функция и функция сугубо исполнительная, которые ранее соединял в себе и одновременно выполнял один и тот же человек (ремесленник), оказываются теперь разделенными. И в самом деле, указанные функции в машинной технике выполняются уже разными людьми: инженерами (проектировщиками и конструкторами) и рабочими (исполнителями). Первые не имеют прямого отношения к собственно изготовлению и выпуску продукции, тогда как вторые не имеют отношения к составлению технической документации, в соответ-

ствии с которой производится продукция. Так техник и рабочий отделяются друг от друга.

При этом следует отметить, что ремесленник, трансформировавшийся в рабочего, отчуждается не только от своей технической функции, но и от своих орудий производства. Рабочий как носитель исполнительной функции при машинной технике впадает, таким образом, не только в функционально-техническую зависимость от инженера (техника), но (что более важно) и в трудовое рабство, в полную жизненную зависимость от капиталиста — владельца машин и других средств производства. Все это непременно приведет к трансформации рабочего из главного действующего начала технического процесса, каким он был в лице ремесленника, во второстепенное звено этого процесса, что, в частности, находит свое выражение в превращении его в простое дополнение или придаток к машине.

Внедрение машин в капиталистическое производство не просто сделало мускульную силу человека в производственном процессе излишней, что впоследствии привело к широкому применению в данном процессе менее оплачиваемого детского и женского труда, но и многократно увеличивало производительность труда. В результате этого сотни тысяч рабочих были вытеснены из производства и оказались выброшенными на улицу. Следовательно, с появлением машин орудие производства, как заметил К.Маркс, — «тогчас же становится конкурентом самого рабочего»⁶². Именно поэтому рабочие сначала направляли свой гнев и возмущение против машин, а не против их владельцев — капиталистов, и по всей Западной Европе покатила тогда волна бунтов против машин, в ходе которой были публично сожжены или иным способом уничтожены сотни станков и других машинных механизмов, и которая получила впоследствии название «луддизма» (по имени легендарного подмастерья Лудда, первым, якобы, разрушившим свой станок).

История с массовыми увольнениями рабочих в связи с внедрением в производство принципиально новых технических разработок снова повторяется спустя несколько столетий с той разницей, что новая историческая волна таких увольнений оказалась связанной с автоматизацией производства, вместе с которой машинная техника перешла в качественно иную стадию своего развития. Данная стадия характеризуется рядом существенных признаков, позволяющих, как нам кажется, выделить ее в качестве отдельного исторического этапа в развитии техники вообще, который можно было бы назвать информационной техникой.

Среди всех существенных признаков информационной техники как нового этапа в историческом развитии техники, который начал складываться примерно с середины XX столетия, прежде всего, необходимо выделить следующие. Во-первых, при информационной технике не только мускульная сила человека, но и его интеллектуальные способности заменяются природными силами, связями и процессами. Именно данное обстоятельство становится мощнейшим фактором дальнейшего ускоренного развития

современной научно-технической революции. И в самом деле, достигнутые за последние 50 лет феноменальные успехи в создании и практическом использовании искусственного интеллекта не только позволили поднять технику на небывалую ранее высоту, но и открыли практически безграничные возможности для дальнейшего ускоренного технического прогресса.

Во-вторых, исходя из сказанного, можно полагать, что на информационном этапе своего исторического развития техника еще в гораздо большей степени становится «органом человеческого мозга» и «овеществленной силой знания» (К.Маркс). Это, в частности, находит свое выражение и подтверждение в превращении знания (как технического, так и научного) в непосредственную производительную силу общества и формировании, таким образом, «Большой науки» как синтеза науки, техники и самого производства.

В-третьих, в непосредственной связи с этим стоит и такой признак информационной техники, как всевозрастающая вовлеченность техники и науки в экономический оборот, их всеусиливающая коммерциализация. Данное обстоятельство, безусловно, создает дополнительные и по сути непреодолимые (без изменения существующей системы хозяйствования) трудности на пути подчинения современного научно-технического прогресса интересам всего общества, человечества в целом.

В-четвертых, информационная техника отличается, далее, более глубокой дифференциацией инженерной деятельности, в структуре которой достаточно отчетливо обозначаются границы между такими ее элементами, как изобретение, проектирование и конструирование. Каждый из этих элементов превращается в относительно автономную сферу технической деятельности. И здесь дело не только в простом разделении функций или труда между самими инженерами, но и в том, что некоторые аспекты или функции проектирования, конструирования и даже собственно изобретательской деятельности «передоверяются» компьютерам, то есть их выполнение переходит от человека к машине.

В-пятых, участие и роль человека в непосредственном технолого-производственном процессе (и особенно, потребность в его исполнительных в данном процессе функциях) крайне минимизируются, что повлечет за собой такие серьезные последствия, как:

крайне узкую специализацию занятого в технике и в производстве человека, а, следовательно, и его одностороннее интеллектуально-духовное развитие;

превращение непосредственного исполнителя (профессионального рабочего) в незначительную частицу машинного механизма, по отношению к которому он еще в большей степени чувствует себя простым придатком («винтиком») и, таким образом, сильнее ощущает свою рабскую зависимость от техники как важный аспект своего отчуждения вообще;

существенное пополнение рядов безработных, что, несомненно, обостряет социальную ситуацию и заметно усиливает социальную напря-

женность и еще больше усугубляет отчуждение человеческой личности в современном обществе.

В-шестых, информационная техника еще больше и острее выявляет негативные стороны научно-технического прогресса. Дело в том, что темпы развития техники на современном этапе ее существования настолько ускоряются, что направленность, а, стало быть, и последствия этого развития чаще всего становятся непредсказуемыми. В связи с этим современный научно-технический прогресс приобретает в целом более угрожающий характер по отношению к человеку и вообще к существованию жизни на нашей планете. Дело здесь усугубляется еще и тем, что научно-техническое развитие в условиях свободного капиталистического предпринимательства фактически ничем, кроме рынка, не регулируется и, по большому счету, никем не контролируется. Поэтому можно определенно сказать, что при капиталистической системе хозяйствования на самом деле действует так называемый технологический императив, согласно которому допускается производство всего того, что технически возможно производить. И, пожалуй, единственно действенное ограничение, налагаемое данной системой на этот императив - это интересы бизнеса (рынка) и потребность капитала в развитии. И в самом деле, если на тот или иной технический проект или техническую разработку появится здесь рыночный спрос, если они выгодны бизнесу, то они непременно и, невзирая ни на что, тут же реализуются. Однако об этом подавляющее большинство западных исследователей по философии техники предпочитают не распространяться. Они прямо игнорируют, как увидим в дальнейшем, данный важнейший аспект механизма функционирования и развития современной науки и техники, выявляющий собой одну из основных причин негативных последствий научно-технического прогресса, превращаясь, тем самым, в сознательных или бессознательных апологетов современного капитализма.

В заключение следует заметить, что научно-технический прогресс на современном информационном этапе своего развертывания уже привел к таким серьезным и масштабным, грозящим стать необратимыми, негативным изменениям среды обитания человека (загрязнению среды, невосполнимому истощению природных ресурсов и т.д.), которые не идут ни в какое сравнение с суммарным негативным воздействием на данную среду, оказанным человеческой деятельностью на протяжении всех предыдущих этапов развития техники вместе взятых. И действительно, отношение человека к природе никогда не было таким хищническим, а следовательно, и столь губительным для этой последней, каким оно стало на этапе информационной техники. В свете этих фактов можно со всей определенностью и ответственностью заявить, что если человечество сегодня не найдет в себе мужества кардинальным образом изменить условия своего существования и взять под жесткий контроль свое дальнейшее научно-техническое развитие, то его, как и все живое на нашей планете, ждет неминуемая гибель.

ГЛАВА III. СТАНОВЛЕНИЕ ФИЛОСОФИИ ТЕХНИКИ

Отдельные попытки превратить механическую или техническую деятельность в объект философской рефлексии предпринимались задолго до того, как философия техники сложилась в качестве относительно автономной области философского знания. Так, например, известно, как Дж.Беркли (1685-1753) предлагал рассматривать природу как «мощную машину», а И.Ньютон, действуя в том же духе, требовал экстраполировать механический способ понимания человеческого творчества и такого важнейшего его продукта, как технические изделия, на исследование и описание сил природы. К созданию некой «философии механики» стремился их соотечественник — английский химик и физик Роберт Бойль (1627-1691), который в своей работе «Механические качества» (1675) пытался на базе возрождения демокритовского атомизма формировать механистическую философскую концепцию, превращающую механику в подлинный принцип всего сущего. Наряду с этим необходимо упомянуть и попытки, предпринятые позднее некоторыми учеными разрабатывать так называемую «философию промышленности». В ряду этих попыток следует, прежде всего, указать на работы немецкого экономиста Иоганна Бекманна (1739-1811) «Введение в технологию или познание ремесел, фабрик и мануфактур, преимущественно тех, которые находятся в ближайшей связи с сельским хозяйством, полицией и комералистикой (с включением очерков по истории искусств)» (1777) и шотландского экономиста и инженера Эндрю Юра (1778-1857) «Философия мануфактур» (1835), где рассматривались некоторые аспекты философии производства или философии фабрик и мануфактур (промышленности). По-видимому, исходя из этого, некоторые западные авторы склоняются к тому, чтобы признать именно И.Бекманна основоположником философии техники, а год выхода в свет его названного сочинения считать годом рождения этой новой сферы философского знания.⁶³ Однако с этим подавляющее большинство исследователей на Западе не согласны и считают, что подлинным родоначальником философии техники является не кто иной, как немецкий философ Эрнст Капп, который в своей работе «Основания философии техники», изданной ровно столетие после выхода в свет вышеуказанного труда И.Бекманна «Введения в технологию», впервые дает целостное систематизированное философское представление о сущности техники.

1. Основоположения философии техники Э.Каппа: антропологический критерий и принцип органопроекции

Свой путь в философии Э.Капп (1808-1896) начал гегельянцем. Однако довольно рано он обнаруживает свою неудовлетворенность гегелевской философией и поэтому сначала переходит на позицию левогеге-

лянцев, а затем именно с данной позиции он, подобно К.Марксу и почти одновременно с ним, предпринимает попытку материалистически перерабатывать учение Георга Вильгельма Фридриха Гегеля (1770-1831). Правда, в отличие от К.Маркса, он реализует эту свою попытку на базе географической концепции Карла Риттера, в результате чего появляется его главный научный труд «Общая и сравнительная география» (1845). Отвергая в данном своем труде гегелевскую трактовку всемирной истории как процесса саморазвертывания мирового духа или абсолютной идеи, Э.Капп рассматривает историю как результат активного взаимодействия человека и окружающей его среды. В ходе данного взаимодействия человек научился так реагировать и отвечать на вызовы последней, чтобы в конечном итоге быть в состоянии преодолеть свою зависимость от первозданной природы. Именно данная идея Э.Каппа и получает позднее свою развернутую и детальную конкретизацию в его философии техники.

В связи со сказанным интересно заметить и то, что Э.Капп, опять-таки, как и К.Маркс, преодолевает Гегеля при помощи Людвиг Фейербаха (1804-1872), но в отличие от К.Маркса он остается последовательным фейербахианцем до конца своей жизни. Еще один важный штрих, сближающий судьбы Э.Каппа и К.Маркса — это их высылка из Германии по политическим мотивам. В 1849 году Э.Капп опубликовал свою небольшую работу «Узаконенный деспотизм и конституционные свободы», вызвавшую бурное негодование тогдашних властей Германии, которые возбудили уголовное дело против ее автора, обвинив его в подстрекательстве к бунту, и добились в ходе судебного разбирательства решения суда о его высылке из страны. Так Э.Капп был вынужден покинуть родину и эмигрировать не в Англию, как это сделал К.Маркс, а в Америку. Приехав туда и обосновавшись в центральном Техасе — месте поселения немецких колонистов — он на протяжении двух последующих десятилетий занялся фермерством, ставшим для него именно тем родом деятельности, который раскрыл его творческий талант и в котором ярко проявилось его изобретательское мастерство. И здесь нелишне заметить, что именно тот богатый научно-практический опыт, который он накопил в ходе своей фермерской деятельности и, особенно, в процессе ее технического обеспечения, послужил ему в дальнейшем хорошим источником и основанием для теоретических обобщений при разработке своей философии техники, которой он занялся после своего возвращения в Германию.

Надо полагать, что Э.Капп, по-видимому, не планировал окончательно вернуться на родину, а лишь хотел посетить ее после долгой разлуки. Однако судьба распорядилась по-иному. Дело в том, что во время своего путешествия из Америки в Германию он серьезно заболел, и по приезде на родину врачи посоветовали ему не возвращаться в Америку, так как его ослабленный организм мог бы и не выдержать тягости

обратной дороги. Видимо, именно поэтому он решил остаться на родине и снова предаться своим научным занятиям. Результатом его новых научных исканий и философских обобщений как раз и стала его работа «Основания философии техники».

Общим теоретическим источником или философским основанием данной работы Э.Каппа, несомненно, является антропологический материализм Л.Фейрбаха. Правда, сам Э.Капп полагает, что его исследования «помогают уяснить истину фейрбаховских слов, лежащих в основе всей антропологии: предмет человека — не что иное, как само его предметное бытие»⁶⁴. Тем не менее, антропологический принцип, вокруг которого как бы «выкристаллизуется» вся фейрбаховская философия, на самом деле, оказывается основным принципом всех размышлений Э.Каппа о технике и ее сущности. И действительно, в своей философской концепции техники он исходит из так называемого антропологического критерия, который провозглашает человека фактическим центром мироздания и, таким образом, объявляет его исходным пунктом и конечной целью, т.е. истинным предназначением всех свершений. Смысл этого критерия или принципа точно, по мнению Э.Каппа, передают знаменитые слова Протагора: «Человек - мера всех вещей».

При этом необходимо особо подчеркнуть, что человека, который с антропологической точки зрения находится в центре мира, следует брать и понимать как неразрывное единство тела и сознания. ««Я» — говорит Э.Капп, — перестало быть символом для совокупности духовных отношений. Странный самообман закончился вместе с пониманием того, что телесный организм является ближайшей и самой подлинной частью «я»». И поэтому «только с достоверностью телесного существования, «я» вступает настоящим образом в сознание». В связи с этим Э.Капп, отвергая односторонность картезианского «*cogito*», приходит к выводу, что не только «человек существует, ибо он мыслит», но и что он «мыслит, ибо существует»⁶⁵. Долгое время психология и физиология были чуждыми друг другу, и теперь настало время, по его мнению, для их соединения или слияния «в один поток, ...в широкое русло антропологии, чтобы начать высшую фазу самосознания — «физиологической психологии»»⁶⁶.

Итак, только «в телесном организме находится ключ к особенностям человеческой деятельности во всех ее сферах». Но бесспорно и то, что «все тело принадлежит к внутреннему миру». Дело в том, что мозг, который «считается единственным вместилищем мысли, интеллектуальным средоточием человека... никогда не может мыслить..., взятый в отдельности, — ему бессознательно помогает мыслить весь организм». Помимо внутреннего мира человека Э.Капп различает и его внешний мир, к которому он относит наряду с натурой (первозданной природой) и культуру, т.е. искусственную, созданную самим человеком, среду. «То, что вне человека, — заключает он, — состоит поэтому из созданий природы и человека».⁶⁷

Поэтому можно сказать, что человек является единственным живым существом, которое, будучи неудовлетворенным тем, что находит в первозданной природе, вынуждено само творить условия, необходимые для своего существования. Следовательно, человек тем и отличается от всех остальных животных, что является творческим, или, точнее говоря, са-мотворческим существом, поскольку, создавая условия своего существования, человек, тем самым, творит самого себя.

Процесс человеческого творчества или самотворчества с точки зрения Э.Каппа оказывается ни чем иным, как перенесением человеком своего внутреннего мира вовне, т.е. превращением и продолжением этого мира в мир внешний. «...Исходящий от человека внешний мир механической работы может быть понят, — отмечает он, — лишь как реальное продолжение организма, как перенесение вовне внутреннего мира представлений».⁶⁸ Однако, поскольку внутренний мир человека по сути дела сводится Э.Каппом, как мы уже видели, к человеческому телу, то отсюда и из предыдущего положения непременно следует, что внешний мир, или точнее, его человеческая составляющая, представляет собой не что иное, как продолжение человеческого тела и механическое подражание его различным органам. Именно так Э.Капп приходит к формированию своего принципа органопроекции, согласно которому «...все средства культуры, будут ли они грубо материальной или самой тонкой конструкции, являются ни чем иным, как проекциями органов»⁶⁹.

Правда, необходимо здесь заметить, что сама идея «органической проекции» далеко не нова, а в той или иной форме была представлена как в античной, так и в средневековой философии. В античности она была высказана, например, Аристотелем и Галеном (ок.130~ок.200), а в средних веках была, в частности, обозначена, как мы уже отмечали, Ибн Хальдуном. И, тем не менее, именно Э.Капп впервые разрабатывает целостную концепцию органической проекции, где он развернуто обосновывает и формулирует органопроекцию в качестве основного принципа технической деятельности человека и всего его культурного творчества в целом.

Следовательно, все технические средства как искусственные орудия человека представляют собой, согласно Э.Каппу, продолжения его естественных орудий, т.е. органов или же механические подражания им. Среди человеческих органов особое место занимает рука которая «имеет тройное назначение. Во-первых, она является природным орудием, затем она служит образцом для механических орудий и, в-третьих, она играет главную роль при изготовлении этих вещественных подражаний — недаром Аристотель называет ее «орудием орудий».

Итак, рука — естественное орудие, из деятельности которого возникает искусственное»⁷⁰. Таким образом, именно человеческая рука в различных ее положениях и конфигурациях: открытая, собранная в горсть, хватающая или сжатая в кулак и т.д., «является общей матерью всех так называемых ручных орудий»⁷¹. Так, например, молот «является про-

стеишим искусственным подражанием» части «руки до локтя вместе со сжатой в кулак кистью», а «искривленный палец становится мотыгой⁷², собранная в горсть рука — чашей; в мече, в копье, в руле, в лопате, в граблях, в плуге, в трезубце можно проследить без большого труда различные направления руки, кисти и пальцев...»⁷³.

В дальнейшем из первых ручных орудий и на их основе появляются более сложные технические устройства. «Паровая мельница и каменная ручная мельница дикаря, — пишет Э.Капп, — являются одинаково приспособлениями для размола. Душою обеих остается жернов, а два подходящих друг другу булыжника - один вогнутый и другой выпуклый - были первыми приспособлениями для замены размалывающих зерна коренных зубов»⁷⁴. При этом необходимо отметить, что вместе с развитием ручных орудий и их превращением в более сложные технические средства и механизмы, например, в машины, в технической и всей культурной деятельности происходит «постепенное уменьшение непосредственного участия самой руки». В подобных сложных технических устройствах и механизмах «человеческая рука дает большей частью только начало, направление и остановку движения». Это происходит оттого, что сила руки в указанных устройствах и механизмах большей частью заменяется силой природы. Так, «в жатвенной машине сила руки заменяется животными силами», хотя, конечно, «никогда, ни при одной машине человеческая рука не устраняется совершенно...»⁷⁵.

Другие человеческие органы, подобно руке, также находят свои проекции и выражения в самых различных искусственных орудиях. Так, например, глаз как «орган света» (т.е. зрения) есть «образец всех оптических приборов» или уха как «орган звука» (слуха) является основанием всей «акустической техники»⁷⁶. В качестве конкретной иллюстрации к сказанному Э.Капп рассматривает, в частности, конструкцию ка-меры-обскура, которая «совершенно аналогична глазу» и по существу «есть бессознательно проецированное органом механическое воспроизведение последнего...»⁷⁷.

Однако, говоря о проекции других органов, не следует при этом забывать роль и значение руки как особого органа (как органа всех органов) в данном процессе. Исключительное значение руки при проецировании органа зрения Э.Капп конкретно демонстрирует через проводимое им сравнение подзорной трубы со сложенной в трубку ладонью. Поэтому подзорную трубу можно охарактеризовать как проекцию или механическое продолжение двух органов - глаза и «сложенной в трубку ладони», т.е. руки. В связи со сказанным интересно заметить, что Э.Капп называет органы чувств человека «полуконачностями» и считает, что они — «посредники между внешним миром вещей и внутренним миром нервов», лежащие «на пороге обоих»⁷⁸.

Органопроекция как основной принцип технической и всей культурной деятельности человека характеризуется следующими тремя важ-

ными признаками. Во-первых, она «по своей природе является процессом непрерывного, по большей части бессознательного самообнаружения, отдельные акты которого не подлежат одновременно протекающему процессу осознания»⁷⁹. Во-вторых, она носит необходимый характер, поскольку «связь между механической функцией и данным органическим образованием строго предопределена. Так узнают себя друг в друге лупа и глаз, дрожащая струна и ухо, насос и сердце, труба и горло, мостовая ферма и бедренная кость, ручное орудие и рука. Будучи открыта, эта связь технически используется самым разнообразным образом в сознательном перенесении за пределы первоначальных отношений»⁸⁰. В-третьих, она, по своему богатому содержанию, реализуется как процесс активного взаимодействия между естественными орудиями (человеческими органами и всем человеческим телом в целом) и орудиями искусственными, в ходе которого они взаимно совершенствуют друг друга. «...В процессе взаимодействия, — утверждает Э.Капп, — орудие поддерживало развитие естественного органа, а последний, в свою очередь, достигая более высокой степени ловкости, приводил к усовершенствованию и развитию орудия».⁸¹ Поэтому неудивительно, что Э.Капп стоял, по сути дела, на позициях «орудийно-деятельностной» теории антропогенеза.

Далее следует отметить, что органическая проекция проявляет себя и в том, что человек, который (перефразируя известное изречение, также «творит по образу своему и подобию») превращает свое тело и его различные части в масштабы и эталоны для природы, в соответствии с которыми производится измерение различных ее явлений. Поясняя данный аспект органопроекции, Э.Капп указывает, что «стопа, палец, его суставы, специально большой палец, кисть и рука, пядь, расстояние между идущими ногами и между распростертыми концами рук, ширина пальца и волоса — как меры длины; пригоршня, полон-рот, кулак, голова, толщина руки, ноги, пальца и бедер — как мера вместимости и объема; мгновение (мигание) — как мера времени: все это было и остается повсюду у молодых и стариков, у дикаря и культурного человека неизменно употребляющимися естественными мерами. «Бессознательно», замечает Г.Карстен, «человек делает свое тело масштабом для природы и с юности привыкает пользоваться этим масштабом...»⁸². Исходя из *этого*, можно предполагать, как думает Э.Капп, что пять пальцев одной руки и десять пальцев обеих рук дали соответственно пятиричную и десятичную системы исчисления.⁸³ Дело в том, что именно практика счета при помощи этих пальцев, которую можно наблюдать и сегодня, и привела, в конечном итоге, к созданию указанных систем.

Вместе с тем, Э.Капп считает необходимым провести четкое различие между орудием и мерой или масштабом. «Орудие, например, молот, — пишет он, — есть компактное воспроизведение естественного органа. Мера, напротив, в своей непосредственной данности, есть лишь

одно из измерений тела и его членов». Поэтому «если масштабы являются только воплощенными измерениями органа, то орудие является заменой самого органа»⁸⁴.

Органопроекцию можно, по мнению Э.Каппа, более или менее четко проследить не только в примитивных или простых ручных орудиях, но и в весьма сложных механизмах и технических конструкциях, таких, например, как паровые машины, железные дороги, мостостроительство и т.д. Так, он, в частности, отмечает, «что в конструкциях железных мостов, особенно железнодорожных, применяются известные правила архитектуры, для которых физиология и математика открыли ранее неизвестный образец в строении вещества костей животного тела»⁸⁵. А выражаясь более определенно, он полностью соглашается с Отто Либманом в том, что «локомотив, как животное, нуждается в питании, чтобы возникшую из химического процесса окисления теплоту превратить в систему движений. Оба выделяют отбросы, продукты сгорания, в виде различных агрегатов. Там и здесь происходит потребление и изнашивание машинных частей или органов. Там и здесь наступает остановка всех функций и смерть, если прекращается доставка материалов питания и горения, если разрушена важная часть машины или органа»⁸⁶.

Подобную параллель или аналогию можно провести между живым организмом и любой другой паровой машиной. В подтверждение данной установки Э.Капп также ссылается на авторитет таких крупных ученых, как Юлиус Роберт Майер (1814-1878) и Герман Людвиг Фердинанд Гельмгольц (1821-1894), которые проводили сравнение и описывали сходство между машиной и животным. Вместе с тем, он (как, впрочем, и эти последние) предостерег от абсолютизации сходства в данном случае и превращения его в абстрактное тождество. Он полностью солидаризируется с Ю.Р. Майером в том, что животное вовсе не простая машина и что оно гораздо выше даже растения, поскольку обладает волей. Существенное различие между организмом и «механизмом» он усматривает и в том, что «организм, как и весь мир, есть природа, вечно становящееся; механизм - готовое и сделанное; там - развитие и жизнь, здесь - конструкция и безжизненность»⁸⁷. Однако все это не помешало Э.Каппу рассматривать даже такой сложнейший социальный институт как государство в качестве некоего внешнего обнаружения и продолжения человеческой природы, оставаясь тем самым верным последователем фейрбаховского антропологизма и в понимании общественно-исторической реальности вообще⁸⁸.

Подытоживая вышесказанное, можно с полной определенностью охарактеризовать размышления Э. Каппа о технике как одну из первых серьезных попыток превратить технику в объект философского анализа. Поэтому вряд ли можно согласиться с оценкой, данной этому философу П.К.Энгельмейером, согласно которой «вся заслуга» Э.Каппа заключается лишь в том, что он просто поставил рядом слова «философия» и

«техника», т.к. первый опыт сочетания этих слов, сделанный этим «гегельянцем... оказался бесплодным», а его принцип органопроекции вообще «не выдерживает критики»⁸⁹. Значение органопроекции как основания техники и технической деятельности и его практическая ценность стали более очевидными с возникновением кибернетики и создания информационной техники.

2. «Философия действия» или общая технология и праксеология А.Эспинаса

В отличие от Э.Каппа, французский социолог Альфред Эспинас (1844-1922) посвятил свою книгу «Происхождение технологии» (1890) проблемам технологии и ее истории. В ней он предпринимает «попытку создать историю общей технологии и праксеологии», т.е. задается целью написать историю «философии действия», поскольку полагал, что «философия знания имела своих историков», между тем как «история философии действия» еще не написана⁹⁰.

И, тем не менее, в вопросе о сущности техники он, подобно Э.Каппу, твердо стоял на позициях органопроекции. «Орудие, — говорил он, — составляет одно целое с работником; оно есть продолжение органа, его проекция во-вне»⁹¹. В связи с этим он не просто заметил, что корабль, например, и впрямь «казался грекам живым существом», но и подчеркивал, что «греческие меры представляют собой прекрасный образец органической проекции. Это палец, ладонь (ширина четырех пальцев), пядь, фут (стопа), локоть, сажень...». Более того, он был убежден в том, что органическая проекция имеет место и действует не только в создании простых орудий, но и в работе сложных механизмов. Правда, в этих последних техническое средство становится «проекцией уже не конечностей, а сочленений, которые соединяют органы между собою и туловищем»⁹².

А.Эспинас полностью согласен с Э.Каппом и в том, что органопроекция первоначально носила бессознательный характер. «Проекция первых органических сочленений осуществилась почти с таким же неясным сознанием, как и проекция самих органов»⁹³. Так он приходит к определению органической проекции как «бессознательной объективации одной из частей человеческого организма»⁹⁴.

И все же он, в отличие от Э.Каппа, считал, что техника на определенном и довольно раннем историческом этапе своего развития имела религиозное происхождение. Для Древней Греции, например, данный этап совпал с так называемой гомеровской эпохой, которая завершилась VII веком до н.э. Собственно искусство, т.е. искусство, преследующее эстетические цели, было в данной эпохе еще слитым с техникой. Более того, техника, как и искусство в целом, понималась в то время не иначе как «дар божества», как нечто, имеющее небесное происхождение, по-

этому «первые машины, по-видимому, приносились в дар богам и посвящались культу, прежде чем стали употребляться для полезных целей». О значении и роли религиозной практики в возникновении и развитии техники говорит, в частности, создание бурава с ремнем, который «был, по-видимому, изобретен индусами для возжигания священного огня...»⁹⁵.

В VII веке до н.э. было изобретено греческое письмо, которое древние греки заимствовали, как известно, у финикийян. Сам факт данного заимствования точно, так же, как и окончательная «фиксация греческого алфавита, были делом святилищ». Более того, отказ древних греков от принятого на Ближнем Востоке обычая ведения письма справа налево и их выбор обратного направления для ведения своего письма были также продиктованы религиозными соображениями, поскольку именно правая сторона освящалась древнегреческой религиозной традицией как наиболее благоприятной.⁹⁶

Далее А.Эспинас рассматривает вопрос о появлении чекана и создании первых монет. Он, конечно, ничуть не сомневается в том, что и «при зарождении искусства измерения ценностей мы опять-таки встречаем органическую проекцию». Но, тем не менее, сам факт появления чекана и создания первых монет он связывал с храмами и святилищами. Так, соглашаясь с Курциусом в том, что «храмы были колыбелью монетного обращения и в течение долгих веков на монетах изображалась какая-нибудь священная эмблема», А.Эспинас также заключает, что «храмы были одновременно и монетными дворами, и государственными сокровищницами»⁹⁷. И только позднее чекан и монетное производство теряют свою религиозную атрибутику и становятся сугубо светским делом и ремеслом.

Та же, по существу, тенденция обнаруживается и в истории искусства врачевания. Так, светская медицина, с точки зрения А.Эспинаса, не предшествовала медицине религиозной, а наоборот, следовала за ней, как ее историческая альтернатива. На болезнь сначала смотрели как на кару богов и поэтому полагали, что ее «можно излечить... исключительно - только средствами, открытыми богами...». Поэтому неудивительно, что «медицина практиковалась в храмах как отрасль искусства гадания...». Подобная установка держалась довольно-таки долго, поскольку ее можно достаточно отчетливо проследить еще у Эсхила (ок. 525-456 до н.э.), Софокла (ок. 496-406 до н.э.) и Геродота (между 490 и 480-ок. 425 до н.э.), согласно которым эпидемии являются следствием и выражением гнева богов. Правда, самый младший среди трех великих афинских трагиков — Эврипид (ок. 480-406 до н.э.) — уже «различает Два рода болезней: те, которые приходят сами собой, по связи физических причин, согласно теориям его современников, и те, которые посылаются богами; эти мы излечиваем обрядами»⁹⁸.

Однако ситуация кардинальным образом меняется только вместе с формированием врачебного искусства Гиппократов (ок.460-ок.370 до н.э.) и его школы, где на причины, вызывающие болезни, уже полностью

перестали смотреть как на нечто сверхъестественное и божественное. Болезни, согласно Гиппократу и его последователям, вызываются естественными причинами и поэтому они могут и должны излечиваться только естественными способами. Исходя из этого, традиционные религиозные способы лечения болезней объявляются не просто бесполезными, но даже вредными и опасными. В соответствии с данной установкой врач более уже не может приписывать свой успех или же свою неудачу сверхъестественным силам, а должен основывать свою медицинскую практику на биологических и патологических теориях. Следовательно, можно определенно сказать, что, только начиная с Гиппократа, медицина перестает быть частью религиозной практики и становится предприятием рациональным и светским.⁹⁹

В свете сказанного А.Эспинас приходит к выводу, что вся техника так называемой гомеровской эпохи «была религиозной, традиционной и местной». Поэтому именно мифы оказались «ее верным, хотя и символическим выражением». Подобный способ выражения и объяснения может показаться, на первый взгляд, прямо противоположным принципу орга-нопроекции. Однако это не так. Дело в том, что «мифический символизм коренится в том же процессе», т.е. в бессознательной объективации человека, определенной стороной которой как раз и выступает органопроекция. «Он является продуктом психологической и социологической проекции», которые как «психические операции и социальные отношения, извлеченные из сознания человека без его ведома», персонифицируются и, таким образом, «привлекаются им для объяснения своих собственных созданий». Следовательно, с оригинальной точки зрения А.Эспинаса, следует различать три «стадии проекции и объективации»: органическую, психологическую и социологическую.¹⁰⁰ И именно к этим двум последним необходимо, по-видимому, отнести мифологические представления, религиозные верования и религиозную практику.

Каждый человек, по мнению А.Эспинаса, является частью социальной среды и, следовательно, принадлежит к определенной социальной группе, которая характеризуется своими искусствами не в меньшей степени, чем каждый биологический вид — своими инстинктами. Искусство же, в отличие от инстинкта, есть форма действия, которая не передается «по наследству вместе с организмом», а как продукт «опыта и размышления» прививается каждому отдельному индивиду «примером и воспитанием».¹⁰¹

Далее А.Эспинас подчеркивает, что в праксеологии и общей технологии речь должна идти не об изящных, а только о прикладных искусствах, которые у греков получили название «technai». У древних греков необходимо, с его точки зрения, перенять и установку, согласно которой навыки подразделялись на «сознательные и обдуманые.. (или практику)» и простые, «которые устанавливаются произвольно, без предварительного анализа». Из всей этой совокупности навыков только первые

входят в предмет технологии. «Только зрелые искусства, — пишет А.Эспинас, — а не бессознательная практика дают начало науке, которой мы занимаемся, и порождают технологию».¹⁰²

Устанавливая различие между праксеологией и общей технологией, А.Эспинас отмечает, что слово «практика» охватывает в своем значении все коллективные проявления воли, как самопроизвольные, так и обдуманые. Поэтому производимый от него термин «праксео-логия» используется для обозначения науки, изучающей «общую совокупность фактов этого порядка». Говоря более определенно, праксеология — суть наука «о самых общих формах и самых высших принципах действия всех живых существ». В отличие от нее общая технология провозглашается А.Эспинасом наукой лишь «о совокупности правил искусства и техники...».¹⁰³

Общая технология охватывает собой, по мнению А.Эспинаса, «три рода проблем» или три рода исследования, «в зависимости от трех точек зрения, с которых можно рассматривать технику. Во-первых, можно производить аналитическое описание ремесел в том виде, в каком они существуют в данный момент, в данном обществе...». Именно так создается «морфология, соответствующая статистической точке зрения». С данной позиции социолог работает как ботаник или зоолог, поскольку «характер постоянства, который приобретают искусства и ремесла под влиянием традиции, позволяет ему изучать их, как мы изучаем органы и инстинкты живых существ». Во-вторых, можно исследовать условия и законы, при которых «устанавливается каждая группа правил, каким причинам они обязаны своей практической действительностью». Здесь мы имеем дело с динамической точкой зрения, при которой «органы социальной воли имеют свою физиологию, как и органы индивидуальной воли. В-третьих, комбинация статистической и динамической точек зрения дает возможность изучать установления этих органов, имея в виду либо зарождение, апогей и упадок каждого из них в данном обществе, либо эволюцию всей техники в человечестве, начиная от самых простых до самых сложных, в чередовании традиций и изобретений, которое составляют как бы ее ритм». Именно совокупность указанных трех родов исследования и образует, собственно говоря, общую технологию, которая «в области действия... занимает место, соответствующее логике в области знания».¹⁰⁴

Именно так А.Эспинас реализует цель своего исследования и конкретно решает проблему создания философии действия, «основная черта» которой заключается в том, что «индивидуальное практическое сознание не имеет закона в самом себе». Отсюда, однако, не следует, что философия действия противостоит философии знания как чему-то внешнему и чуждому. Как раз наоборот, она, вместе с этой последней, образует некую целостность, внутри которой они активно взаимодействуют

между собой. Об этом свидетельствует хотя бы тот факт, что «учение», т.е. знание не только отражает всегда «характер самой практики», но одновременно с этим оно сообщает ей «оправдание и опору»¹⁰⁵.

3. Эвдемонистическая технофилософская концепция Ф.Бона:

техника как средство достижения человеческого счастья

Чуть больше двух десятилетий после выхода в свет книги Э.Каппа «Основания философии техники», другой немецкий исследователь — Фред Бон опубликовал свой фундаментальный труд «О долге и добре»¹⁰⁶ (1898), где целая глава была посвящена философии техники. Данное обстоятельство, которое, на первый взгляд, может показаться несколько странным, находит свое объяснение в том, что Ф.Бон различает два понятия долга или должностования: одно — этическое, а другое, можно сказать, техническое. В этическом плане долг понимается им в полном соответствии с кантовской установкой, т.е. как некий категорический императив. Долг, понятый таким образом, т.е. именно нравственный долг, составляет, по его мнению, основное понятие так называемой «философии нормики», которая является предметом исследования первой главы его названного сочинения. Техническое же понимание долга, наоборот, ориентировано на сугубо прагматические цели, т.е. на то, что должен делать человек, чтобы решить стоящие перед ним практические и/или теоретические задачи. Именно данное утилитарно-прагматическое понимание долга оказывается существенным в философии техники, разработке которой Ф.Бон посвящает вторую главу своего сочинения.

Разработку своей концепции философии техники Ф.Бон начинает с того, чтобы провести более или менее четкую границу между техникой и наукой. Он ничуть не сомневается в исключительной важности науки для существования и развития техники. Однако даже рассмотрение науки в качестве источника существования техники и ее развития не дает основания для растворения техники в науке или для их отождествления вообще. Техника и наука — это различные, хотя и взаимодействующие между собой формы человеческой деятельности. Наука, как известно, имеет дело с причинами и следствиями. Ее задача — раскрыть причинно-следственную связь между явлениями. Поэтому ее основная функция заключается в предсказании, а основной ее закон — это закон достаточного основания: «если есть «б», то непременно должно существовать «а» в качестве его основания». В отличие от нее техника имеет дело с целесообразностью и поэтому ее основной закон — это закон целесообразного действия: «чтобы получить «б», необходимо вызвать «а»», или, говоря иначе, — «что должен предпринимать человек, чтобы достичь поставленной перед ним цели». Исходя из этого, техника должна, по мнению Ф.Бона, выполнять тройную функцию или решать тройного рода задачи, а именно: поиск средства

для достижения заданной цели, установление связи между средством и целью и поиск цели для заданного средства. Поэтому можно сказать, что основная функция техники — не познание, а делание.

Далее Ф.Бон пытается разграничить понятия «техника» и «практика». Рассматривая данный вопрос, он одинаково отвергает оба крайние его решения, т.е. как полное отождествление указанных понятий, так и их полный разрыв друг от друга. Техника, безусловно, самым теснейшим образом связана с практикой, но она, с его точки зрения, есть не сама практика, не вся практическая деятельность людей, а лишь руководство к ней. Следовательно, если практика представляет собой, согласно его пониманию, фактическую профессию, то техника образует лишь совокупность правил или наставлений к правильному видению профессии. Вот, собственно, почему каждая профессия, любая человеческая деятельность имеет свою особую технику. Более того, Ф.Бон относит технику, как, впрочем, и науку, к теории, тем самым довольно четко отделяя ее от практики. В связи с этим он выдвигает и обосновывает свою идею, согласно которой дело подготовки различных профессий (в том числе, и не технических) следует доверять только техническим школам, тогда как за университетом закрепляется только функция подготовки одних лишь исследователей.

Ф.Бон считает необходимым различать два понятия техники - узкое и широкое. В узком смысле техника имеет своим основанием только неорганические процессы и поэтому он ее называет «неорганической». В отличие от нее техника в широком своем значении не сводима в своих основаниях к физико-химическим закономерностям, поскольку она базируется на органических и социальных процессах. Следовательно, техника в целом охватывает собой как «неорганическую технику», так и «технику органическую» (сельское хозяйство, животноводство, медицину и т.д.) и «технику психическую» (политику, экономику, педагогику и т.д.).

Вместе с тем, важнейшей характеристикой и общим существенным признаком любой техники остается выполнение вышеуказанной триединой функции или задачи по реализации взаимосвязи между средством и целью. В своем учении о существе техники как реализации взаимодействия цели и средства Ф.Бон особо подчеркивает перманентный характер данного процесса. Дело в том, что граница между целью и средством оказывается условной, относительной, подвижной. Следовательно, то, что является целью в одном отношении, оно же выступает средством в Другом, как, впрочем, и наоборот. Так, например, погашенная человеческая потребность в качестве удовлетворенной цели непременно ведет к новой потребности, а, стало быть, и к новой цели. Это значит, что удовлетворенная цель сама становится средством к достижению другой цели. Однако данная последовательность во взаимообращении цели и средства Друг в друга непременно находит свое завершение в достижении человеческого счастья. Дело в том, что именно человеческое счастье как конеч-

ная потребность человека представляет собой точку пересечения или средоточие всех человеческих целей. В силу этого можно сказать, что все частные задачи типа: «что человек должен делать, чтобы достичь той или иной, стоящей перед ним цели», неизбежно «сбегаются» (П.К.Энгельмейер) в одну большую задачу или конечную цель: «что человек должен делать, чтобы быть счастливым».

Именно так Ф.Бон обосновывает свою эвдемонистическую концепцию техники, согласно которой стремление к человеческому счастью провозглашается главным предназначением техники, которое, собственно говоря, и выражает ее непосредственную сущность. Однако, поскольку человеческое счастье при более глубоком рассмотрении оказывается ни чем иным как выражением и воплощением идеи добра в качестве наивысшей цели человеческого бытия, то отсюда следует, что именно в реализации данной идеи техника находит свое истинное предназначение, а, соответственно, и свою более глубокую сущность. Так, понятие «техника» оказывается сопряженным с понятиями «счастье» и «добро». Поэтому можно сказать, что техника и этика как формы человеческого бытия пересекаются между собой. Они тесно взаимодействуют друг с другом. Точкой их пересечения как раз и выступает человеческое должествование. Это, в свою очередь, свидетельствует о том, что два понятия добра, (соответственно, и два вида долга) ~ техническое и этическое — не исключают друг друга, а, напротив, смыкаются между собой. Они, следовательно, обозначают не два разных явления, а, на самом деле, выражают собой одно и то же содержание. Вот почему было бы правильнее говорить не о двух понятиях добра, а о двух аспектах одного и того же понятия — понятия человеческого должествования.

4. Философия техники П.К.Энгельмейера: техника как «реальное творчество»

Следующим исследователем, использующим термин «философия техники» и оперирующий им вслед за Э.Каппом и Ф.Бонном, был русский инженер-механик Петр Климентьевич Энгельмейер (1855-1942). Интерес к философским аспектам техники он проявил еще в конце XIX столетия, когда опубликовал несколько статей, посвященных некоторым из этих аспектов в немецких журналах. Однако этот интерес, несомненно, достиг своей кульминации в его докладе, прочитанном им на IV Международном конгрессе по философии, состоявшемся в Болонье в 1911 году, где он пытался обосновывать право «философии техники» на существование в качестве самостоятельного и общепризнанного раздела философского знания и придать ей, таким образом, институциональный статус. Несколько позднее, а именно И февраля 1912 года он читает в Москве публичную лекцию, посвященную «философии техники», материал которой после некоторой доработки он опубликовал в том же году в качестве первого

выпуска задуманного им труда под названием «Философия техники». На протяжении 1912-1913 гг. он издает еще три выпуска этого труда, в котором разрабатывает свою концепцию философии техники.

В начале своего названного труда П.К.Энгельмейер предлагает вниманию читателя краткий, далеко не полный исторический обзор, в котором, в частности, он останавливается на взглядах таких выдающихся техников и изобретателей, как Архимед и Витрувий, Вениамин Франклин и Эрнст Гартиг, Франц Рело и Рудлер. В данном обзоре он приходит к важным выводам, среди которых необходимо выделить следующие. Во-первых, опыт и наблюдение являются источником наших знаний о природе и поэтому именно они «служат доказательством истинности законов науки», уточняют содержание этой последней и ведут к ее прогрессу.¹⁰⁷ Во-вторых, «опыт и наблюдение, как и всякое целесообразное воздействие на природу, суть явления порядка технического. Отсюда уже выясняется тесное взаимодействие между техникой и наукой»¹⁰⁸. В-третьих, вся деятельность техника «направлена на борьбу с природой». Его опыт подсказывает ему, «что природу надо побеждать природой же». В-четвертых, вот, собственно, почему необходимо «знать природу». Следовательно, можно определенно сказать, «что если без техники человек потерян, то без науки нет техники»¹⁰⁹. В-пятых, определение Жоржем Кювье (1769-1832) и Карлом Линнеем (1707-1778) человека, в соответствии с которым его объявляют «животным мыслящим (homo sapiens)» нуждается, по всей видимости, в дополнении и уточнении, поскольку «именно в наши дни и невозможно стало разграничить мышление человека от мышления животных, которые, несомненно, мыслят». В связи с этим необходимо согласиться с Людвигом Нуаре и Максом Мюллером, которые «неопровержимо доказали, что ум человеческий развивался в самой тесной зависимости и параллельно, т.е. в одной эволюции вместе с развитием языка, с одной стороны, и с развитием орудий — с другой. Ум, труд и язык имеют один источник — жизнь и одно развитие. Они дают и один результат, это есть творчество человека»¹¹⁰. В-шестых, отсюда непременно следует, что «человек поистине творец; он создал науку и самые формы мышления (логику), он создал свою жизнь, ту культурную жизнь, которую мы все хорошо знаем. Он создал искусство и этику. Но созидание (человеческое) немислимо без орудий. И вот оказывается, на проверку, что способность к созиданию орудий, заложенная в самой природе человека, что ничто, как она, так ясно не говорит нам о творческой способности человека»¹¹¹.

В свете сказанного можно предположить, что П.К.Энгельмейер, по-видимому, склоняется к тому, чтобы вышеуказанное определение человека, данное Ж.Кювье и Ж.Линнеем, дополнить именно «изречением» В.Франклина, согласно которому человек понимается как «животное, Делющее орудия». В пользу подобного предположения говорит, в частности, и то, что он выражает свое согласие с мыслью Ф.Энгельса о том,

что «ни одна самая умная обезьяна не создала самого грубого ножа»¹¹².

П.К.Энгельмейер соглашается и с высказыванием Э.Маха (1838-1916) о том, что «наука рождается из практических, т.е. технических нужд обыденной жизни. Так, например, египтяне пришли к геометрии из землемерной необходимости перемеживаться после каждого нильского новодне-ния, алхимия превратилась в химию, из астрологии создалась астрономия...». И только «потом, со временем, по мере достигаемых изучением результатов, по мере выделения дела изучения природы в особую профессию ученых, зарождаются уже запросы и интересы отвлеченные, удаленные от обыденной жизни, так называемые проблемы чистой науки». На фоне сказанного довольно интересной выглядит попытка П.К.Энгельмейера представить важнейший принцип теории познания Э.Маха — принцип экономии мышления — не иначе как «поистине технический принцип»¹¹³.

Не менее интересной представляется и оценка, данная П.К.Энгельмейером прагматизму, который «легко излагается как дальнейшее развитие учения Маха». Прагматизм, с его точки зрения, самым решительным образом считает, что «жизнь важнее мышления», что «жизнь есть цель, а мышление — средство к этой цели» и поэтому «ценным» им объявляется «лишь то знание, которое ведет к практическим результатам, которое оправдывается на деле». Вот, собственно, почему прагматизм следует рассматривать как некую переходную ступень, ведущую, в конечном итоге, именно к философии техники.¹¹⁴

То же самое можно сказать и по поводу философии Анри Бергсона (1859-1941), согласно которой «мы думаем только для того, чтобы действовать. Наш ум отлит в форму деятельности». Из данных слов можно, по мнению П.К.Энгельмейера, заключить, «что Бергсон всецело наш, что его философия есть философия техники»¹¹⁵. Дело в том, что философия техники как раз и есть та философия, «которая учит не только понимать жизнь, факт, действие, но и фактически действовать, т.е. строить жизнь»¹¹⁶.

Далее, П.К.Энгельмейер рассматривает один из центральных вопросов философии техники - вопрос о сущности техники. Свой ответ на данный вопрос он начинает с установления четкой демаркационной линии между наукой и техникой как различными формами человеческой деятельности или человеческого творчества. Эти формы разнятся главным образом теми целями, которые они преследуют. Наука преследует ИСТИНУ, между тем как техника стремится к пользе. «Разница тут вот такая: ученый, когда понял действительность, останавливается, он свою миссию выполнил. А техник тут только начинает. Знать нужно ученому для того, чтобы знать, а технику надо знать для того, чтобы делать»¹¹⁷.

Однако при всем при этом никоим образом не следует абсолютизировать различие между техникой и наукой. Дело в том, что хотя они и различаются между собой по своим целям, но, тем не менее, они тесно взаимодействуют друг с другом. Более того, взаимодействуя между собой, они настолько сраслись, что на самом деле уже образуют «одно

тело, один организм, только с двумя головами, смотрящими в разные стороны». Техник в прежние времена довольствовался «одним дарованием (чутьем)», теперь же он не может обходиться без знаний, без науки. «... В наши дни, чтобы быть техником, — говорит П.К.Энгельмейер, — нужны три вещи: ученье, ученье и ученье»¹¹⁸.

Технику следует отличать также и от искусства, и от морали, которые устремлены соответственно на красоту и на добро. Различие между техникой и искусством проявляется и в том, что их носители или субъекты, т.е. техник и художник оперируют в своей деятельности разными предметами: первый «оперирует с самою действительностью», тогда как второй «оперирует с мысленными отображениями действительности»¹¹⁹.

Раскрывая существо техники, обычно ее трактуют по-разному, в зависимости от того, какой из ее признаков считается наиважнейшим. «Так, можно сказать:

Техника есть умение целесообразно действовать на материю.

Техника есть искусство вызывать желательные явления.

Техника вместе с искусством есть объективизирующая деятельность, т.е. такая, которая воплощает некоторую идею, осуществляет некоторый замысел»¹²⁰.

Однако в любом случае техника остается творческой человеческой деятельностью, которая по своему призванию и значению для человеческой жизни всегда направлена именно на «Пользу», между тем как искусство, наука и этика устремлены соответственно «на Красоту, Истину и Добро». Подводя итог сказанному, П.К.Энгельмейер заключает, что «Техника есть реальное творчество: Наука, Искусство и Этика ставят ей задачи, а она их выполняет на деле»¹²¹.

Однако поскольку техника есть творчество, то, естественно, при этом возникает вопрос: что, собственно, она творит? Отвечая на данный вопрос, П.К.Энгельмейер пытается определить место, которое техника занимает в культуре. Дело в том, что именно техника, давая человеку пищу, одежду, жилье и т.д., по его мнению, «создает то, что называется материальной культурой». Исходя из этого и ссылаясь на факт взаимодействия материальной культуры с культурой духовной (следующий, как он полагает, из практики или «опыта» доисторической археологии восстанавливать духовный облик какого-либо давно исчезнувшего народа по остаткам его материальной культуры) П.К.Энгельмейер приходит к своему важнейшему выводу о том, что «техника есть реальный базис всей культуры человечества».¹²² В связи с этим необходимо заметить, что саму материальную культуру он определяет как вторую природу, которая «вся сплошь искусственная» и «заменяет природу натуральную для культурного человека»¹²³.

Следовательно, культурный человек тем и отличается от дикаря, что живет в искусственной, созданной им же самим, среде. Поэтому можно сказать, что П.К.Энгельмейер полностью солидаризируется с

американским социологом Лестером Ударом в том, что «основное различие между животным и человеческим методом сводится к тому, что среда трансформирует животное, между тем как человек трансформирует среду»¹²⁴. Таким образом, создавая «искусственную природу», т.е. культуру, человек, тем самым, приспособливает внешнюю среду к своим собственным нуждам и потребностям. «Ставши на такую точку зрения, — заключает П.К.Энгельмейер, — мы можем дать от себя определение человеку, которое будет только обобщением определения, данного Франклином. Мы скажем: человек есть животное техническое (zoön technicon)»¹²⁵. В связи с этим необходимо также отметить, что человек гипотетичен и в этом заключается его преимущество перед природой, которая всегда фактична и автоматична.

Итак, культурный человек представляет собой «техническое животное». Это значит, что только благодаря технике человек сумел выйти из-под власти природы и фактически подчинить ее себе. В связи со сказанным П.К.Энгельмейер считает возможным говорить о существовании некоего технического склада ума. «Даже больше того: существует целый особый способ смотреть на мир и на человека, целое техническое мировоззрение», которое рассматривает человека не как беспомощное и чуждое природе существо, а, наоборот, воспринимает его как «одну из сил природы, силу автономную, свободную как в постановке своих задач, так и в их решении». Вот, собственно, почему техническое мировоззрение может быть сведено «к следующей формуле: человек - кузнец своего счастья»¹²⁶.

К этому следует добавить и то, что техническое мировоззрение, согласно П.К.Энгельмейеру, не проповедует ни «грубого материализма», ни «бездушного эмпиризма». Оно «не возражает против науки для науки». Следовательно, несмотря на то, что техника как форма человеческой деятельности устремлена на пользу, указанное мировоззрение далеко от того, чтобы стремление к пользе провозгласить «самым высоким побуждением». Поэтому с достаточной степенью уверенности можно полагать, что техническое мировоззрение само собой не направлено против идеи добра и не желает «водрузить знамя грубого эгоизма».

Более того, П.К.Энгельмейер фактически придает технике амбивалентный характер, в соответствии с которым следовало бы признать ее «моральную нейтральность». Он пишет: «Пушка одинаково служит тому, кто ею владеет; типографический станок безразлично выпускает и Евангелие, и памфлет мракобесия; все зависит от людей, в руках которых машина работает». И все же, существует, по его мнению, такая область, «где техника тесно связана с моралью», и эта область есть не что иное, как чувство ответственности за свои поступки. Дело в том, что, с одной стороны, данное чувство составляет собой ту основу, на которой «зиждется всякая мораль», а с другой — «ничто как именно техническая деятельность воспитывает чувство ответственности за свои поступки»¹²⁷.

Итак, техническая деятельность отличается от всякой другой тем, что имеет своим основанием именно утилитарное побуждение. Вместе с тем следует заметить, однако, что любой человеческий поступок вызывается не одним каким-либо определенным побуждением, а на самом деле представляет собой точку пересечения, т.е. функцию (общий результат) многих разных побуждений, которые П.К.Энгельмейер предлагает «разделить на четыре главных направления или класса: на стремление к Истине, Красоте, Добру и Пользе». Данное обстоятельство делает необходимым, по его мнению, выведение некой общей «формулы воли» и для конкретного решения данной задачи он пытается использовать тот метод, который был в свое время применен при выведении общей формулы органических соединений. Как известно, данные соединения, которые состоят из четырех химических элементов - углерода (С), водорода (Н), кислорода (О) и азота (N) — химик охватывает формулой: $C_m H_n O_p N_q$ где коэффициенты $m, n, p, q > 0$. В отличие от этих последних коэффициенты побуждений могут быть как положительными, так и отрицательными величинами, поскольку Истине, Красоте, Добру и Пользе противостоят соответственно Ложь, Уродство, Зло и Вред в качестве их полного отрицания.

Итак, если обозначаем Волю, Истину, Красоту, Добро и Пользу через первые буквы этих слов (т.е. через В, И, К, Д и П), то «получаем общую формулу воли: $V = I_m K_n D_p P_q$ ». Данная формула «имеет два бесконечных предела: божественная воля $V_{\max} = I_{\infty} K_{\infty} D_{\infty} P_{\infty}$ и дьявольская воля $V_{\min} = I_{-\infty} K_{-\infty} D_{-\infty} P_{-\infty}$ ». Между этими крайними выражениями воли располагается человеческая воля, которая проявляется различным образом в различных ситуациях. Так, например, когда коэффициенты $p=r=q=0$, а $m>0$, то человеческая воля устремится только к истине и тогда мы имеем формулу чистой науки (и философии): $V=I$. Аналогичным образом можно получить формулы чистого искусства ($V=K$), чистой этики ($V=D$) и чистой техники ($V=P$). Прикладные же наука, искусство, этика и техника в отличие от чистых «получаются, когда один из коэффициентов значительно преобладает над остальными, но остальные не равны нулю»¹²⁸.

Именно так П.К.Энгельмейер, с одной стороны, раскрывает отличительные особенности техники, определяя, тем самым, ее место в системе человеческой культуры, а с другой — устанавливает институциональный статус философии техники в качестве самостоятельного раздела философского знания.

ГЛАВА IV. СПЕКУЛЯТИВНО-УМОЗРИТЕЛЬНЫЕ КОНЦЕПЦИИ ФИЛОСОФИИ ТЕХНИКИ

Спекулятивно-умозрительная философия техники получила развитие в основном в Германии. И это далеко не случайно, поскольку именно в немецкой философии всегда были сильны традиции спекулятивного мышления. И в самом деле, в ней, в отличие, например, от английской (а отчасти и французской) философии, всегда преобладал спекулятивный метод формирования философского знания, согласно которому последнее конструировалось силой «чистого ума» или «чистой рефлексии» без какого-либо сознательного обращения к опыту, к практике вообще. Здесь мы ограничиваемся рассмотрением технофилософских концепций лишь трех немецких мыслителей — Ф.Дессауэра, Э.Блоха и М.Хайдеггера.

1. Теологическая философия техники Ф.Дессауэра: техника как «встреча с Богом»

Фридрих Дессауэр (1881-1963), несомненно, был не только выдающимся философом техники, но, можно сказать, и необычной личностью. Дело в том, что он в своем лице объединил и католического теолога и философа, и ученого и изобретателя, и политического и государственного деятеля. Будучи еще юношей, он настолько сильно увлекся открытием X-лучей (1895) Вильгельмом Кондрадом Рентгеном (1845-1923), что забросил учебу в школе и предался промышленно-технической деятельности, где, собственно, и раскрылся в полном объеме его изобретательский талант. Он основал несколько промышленных предприятий по производству рентгеновских аппаратов и лично занялся развитием и усовершенствованием медицинской техники в сфере рентгенотерапии. Успехи, достигнутые им в данной области в качестве техника и изобретателя, были настолько впечатляющими, что университет во Франкфурте-на-Майне решил на их базе присвоить ему докторскую степень по прикладной физике в 1917 году. Позднее по его инициативе был создан Институт биофизики им. Макса Планка, директором которого он стал. Это, однако, не помешало ему, человеку светскому, написать ряд работ и по теологии. Помимо всего этого, он вел достаточно активную политическую и государственную деятельность. Так, он состоял членом Христианско-демократической партии, от которой, начиная с 1924 года, баллотировался в депутаты Рейхстага. Депутатом парламента он оставался вплоть до прихода Гитлера к власти в 1933 году. После установления в Германии нацистского режима он занял активную антигитлеровскую позицию, за которую ему пришлось поплатиться сначала арестом, а затем и высылкой из страны. На родину он вернулся лишь в 1953 году и сразу же возглавил снова Институт биофизики им. М.Планка.

В многогранном творчестве Ф.Дессауэра особое место, несомненно, принадлежит его философии техники, которую он разрабатывал и обосновывал в таких важнейших работах, как «Техническая культура» (1908), «Философия техники. Проблема реализации» (1927), «Душа в сфере техники» (1945) и «Споры вокруг техники» (1956) и которой он фактически занимался всю свою сознательную жизнь. В этих работах он трактует технику не иначе как «способ бытия человека» в этом посюстороннем мире. И, тем не менее, он, по сути дела, отвергает идущее еще от Ф.Бэкона утилитарное понимание техники как средства или способа улучшения условий человеческого существования. Дело в том, что техника в своей сущности раскрывается, как он полагает, именно как «участие в творении», поэтому свои конечные истоки она должна иметь не в этом, а в том, трансцендентом (потустороннем), мире.

Следует сказать, что в своей технофилософской концепции Ф.Дес-сауэр, в общем и целом, исходит из кантианских общефилософских установок. Принимая три «Критики» И.Канта (1704-1824), он, однако, считал необходимым дополнить их четвертой «Критикой» — «Критикой технической способности» или «деятельности». Это значит, что он, в отличие от И.Канта, который не придавал технике сколько-нибудь существенного значения и практически исключал ее из проблемного поля своей философии, наоборот, наделял технику исключительной значимостью, рассматривая ее в качестве одной из центральных проблем философии. Дело в том, что именно техника и выступает, по его мнению, звеном, связывающим феноменальный мир познания с ноуменальным миром «вещь в себе», которые оставались у И.Канта, как известно, полностью оторванными друг от друга. Точнее говоря, таким звеном или посредником следует признать не всю технику в целом, а лишь акт технического творчества или изобретательства. И это объясняется тем, что только «в самой точке своего... происхождения», т.е. «на стадии изобретения» техника приобретает «свой чистый вид и лучше обнаруживает свою сущность». В изобретении она, таким образом, пребывает «у себя самой», не будучи еще замутненной «другими факторами человеческого общества»¹²⁹. Вот, собственно, почему сущность техники проявляется не в производстве и ее продуктах, не в самих артефактах, а только в самом акте технического творчества, в изобретении.

В структуру технического творчества или изобретательства Ф.Дессауэр включает три элемента: человеческое целеполагание, природный материал и внутренняя обработка (*innere Bearbeitung*) в сознании¹³⁰. Человеческое целеполагание играет роль своеобразного пускового механизма процесса технического творчества, который, однако, возможен «только в гармонии с законами природы», а стало быть, лишь при наличии природного материала. И в этом ничего удивительного нет, поскольку по своему существу техника, подобно природе, является экспликацией (развертыванием) божественной мудрости, единого плана «Божьего творения».

Однако вместе с тем, указанный процесс представляет собой и «преодоление природозаконного стеснения, освобождение от ограничения, налагаемого естественными законами»¹³¹. Именно поэтому он не может состояться и без третьего, наиважнейшего элемента изобретения - «внутренней обработки в сознании», благодаря которому и осуществляется, собственно говоря, соприкосновение или контакт с так называемым «четвертым царством», т.е. с той трансцендентной сферой, в которой находятся, согласно Ф.Дессауэру, — «предданные решения технических проблем». Следовательно, можно сказать, что ответственность за установление контакта между феноменальным миром и миром ноуменальным несет не все изобретение в целом, а лишь такой его важнейший компонент, как «внутренняя обработка в сознании».

Вот так в своей («четвертой») «Критике» Ф.Дессауэр приходит к необходимости простого постулирования некоего «четвертого царства», где, якобы, изначально сосредоточены предустановленные решения всех технических проблем. И для того, чтобы кое-как обосновывать данную свою установку, он не находит ничего более убедительного, кроме как в «лучших» традициях немецкой философии оперировать тем приемом, который можно было бы условно называть «понятийной спекуляцией» (или «понятийной фетишизацией»)¹³², т.е. чистой манипуляцией словами. Так, в частности, он пишет: «Изобретатель созерцает то, что получилось в результате его творчества не с сознанием того, что «я это сделал», а с сознания того, что «я это нашел». Оно уже было где-то, и мне долго пришлось его искать... Оно не могло появиться, выполняя свою цель, и действительно функционируя раньше, чем оно формировалось *Я*. моем созерцании таким, каким было само по себе, поскольку оно могло быть только таким... Я нашел его в некоем другом мире, и око избегаем появляться в царстве видимого до тех пор, пока я не увидел его истинного облика достаточно ясно в другом царстве»¹³³.

Следовательно, раз изобретатель думает и говорит, что решение стоящей перед ним технической задачи сам он не творил, «не сделал», а лишь «находил», то это свидетельствует якобы о том, что это решение изначально пребывает в некоем потустороннем царстве. Называя это царство в свете кантианской терминологии «четвертым», Ф.Дессауэр определяет его как некое хранилище всех однозначно предданных, предустановленных решений проблем¹³⁴. При этом он особенно подчеркивает, «что для однозначно данных проблем существует только одно идеальное решение»¹³⁵, что, однако, далеко не согласуется с данными изобретательской практики и всей технической деятельности вообще.

Итак, техническое решение как нечто предустановленное и предзаданное должно предшествовать всякому изобретению и задача изобретателя как раз и заключается в том, чтобы найти его. «Мы внутренне совершенно убеждены в том, — говорит Ф.Дессауэр, — что формы «четвертого царства», а именно эти решения проблемы уже готовы и ждут

только того, кто их найдет»¹³⁶. Таким образом, изобретение, с его точки зрения, оказывается приближением изобретателя к тому «однозначному прообразу» или к той «идеальной форме решения», которая как «абсолютная идея» или «платоновско-августианская идея безвременного... в готовом виде пребывает в «четвертом царстве»»¹³⁷.

В свете всего сказанного Ф.Дессауэр приходит в конечном итоге к тому, что трактует изобретения не иначе как «продолжение первоначального Божьего творения», а технику понимает как «встречу с Богом»¹³⁵. Именно так техника, согласно его пониманию, окончательно теряет свои реалистические очертания как сугубо человеческое творчество и, приобретая однозначно мистическое содержание, становится, тем самым, частью религиозного опыта.

2. «Принцип надежды» Э.Блоха и его понимание изобретения как обнаружения и осуществления <<еще-не-ставшего>>

Прямой противоположностью предлагаемой Ф.Дессауэром трактовке сущности техники является понимание существа технического изобретения, развиваемое другим немецким философом, последователем К.Маркса — Эрнстом Блохом (1885-1977). Правда, следует сразу же оговориться и заметить, что этот последний специально и детально не исследует феномен техники. Он, в отличие от Ф.Дессауэра, не разрабатывает и не предлагает своей целостной концепции «технофилософии» (М.Бун-ге), а лишь мимоходом касается проблемы технического изобретения при своих размышлениях об утопии. Говоря более точно, он формирует свой взгляд на техническое творчество в ходе раскрытия им содержания «нового» как философской категории, с одной стороны, и значения технических утопий — с другой.

В своем фундаментальном исследовании «Принцип надежды» (т. 1-3, 1954-1959) Э.Блох склоняется считать утопию тем водоразделом, который четко проходит между человеком и животным, так как «лишь человек!., обуреваем утопиями». Следовательно, человеку по определению присуща способность придумывать желания и думать о лучшей жизни, что непременно вселяет в него уверенность и оптимизм и позволяет ему мужественно переносить жизненные невзгоды и с надеждой смотреть в будущее. В связи с этим можно констатировать, что «смятение и брожение сверх сформированного сознания представляет собой первый кор-Шдят фантазии, заключенный вначале только внутри нее самой»¹³⁹.

Однако, с другой стороны, человеческие мечты оказываются в принципе возможны лишь потому, что сама действительность далека от завершенности. «Надо признать, — полагает Э.Блох, — что внутри нас тоже ничего не могло бы происходить, если бы снаружи все было полностью завершенным. Но снаружи жизнь так же мало завершена, как во

внутреннем «Я», которое «работает» над тем, что находится вовне. Ни одну вещь невозможно было бы переработать в соответствии с желаниями, если бы мир был завершённым, полным жестких, вполне законченных фактов»¹⁴⁰. Следовательно, «действительное - это процесс», который на самом же деле «представляет собой широко разветвленное опосредование между настоящим, неокончательным прошлым и - самое главное - возможным будущим». Это значит, что «все действительное переходит в возможное через свой процессуальный фронт». Что же касается самого возможного, то оно бывает либо объективным, либо же реальным. «Объективно возможным является все то, наступление чего научно ожидаемо» или не исключено. Между тем как «реально возможным, напротив, является все то, чьи черты еще не полностью собраны в сфере самого объекта, будь то по причине их незрелости, либо потому, что новые условия... подготавливают появление новой действительности». Так, изменчивое бытие обладает благодаря своему возможному становлению «еще-не-окончательностью», и поэтому можно «сказать: второй, конкретный коррелят придает утопической фантазии реально возможную, диалектико-материалистически обусловленную новизну; этот коррелят находится вне смятения и брожения во внутреннем слое сознания». Из этого следует, что вразумительная, конкретная утопия в процессуальной действительности имеет своим коррелятом именно опосредование нового¹⁴¹.

«Новое» как философское понятие серьезно не разрабатывалось и «даже в самой отдаленной степени» не было «определено и не нашло своего места ни в одной домарксистской картине мира». Даже «у Бергсона вообще по-настоящему нет «нового»». У него можно найти лишь «псевдоновое». Дело в том, что «в целом «новое» у Бергсона объясняется не через его путь к нам, его скачки, его диалектику, его образы надежды и последующие результаты, а всего лишь через противостояние механизму, через бессодержательное восхваление жизненного порыва в себе и для себя»¹⁴².

Бергсоновское «псевдоновое» имеет, согласно Э.Блоху, не только социальную, но и идеологическую основу. Его социальной основой он считал позднюю буржуазию, поскольку она как класс уже не несет в себе ничего нового. Что же касается его идеологической основы, то она заключается в «исключении двух наиболее существенных свойств «нового»: возможности и финальности». Это значит, что оба последние понятия получают в философии Анри Бергсона (1859-1941) превратную интерпретацию, которая сводит их на нет как самостоятельные философские категории. «У Бергсона, — отмечает Э.Блох, — вообще нет «возможного», оно для него лишь проекция, которую «вновь возникающее» направляет на прошлое. Согласно Бергсону в «возможном» только что зарождающееся «новое» мыслится лишь как «бывшее возможным». Он «отрезает себе путь к понятию «новое»» и тем, что рассматривает «финальность как окончательное статуирование жесткой конечной цели вместо того, чтобы

видеть в ней целеустремленность человеческой воли, которая лишь ищет в открытых возможностях будущего свое собственное «куда» и «зачем». Мало того, А.Бергсон отождествляет предвидение «со статичным предварительным расчетом» и, тем самым, извращает не только творческую «антиципацию» («предвосхищение»), — «эту зарю человеческой воли, — но и в целом подлинно «новое» — горизонт утопии»¹⁴³.

Подлинно нового не знает и вся иудейско-христианская философия «от Филона и Августина до Гегеля», в которой категория «novum» («новое») фактически заменяется категорией «ultimum» («предельное»). Дело в том, что в данной философии ««предельное» связано исключительно с «первичным» (primum)», а новое «выступает как достигнутое возвращение уже завершеного, потерянного или отчужденного первого», т.е. «предельного»¹⁴⁴.

Между тем «новое» может появляться лишь как результат множества «реальных возможностей, отнюдь не существовавших у колыбели начала», а возникающих в ходе действительного процесса. Следовательно, — «конец — это не возвращение, а взрывание primum agens materiale¹⁴⁵, вторжение «что-сущности» в «что-основу». Поэтому можно сказать, что происхождение есть самоосуществление, которое «в истории это самообретение исторического деятеля, трудящегося человека; в природе это осуществление того, что гипотетически названо nature naturans¹⁴⁶ или субъектом материального движения...»¹⁴⁷.

Так, «новое» и «предельное» Э.Блох, в конечном счете, связывает именно с опосредственно-реальной возможностью, которая как объективно-реальный коррелят соотносится с точной антиципатией, а, стало быть, и с конкретной утопией. Это значит, что утопия фактически понимается им «как определенность объекта и степень бытия реально возможного» и в качестве таковых утопия реализуется не только в искусстве, но и в науке, а стало быть, и в технике.

Однако реальная возможность как «двухсторонний коррелят» есть «не что иное, как диалектическая материя. Реальная возможность - это лишь логическое выражение достаточной материальной обусловленности, с одной стороны, и открытости материи (неисчерпаемости источников материи) — с другой»¹⁴⁸. Исходя из этого, Э.Блох трактует материю не только как то, что обуславливает по мере существующей в том или ином случае возможности, но и как то сущее-в-возможности, которое как плодотворное лоно неисчерпаемо порождает из себя все образы мира. «Итак, — заключает он, — можно обобщить: критическому вниманию к тому, что достижимо в данных обстоятельствах, предустановлено по возможности-сущее материи, а обоснованными ожиданиями самой достижимости — сущее-в-возможности материи»¹⁴⁹. При этом следует подчеркнуть, что без «сущего-в-возможности материи», а, стало быть, без Реальной возможности как конечного источника «подлинно нового» действительность однозначно теряет свою процессуальность и целостность,

свою динамичность и свое становящееся совершенство и превращается в нечто ставшее и «безжизненное». И, естественно, такой «безжизненный», не несущий в себе будущего мир не может быть миром не только искусства, но и науки, и техники. Следовательно, «конкретная утопия стоит на горизонте любой реальности: реальная возможность охватывает до конца открытое диалектическое единство тенденции — латентности»¹⁵⁰.

Реальная возможность как «еще-не-ставшее» проявляется у человека в качестве «еще-не-осознанного». Поэтому можно сказать, что антиципаторская способность как и вся творческая сила человеческого сознания в целом, в том числе и технического, порождены не самим сознанием, а находят свои конечные истоки именно в материи. Ведь именно материя заключает в себе, в своей «латентности», последние истоки «нового», которое прокладывает себе путь не только через стихийные процессы, происходящие в мире, но и через сознательную творческую человеческую деятельность.

Следовательно, человеческое творчество в целом (а стало быть, и техническое творчество) является лишь проявлением творческого потенциала, т.е. созидательности самой материи, ее способности из самой себя производить «новое». Оно есть не что иное, как осуществление «еще-не-ставшего», т.е. обращение «сущего-в-возможности» в «сущее-в-действительности». Поэтому к нему можно с полным правом применять слова Э.Блоха об искусстве и, тем самым, охарактеризовать его как лабораторию «и одновременно праздник осуществленных возможностей...»¹⁵¹.

Итак, техническое изобретение как аспект человеческого творчества, а, стало быть, и как «представитель» или, точнее, как выражение и форма реализации «еще-не-ставшего», имеет свое последнее основание в самой материи, в «латентности» материального бытия. И действительно, оно представляет собой «освобождение и опосредствование дремлющих в лоне природы творений», т.е. является насыщенным проявлением креативности природы как *natura naturans*¹⁵².

Именно так, т.е. путем умозрительных рассуждений Э.Блох обосновывает свой материалистический взгляд на технику. Данный взгляд в своем формально-методологическом измерении, несомненно, является идентичным дессауэровскому взгляду. И тут дело не только в том, что оба взгляда формируются сугубо спекулятивным путем, но и в том, что они одинаково выносят конечные истоки технического творчества (изобретения) за пределы человеческого сознания, размещая их, таким образом, в некой объективной реальности. Правда, они вместе с тем существенно разнятся между собой в конкретном понимании данной реальности, которая у Л.Дессауэра оказывается потусторонним (божественным) царством, а у Э.Блоха отождествляется с посюсторонним материальным миром.

В своем понимании существа технического изобретения Э.Блох, в отличие от Л.Дессауэра, пытается также нащупать и выявить связь между техникой и человеческой потребностью. Так, отвергая идею о том, что

техника является самодостаточной реальностью и что поэтому она, якобы, сама порождает свои цели, он отмечает, в частности, что «не существует внутреннего порыва изобретать что-нибудь. Для того, чтобы вода лилась на запланированное колесо, необходим умственный заказ. Каждое орудие предполагает существование точно соответствующих ему потребностей и имеет точно установленную цель удовлетворить их. В противном случае этого орудия не было бы»¹⁵³.

В соответствии с данной установкой он подвергает критике «капиталистическую» технику за то, что она основывается не на потребности, а на прибыли, т.е. исходит из экономического расчета, отчужденного как от людей, так и от вещей. Эта критика находит свое продолжение в критике «буржуазно-технической отчужденности природе». Буржуазия, по мнению Э.Блоха, насильствует природу, обращаясь с ней как со своей колонией. Она господствует над ней, выбивая из нее силой все необходимые и выгодные для себя благоденствия¹⁵⁴. И подобное отношение к природе — естественное и неискоренимое при технике, базирующейся на прибыли. Только «марксистская теория»¹⁵⁵, если таковая когда-либо будет создана», в состоянии положить конец наивному перенесению «воззрений эксплуататоров и укротителей диких зверей на природу»¹⁵⁶. Следовательно, только техника бесклассового общества, базирующаяся не на прибыли, а на потребности, может развиваться не вопреки природе, т.е. не во вред ей, а только в гармонии с ней.

3. Технофилософские представления М.Хайдеггера: сущность техники как «способ раскрытия потаенности»

Третий немецкий философ, который конструировал свою технофилософскую концепцию спекулятивно-умозрительным методом — Мартин Хайдеггер (1889-1976). Поэтому не случайно, что ход его размышлений и некоторые его положения при разработке данной концепции вызывают определенные ассоциации с установками двух предыдущих его соотечественников. Во всяком случае, здесь, несомненно одно: в своей философии техники он испытывал известное влияние дессауэровских идей и особенно - положения о технике как о способе человеческого бытия. К тому же необходимо еще раз подчеркнуть, что тот прием или метод, который был назван выше «фетишизацией понятий» или «спекуляцией» ими, настолько «злоупотребляется» М.Хайдеггером, что фактически доводится им до некой крайней (абсурдной) формы. И в самом деле, «игра словами», «жонглирование» ими, тонкая «манипуляция» или «спекуляция» их значениями становятся у него не просто главным инструментом конструирования своего философского взгляда на технику и ее сущность, но и излюбленным способом философствования вообще. Выбор же подобного метода конструирования философского знания, при котором само философствование превращается в нечто налومي-

нающее «словесную эквилибристику» или, точнее, — «словесное трюкачество» следует, по-видимому, объяснить тем, что язык, согласно этому философу, составляет не что иное как «дом» или «пастух» бытия.

Необходимо также отметить и то, что при разработке системы своих философских взглядов М.Хайдеггер на свойственную ему манеру частично использовал платоновско-сократовскую методiku «вопрос - ответ». В соответствии с видоизмененной формой данной методики он написал все свои важные философские работы, а главное свое философское произведение «Бытие и время» (1927) он даже начал с анализа существа или содержания самого понятия «вопрос». Следовательно, можно сказать, что все рассматриваемые им философские проблемы он формулировал в виде конкретных вопросов, на которые он давал свои конкретные ответы. Поэтому вряд ли можно согласиться с Карлом Митчем в том, что М.Хайдеггер «скорее ставит вопросы, чем отвечает на них», поскольку «полагает, что вопросы..., их выдвижение являются в большей степени истинным занятием философии...» и что «он относится крайне подозрительно ко всяким ответам и решениям»¹⁵⁷. У М.Хайдеггера, на самом деле, мы находим столько ответов, сколько он выдвигает вопросов, а крайне подозрительно он относится «ко всяким ответам и решениям», кроме своих собственных.

Свой философский взгляд на сущность техники М.Хайдеггер формулирует в своей работе «К вопросу о технике» (1954), которая представляет собой переработанный материал лекции, прочитанной им 18 ноября 1954 года в Мюнхенском высшем техническом училище. Данную свою работу он начинает с утверждения о том, что «техника не то же самое, что сущность техники» и что «сущность (wesen) вещи, согласно старому учению, считается то, что (was) она есть». В непосредственной связи с этим он рассматривает оба имеющие хождение определения техники, согласно которым она трактуется либо как «средство для достижения целей», либо как «известная человеческая деятельность». Эти определения, которые он называет соответственно «инструментальным» и «антропологическим», говорят об одном и том же, «ибо ставить цели, создавать и использовать средства для их достижения есть человеческая деятельность»¹⁵⁸.

Инструментальное определение техники, несомненно, является правильным. Однако «правильное», констатируя «в наблюдаемой вещи что-то соответствующее действительности, ... вовсе еще не обязательно раскрывает вещь в ее сущность». И поскольку «только там, где происходит такое раскрытие, происходит событие истины», то отсюда следует, что «просто правильное еще не есть истина». Так, М.Хайдеггер приходит к своему выводу, что «правильное инструментальное определение техники... еще не раскрывает нам ее сущности», поэтому, чтобы добраться до этой последней, нам необходимо, «пробиваясь сквозь правильное, искать истинного»¹⁵⁹.

Для достижения данной цели, т.е. для выявления сущности техники и установления, таким образом, не просто правильного, но и истинного

ее определения, мы должны, прежде всего, задаваться вопросом: что такое инструмент? Отвечая на данный вопрос, М.Хаидеггер находит необходимым сведение инструментальности к причинности. «Где преследуются цели — применяются средства, где господствует инструментальное, — говорит он, — там правит причинность, каузальность»¹⁶⁰.

В связи со сказанным, М.Хаидеггер напоминает об идущей от Аристотеля традиции, согласно которой философия различает четыре вида причин: 1) «*causa materialis*» («материальную причину») — материал или вещество, из которого изготавливается вещь (например, серебро в серебряной чаше, предназначенной для жертвоприношения); 2) «*causa formalis*» («формальную причину») — форму или образ, который принимает этот материал (чашеобразность в указанном примере); 3) «*causa finalis*» («конечную причину») — цель, которой определяются форма и материал (жертвоприношение); 4) «*causa efficiens*» («действующую» или «производящую причину») — силу, создающую готовую вещь (серебряных дел мастер).

В свете данной концепции причинности и на основе своего предыдущего вывода М.Хаидеггер заключает, что сущность техники, представляемой как средство, может быть раскрыта только путем сведения инструментальности к «этим четырем аспектам причинности»¹⁶¹.

После этого М.Хаидеггер пускается в рассуждения о значении слова «причина». Латинское слово «*causa*», по его мнению, — «идет от глагола *cadere*, падать и означает то, благодаря чьему воздействию «выпадает» то или иное следствие». У Аристотеля, к которому восходит учение о четырех причинах, мы не находим ничего подобного. У него, как и у древних греков вообще, то, что мы называем причиной, а римляне — *causa*, «зывается *aition*: то, что виновато в чем-то другом. Четыре причины — четыре связанных между собой вида виновности». Поясняя это на вышеуказанном примере с серебряной чашей, М.Хаидеггер указывает, что согласно точке зрения древних греков, серебро, чашеобразность, жертвоприношение и серебряных дел мастер являются «совиновника-ми» наличия и готовности серебряной чаши в качестве жертвенного сосуда¹⁶². Но здесь неизбежно возникают вопросы: что, собственно говоря, «с самого начала объединяет» эти четыре вины?, откуда идет их единство? Отвечая на данные вопросы, он приходит к следующему: «Наличие и готовность... характеризует присутствие чего-либо присутствующего. Четыре вида вины позволяют вещи явиться. Благодаря им вещь оказывается присутствующей. Они выпускают ее из несуществования и, тем самым, ведут к полноте ее явления. Все виды вины имеют своей основной чертой это выпускающее выведение к явленности. В смысле такого выведения вина есть «повод»»¹⁶³.

Следовательно, четыре вида вин или поводов с самого начала объединены и взаимосвязаны между собой тем, что «они дают чему-то, еще не явленному, придти к присутствию. Тем самым ими одинаково правит

то при-ведение, которым приводится к явленности существующее. Что такое это приведение, нам говорит Платон в одной фразе «Пира» (205 в.): ... («Всякий повод для перехода и выхода чего бы то ни было из несуществования к присутствию есть «пойэсис», про-из-ведение»)»¹⁶⁴.

«Про-из-ведением» или «пойэсисом» является не только ремесло и искусство, но и «фюсис» (греч. слово «*physis*» означает «природу»). Более того, это последнее есть «поэсис» в высшем смысле этого слова. Дело в том, что «фюсис», как «присутствующее «по природе»», содержит в самом себе начало «про-из-ведения», тогда как ««про-из-ведения» ремесла и искусства... берут начало своей произведенности не в себе самом, а в другом...»¹⁶⁵. Однако где бы ни происходило событие «про-из-ведения» — в природе, ремесле или в искусстве, оно всегда представляет собой раскрытие потаенного, выведение из потаенности в непотаенность, в открытость. «Повод ведет к присутствию того, — пишет М.Хайдеггер, — что обнаруживается в событии про-из-ведения. Про-из-ведение выводит из потаенности в открытость. Событие про-из-ведения происходит лишь постольку, поскольку потаенное переходит в непотаенное. Этот переход коренится и набирает размах в том, что мы называем открытостью потаенного. У греков для этого есть слово «алетейя». Римляне переводят его через *Veritas*. Мы говорим «истина», понимая ее, обычно, как правильность представления»¹⁶⁶. Как видим, верный своею отмеченному выше методу, М.Хайдеггер пытается свести древнегреческое слово «*aletheia*» («говорить истину, быть правдивым») к древнегреческому корню «*lethein*», означающему «быть скрытым, тайным». (Заметим в скобках, что к этому последнему слову восходит и термин Э.Б-лоха «латентность» материи, что, несомненно, говорит о созвучности указанной точки зрения М.Хайдеггера с позиций данного автора).

Итак, древнегреческое слово «алетейя» объединяет в своем значении и истину, и раскрытость. Исходя из этого и как бы подытоживая все вышесказанное, М.Хайдеггер удивленно сам себе задает вопрос: «куда мы забрели?» и тут же на него отвечает: «Мы спрашиваем о технике, а теперь добрались до «алетейи», раскрытости потаенного. Какое отношение сущность техники имеет к раскрытию потаенного? Ответ: прямое. Ибо на раскрытии потаенного стоит всякое про-из-ведение. Последнее, со своей стороны, собирает в себе четыре вида повода - всю причинность - и правит ими». Так, техника оказывается, в конечном счете, не просто средством, а видом или способом раскрытия потаенного, выведения действительного из потаенности.

В подтверждение данного своего вывода М.Хайдеггер приводит свои размышления по поводу этимологии термина «техника». Этот термин восходит, согласно его мнению, к древнегреческому слову «*techné*», которое, якобы, изначально включало в свое значение два аспекта. Первый из них обозначает не только ремесленное мастерство и умение, но и высокое искусство, изящные искусства. Второй же, более важный ас-

пект значения слова «techne», связан со значением слова «episteme» («знание»). «С самых ранних веков, вплоть до времени Платона, — отмечает М.Хайдеггер, — слово «техне» стоит рядом со словом «эписте-ме». Оба слова именуют знание в самом широком смысле. Они означают умение ориентироваться, разбираться в чем-то. Знание приносит ясность. В качестве проясняющего оно есть раскрытие потаенности». Поэтому можно сказать, что ««техне» есть вид «истинствования». Она обнаруживает то, что не само себя про-из-водит, еще не существует в наличии, а потому может выглядеть и выйти то так, го иначе...»¹⁶⁷. Следовательно, сущность техники состоит «не в операциях и манипуляциях, не в применении средств» и артефактах, а в том раскрытии потаенности, которое «сродни» истине.

Однако, применяя технику и участвуя таким образом «в поставляющем производстве как способе раскрытия потаенности», человек еще далеко не создает самой потаенности. Как раз наоборот, он в ходе данного процесса лишь отвечает на тот вызов, который эта потаенность сама ему бросает. Собирающее начало этого вызова как раз и нацеливает человека на «поставление» действительного как чего-то состоящего в наличии. И по примеру того, как собирающее начало, складывающее извилистую линию берега в береговую линию, мы называем «по-бережь-ем», а собирающее начало всех тех способов, какими мы ведем себя, называем «по-ведением», М.Хайдеггер предлагает «тот захватывающий вызов, который сосредотачивает человека на поставление всего, что выходит из потаенности в качестве состоящего-в-наличии», называть «поставом» («Ge-stell»). Следовательно, он решается употреблять данное слово, которое обычно означает «станок» (например, ткацкий) или «мельничные жернова», т.е. нечто сугубо техническое, «в до сих пор совершенно непривычном смысле» и обозначить им сущность техники именно как нечто не техническое, не машинообразное. Вот, собственно, почему он пишет его в слоговой форме. А в порядке «оправдания» подобного рода «переименования слов зрелого языка» он ссылается на пример Платона, который употребил слово «эйдос» («вид», «образ») в далеко непривычном для греческого повседневного языка значении.

Итак, «по-став», согласно хайдеггерской терминологии, есть «собирающее начало той установки, которая ставит, т.е. заставляет человека выводить действительное из его потаенности способом поставления его как состоявшегося-в-наличии. По-ставом называется тот способ раскрытия потаенности, который правит существом современной техники, сам не являясь ничем техническим»¹⁶⁸. Исходя из этого М.Хайдеггер пытается установить четыре «оттенка» или аспекта значения слова «постав». Во-первых, слово «ставить», корень которого входит в слово «постав» сохраняет «в себе отзвук того становления, от которого происходит». Во-вторых, поставить на тот или иной путь означает не что иное как «послать на него». Собирающее же послание человека на тот или

иной путь раскрытия потаенности М.Хайдеггер называет не иначе как «миссией и судьбой». В-третьих, раскрытие потаенного как истина суть событие, к которому «в ближайшем и интимнейшем родстве» стоит свобода. Следовательно, «свобода — это область миссии, посылающей человека на тот или иной путь раскрытия Тайны». В-четвертых, там, где речь идет о раскрытии тайны, там всегда имеют место опасность и риск. Вот, собственно, почему «миссия раскрытия тайны сама по себе есть не какая-то, а вся опасность». Так, «по-став» (т.е. сущность техники) по своей многозначности, в конечном итоге, оказывается теснейшим образом связанным со «становлением», «свободой», «посланностью» («Geschick»), а стало быть, «миссией» или «судьбой» и, наконец, с «опасностью» («Gefahr») ¹⁶⁹.

Однако, говоря о «по-ставе» как о риске и опасности, необходимо иметь в виду, что речь идет не о каком-то демонизме техники. Нет, техника сама по себе не опасна, она не являет собой никакого демонизма. Угроза человеку исходит не из какого-либо губительного действия машин и технических устройств. «Нет никакого демонизма техники», заявляет М.Хайдеггер, «но есть тайна ее сущности». Уточняя эту свою мысль, он указывает, что риск заключен в самой сущности или существе техники как миссии раскрытия потаенности. Дело в том, что господство «по-става» грозит человеку тем, что он «окажется не в состоянии вернуться к более изначальному раскрытию потаенного и услышать голос более ранней истины». Иначе говоря, оно может «глухо заслонить собой свет всякого раскрытия тайны, всякую явленность истины», т.е. роковым образом может заслонять собой пойнэсис. Но вместе с тем, в сущности (существе) техники одновременно «должны таиться ростки спасительного». Ведь, как категорично утверждает Гельдерлин (с которым полностью солидаризируется М.Хайдеггер) в первых строках своего гимна «Пат-мос», именно там, где есть опасность, как раз «вырастает и спасительное». Если вдуматься в эти слова Гельдерлина, то мы непременно, по мнению М.Хайдеггера, должны понимать спасение не как простое удержание от гибели, а как возвращение чего-либо его существу, его сущности. При этом, говоря в данном контексте о сущности (существе), следует иметь в виду не сущность как родовую общность, как «essentia», а сущность в смысле чего-то, связанного с истиной, т.е. «истинно существующего», «пребывающего», «о-существляющего» ¹⁷⁰. Данное обстоятельство следует особо учитывать, когда речь идет и о сущности техники.

Итак, «по-став» как сущность техники представляет собой «один из способов раскрытия потаенности, на который посылает миссия исторического бытия, а именно производственно-поставляющий способ». Он таит в себе высший риск. Однако «чем ближе мы подходим к опасности, тем ярче начинает светиться путь к спасительному...» ¹⁷¹. Вот так просто и нехитро М.Хайдеггер утешает своего подавленного техногенной цивилизацией современника.

ГЛАВА V. ГУМАНИТАРНО-СОЦИОЛОГИЧЕСКОЕ НАПРАВЛЕНИЕ В ФИЛОСОФИИ ТЕХНИКИ

Интерпретация техники как аспекта общественного бытия человека и раскрытие его сущности в качестве одного из важнейших условий существования (функционирования) и развития человеческого общества были предложены довольно рано и можно сказать, что они даже предшествовали «натуралистическим» ее толкованиям. Поэтому нам кажется несколько спорным тезис К.Митчела, твердо отдающий «первородство» именно так называемой «инженерной философии техники»¹⁷², а не гуманитарной ее модификации.

Нет, конечно, сомнений в том, что Э.Капп впервые ввел в употребление термин «философия техники», которым он, пользовался как раз для обозначения своих философских размышлений о технике. Ввиду этого большинство специалистов на Западе, как было уже отмечено, именно его и считают основоположником философии техники. Однако это отнюдь не означает, что у Э.Каппа не было предшественников, которые пытались в той или иной форме философски переосмыслить феномен техники. Кстати сказать, сам К.Митчем, признавая существование таких предшественников, выделяет среди них, в частности, шотландца — Эндрю Юра, который был, однако, не только инженером-химиком, но и экономистом. Здесь можно назвать и немецкого экономиста — Иоганна Бекманна, труд которого «Введение в технологии...», несомненно, явился важной вехой на пути становления философии техники. В том же ряду следует, на наш взгляд, упомянуть и К.Маркса, который, в отличие от двух предыдущих ученых, был не просто экономистом, но и «профессиональным» философом. Именно ему принадлежит заслуга разработки и формирование социологического подхода в исследовании техники как философской проблемы.

1. К.Маркс — основоположник гуманитарно-социологического направления в философии техники

Итак, К.Маркс (1818-1883) несомненно, принадлежит к первым исследователям, которые стремились философски переосмыслить проблемы техники и технической деятельности. К тому же он явился первым профессиональным философом, который фактически превратил технику в объект философского анализа¹⁷³. Поэтому, несомненно, прав Х.Шторк, когда в своей работе «Введение в философию техники» он, отводя целый раздел К.Марксу и его ранним работам, характеризует его как «пионер» в формировании проблем философии техники¹⁷⁴. Соглашаясь с этим, другой современный немецкий исследователь Гюнтер Рополь считает необходимым обратить внимание в указанном отношении и на более поздние работы К.Маркса и, в особенности, на «тринад-

цатую главу его знаменитого «Капитала»» и заключает, что «Маркса никак нельзя недооценивать как философа техники»¹⁷⁵. «...Влиятельным философом техники» называет К.Маркса и современный немецкий философ Ханс Ленк¹⁷⁶.

И действительно, не только в своих ранних работах К.Маркс рассматривал проблему техники в связи с анализом природы отчужденного труда, но и посвятил ей даже две главы (V и XIII) первого тома своего фундаментального труда «Капитала», который увидел свет, кстати, за целое десятилетие до появления работы Э.Каппа «Основания философии техники», от которого большинство западных специалистов ведут, как уже было отмечено, отсчет времени существования философии техники.

Говоря об исследовании К.Марксом феномена техники, следует прежде всего отметить, что он твердо придерживался развиваемой Ф.Энгельсом и рассмотренной выше трудовой теорией антропосоциогенеза, к разработке которой он, несомненно, имел самое непосредственное отношение. Еще задолго до того, как Ф.Энгельс написал свою работу «Роль труда в процессе превращения обезьяны в человека», К.Маркс в V главе «Капитала» был вынужден провести основательный анализ и предметно-содержательное исследование человеческого труда, поскольку этот последний представляет собой не что иное, как потребление одного из важнейших условий процесса производства - рабочей силы.

В данном своем анализе и исследовании К.Маркс приходит к весьма интересной трактовке технического средства как проводника человеческой деятельности, как связующего звена (посредника) между человеком и преследуемой им целью. «Средство труда есть вещь или комплекс вещей, — говорит он, — которые человек помещает между собой и предметом труда и которые служат для него в качестве проводника его воздействия на этот предмет. Он пользуется механическими, физическими, химическими свойствами вещей для того, чтобы в соответствии со своей целью применить их как орудия воздействия на другие вещи»¹⁷⁷. Поэтому с определенной долей истины можно полагать, что именно к К.Марксу восходит развиваемая Хансом Закссе и другими концепция, согласно которой техника трактуется как «обходной путь» достижения человеком своей цели, поскольку на таком пути «цель достигается легче». Что же касается самого обходного пути, то по мнению Х.Закссе, он «состоит в том, чтобы не приступать непосредственно к достижению цели, а сначала ставить между нею и собой средства»¹⁷⁸.

Интересно также заметить, что в указанном анализе и исследовании мы встречаем у К.Маркса высказывания, весьма близкие по своему содержанию и к капповскому принципу «органопроекции». Так, например, мы читаем у него следующее: «Предмет, которым человек овладевает непосредственно... есть не предмет труда, а средство труда. Так, данное самой природой, становится органом его деятельности, органом, который он присоединяет к органам своего тела, удлинняя, таким образом, вопреки библии, естественные размеры последнего»¹⁷⁹.

В непосредственной связи с этим следует особо подчеркнуть важную мысль К.Маркса, согласно которой машины и сложные технические устройства рассматриваются как природный материал, обращенный человеком в органы своей воли и своего мозга, как овеществленная сила человеческого знания. «Природа, — говорит он, — не строит ни машин, ни локомотивов, ни железных дорог, ни электрического телеграфа, ни силфакторов, и т.д. Все это - продукты человеческого труда, природный материал, превращенный в органы человеческой воли, властвующей над природой, или человеческой деятельности в природе. Все это — созданные человеческой рукой органы человеческого мозга, овеществленная сила знания»¹⁸⁰. Такое понимание машинной техники не просто приложимо, как нам представляется, к технике информационной, но и более точно выражает именно ее собственное существо.

Итак, технические средства, согласно К.Марксу, есть продукты человеческого труда. Труд же определяется им как «совершающийся между человеком и природой процесс, в котором человек своей собственной деятельностью опосредствует, регулирует и контролирует обмен веществ между собой и природой». Однако, воздействуя на природу при помощи своих естественных органов (рук, ног, головы и пальцев), человек изменяет не только внешнюю, но и собственную природу, развивая при этом «дремлющие в ней силы и подчиняет игру этих сил своей собственной власти». Поэтому можно сказать, что в ходе своей трудовой деятельности человек изменяет, а стало быть, и создает самого себя. Более того, он в ходе этой деятельности создает многих животных и растений, «которых обыкновенно считают продуктами природы», между тем как «в действительности являются продуктами труда».¹⁸¹

Структура труда как специфической (человеческой) формы жизнедеятельности включает в себя, согласно К.Марксу, три простых момента: целесообразную деятельность, предмет труда и средство труда. Следовательно, труд как способ человеческого бытия отличается от животной формы жизненной активности, прежде всего, тем, что является сознательной деятельностью. «Паук совершает операции, — отмечает К.Маркс, — напоминающие операции ткача, и пчела постройкой своих восковых ячеек посрамляет некоторых людей-архитекторов. Но и самый плохой архитектор от наилучшей пчелы с самого начала отличается тем, что прежде, чем строить ячейку из воска, он уже построил ее в своей голове. В конце процесса труда получается результат, который уже в начале этого процесса имелся в представлении человека, т.е. идеально. Человек не только изменяет форму того, что дано природой; в том, что дано природой, он осуществляет вместе с тем и свою сознательную цель, которая как закон определяет собой характер его действий и которой он должен подчинять свою волю»¹⁸².

Другое важнейшее отличие человеческого труда состоит в том, что он представляет собой процесс применения и создания технических

средств, орудий труда. «Употребление и создание средств труда, — пишет К.Маркс, — ... составляют специфически характерную черту человеческого процесса труда, и поэтому Франклин определяет человека как «a tool-making animal», как животное, делающее орудия»¹⁸³.

Поэтому далеко не случайно, что именно уровень развития техники становится у К.Маркса верным показателем степени развитости как экономики, так и общества в целом. «Экономические эпохи различаются не тем,

— указывает он, — что производится, а тем, как производится, какими средствами труда. Средства труда не только мерило развития человеческой рабочей силы, но и показатель тех общественных отношений, при которых совершается труд». А среди всех средств труда он выделяет в качестве главных и определяющих так называемые «механические средства труда», совокупность которых он называет «костной и мускульной системой производства»¹⁸⁴.

XIII главу первого тома «Капитала» К.Маркс посвящает машинам и крупной промышленности. Отмечая, что различия между мануфактурой и крупной промышленностью состоит в том, что «исходной точкой переворота в способе производства» в первой служит рабочая сила, а во второй — средство производства, он далее останавливается на метаморфозе, которую это последнее претерпевает при переходе от ремесленной техники к технике машинной. Развитое машинное устройство, в отличие от простого орудия состоит, согласно его точке зрения, «из трех существенно различных частей: машины-двигателя, передаточного механизма, наконец, машины-орудия или рабочей машины». Задача машины-двигателя заключается в производстве двигательной силы всего машинного устройства. Функция же передаточного механизма состоит не только в переносе производимого машиной-двигателем движения (двигательной силы) на машину-орудие, но и в его регулировании и целесообразном видоизменении его формы. Следовательно, можно сказать, что первые две составляющие машинного механизма служат необходимыми условиями для нормального функционирования третьей, наиважнейшей, составляющей указанного механизма

— рабочей машины. Это значит, что именно эта последняя и выступает центральным ядром и основным компонентом машинного устройства. Вот, собственно, почему именно с его изменением К.Маркс и связывает истоки промышленной революции XVIII столетия, а, стало быть, и трансформацию мануфактурной и всей ремесленной техники в технику машинную. «Промышленная революция в XVIII веке, — подчеркивает он, — исходит как раз от одной этой части — от машины-орудия. Она и теперь образует всякий раз исходный пункт при превращении ремесленного или мануфактурного производства в машинное производство»¹⁸⁵.

Итак, машина не отменяет орудия, не вытесняет его, а лишь видоизменяет и трансформирует его. Она его преобразует «из карликового орудия человеческого организма... в орудие созданного человеком механизма»¹⁸⁶. При этом в процессе труда она заменяет двигательную, мускуль-

ную силу человека силами природы, а на месте использования в данном процессе традиционных знаний ставит сознательное применение точных естественнонаучных знаний.

В лице машины крупная промышленность овладевает «характерным для нее средством производства» и приобретает возможность «производить машины с помощью машин», что приведет к появлению новой категории рабочих — производителей машин. Следовательно, только с полным овладением машинной техникой и налаживанием производства машин с помощью машин крупная промышленность создает свой собственный «технический базис» и твердо встает «на свои собственные ноги»¹⁸⁷.

Революционный переворот, произведенный машинной техникой в способе производства промышленности, распространяется затем на земледелие и на общие условия общественного производства - на средства связи и транспорта. Этот переворот сказывается далее и на системе организации и разделения труда, поскольку машины ликвидируют технические условия существования старой формы разделения труда. Машины, за редким исключением, «функционируют только в руках непосредственно обобществленного или совместного труда. Следовательно, кооперативный характер труда становится здесь технической необходимостью, диктуемой природой самого средства труда». К этому нужно добавить и то, что в закрепленной применением машин системе разделения труда средство труда противостоит рабочему «как мертвый труд, который подчиняет себе живую рабочую силу и всасывает ее», т.е. мертвый труд полностью господствует здесь над живым трудом и владеет им. В техническом плане это проявляется в превращении фабричного рабочего в простую частицу машинного механизма, в живой придаток к нему.

И в самом деле, в отличие от ремесленника, который сам господствует над условиями своего труда (поскольку он лично владеет средствами труда и практически сам совершает все технические операции, необходимые для производства готовой продукции) фабричный рабочий, наоборот, пребывает в рабской зависимости от условий труда, так как он лишен средств труда и обречен монотонно выполнять одни и те же технические операции, составляющие собой лишь часть производственного процесса. Поэтому можно сказать, что функция рабочего в чисто техническом плане практически сводится к простому служению машины, т.е. к тому, чтобы быть живым дополнением к ней. «В мануфактуре и ремесле, — отмечает К.Маркс, — рабочий заставляет орудие служить себе, на фабрике он служит машине. Там движение орудия труда исходит от него, здесь он должен следовать за движением орудия труда. В мануфактуре рабочие являются членами одного живого механизма. На фабрике мертвый механизм существует независимо от них, и они присоединены к нему как живые придатки»¹⁸⁸. Так, фабричный рабочий, пребывающий в социально-экономической зависимости от работодателя-капиталиста, попадает еще и

в функциональную (техническую) зависимость от средства труда, что, несомненно, придает его отчужденности явное техническое измерение.

Далее, необходимо отметить и тот факт, что широкое внедрение в капиталистическое производство машинной техники имело такое негативное социальное последствие, как массовое увольнение рабочих. Дело в том, что широкое применение машин, которые в процессе труда заменили, как уже было отмечено, физическую силу человека, многократно превосходившими ее силами природы, с одной стороны, существенно увеличило производительность труда, а с другой — открыло широкие возможности для использования в производственном акте более простого, менее оплачиваемого женского и детского труда, поскольку сделало излишней мускульную силу в данном акте. Оба э-вд обстоятельства привели к одному и тому же результату, а именно — к массовому выбрасыванию «рабочих на мостовую», т.е. к широкому пополнению рынка труда — безработицы. Вот, собственно, почему «средство труда, выступив как машина, тотчас же становится конкурентом рабочего», полностью соглашаясь с Давидом Рикардо (1772-1823), утверждает К.Маркс. Поэтому естественно, что с появлением и применением машин рабочий начинает бороться против самого средства производства, возлагая именно на него ответственность за то бедственное положение, в котором он оказался. «Таким образом, — заключает К.Маркс, — тот характер самостоятельности и отчужденности, который капиталистический способ производства придает условиям труда и продукту труда по отношению к рабочему, с появлением машин развивается в полную противоположность между рабочими, с одной стороны, условиями труда — с другой. Поэтому вместе с машинами впервые появляется стихийное возмущение рабочих против средств труда».

Однако сами по себе машины не виновны в создании той социальной ситуации, при которой рабочие, оказавшись выброшенными на улицу, лишились источника своего существования и стали громить станки и машинные механизмы. Нет, не сама техника, как таковая, ответственна за невыносимые условия существования рабочих, за их эксплуатацию и за усилившуюся социальную несправедливость. За все это несут ответственность не машины и не техника в целом, а капиталистический способ их применения. «Не подлежит никакому сомнению, — пишет К.Маркс, — что машины сами по себе не ответственны за то, что они «освобождают» рабочего от жизненных средств». Освобождение рабочего от этих средств, равно как и другие противоречия и антагонизмы капитализма, «происходят не от самих машин, а от их капиталистического применения»¹⁸⁹.

Отсюда можно заключить, что К. Маркс фактически отвергает исходную идею технологического детерминизма, превращающую технику в самостоятельную (самодостаточную) реальность, определяющую собой все аспекты жизни общества. В связи с этим можно полагать, что он

склоняется к той оценке техники, при которой признается ее аксиологическая нейтральность, поскольку техника, с его точки зрения, может стать негативно-разрушительной или же, напротив, позитивно-созидательной силой не сама по себе, а только в руках человека, т.е. в зависимости от определяемого господствующей в данный момент системой общественных отношений способа ее применения.

Следовательно, техника как активный социальный фактор действует не прямо, а опосредованно, через сложившуюся в обществе систему социально-экономических отношений. Данное положение находит свое общетеоретическое обоснование в учении К.Маркса о способе производства и общественно-экономической формации. Согласно этому учению техника объявляется лишь элементом производительных сил, в структуре которых ведущая роль принадлежит самим людям. Более того, сами производительные силы, выражающие собой отношения людей к природе, могут служить определяющим фактором общественно-исторического развития и на самом деле действуют в качестве такового только в единстве с производственными отношениями, вместе с которым они образуют единую и важнейшую общественную структуру, которую К.Маркс называет способом производства. Следовательно, именно этот последний как диалектический синтез производительных сил и производственных отношений и служит, согласно его точке зрения, материальным основанием существования и развития человеческого общества, т.е. той основой, из которой в конечном итоге вырастают все другие общественные структуры, вся система общественных отношений. Все это говорит о том, что техника может оказывать и действительно оказывает достаточно активное влияние на жизнь общества только через существующий способ производства. Это значит, что ее детерминирующая по отношению к этой жизни и ее развитию функция носит косвенный, условный и относительный характер. Поэтому можно определенно сказать, что марксистская технофилософская концепция ничего общего не имеет с технологическим детерминизмом, который, как увидим дальше, придает указанной функции прямое, безусловное и абсолютное значение. В свете сказанного никак нельзя согласиться с Х.Ленком, который предлагает рассматривать К.Маркса скорее как «технолого-детерминиста», чем как экономиста¹⁹⁰.

В заключение необходимо отметить еще один важный аспект Марксовой технофилософской концепции, который заключается в признании противоречивого характера технического прогресса. Твердо придерживаясь диалектической позиции в понимании социального прогресса в целом, К.Маркс полагал, что любой из системообразующих элементов этого процесса непременно должен содержать в себе и относительный регресс. Не составляет в этом плане никакого исключения и техническое развитие как один из аспектов социального прогресса. Поэтому неслучайно, что он в своей речи на юбилее «The people s Paper» утверждал следующее: «В наше

время все как бы чревато своей противоположностью. Мы видим, что машины, обладающие чудесной силой сокращать и делать плодотворнее человеческий труд, приносят людям голод и изнурение. Новые, до сих пор неизвестные источники богатства, благодаря каким-то странным и непонятым чарам, превращаются в источник нищеты. Победы техники как бы куплены ценой моральной деградации. Кажется, что по мере того, как человечество подчиняет себе природу, человек становится рабом других людей, либо же рабом своей собственной подлости»¹⁹¹. Следовательно, развитие техники не может односторонне быть сведено либо к одним только позитивным, либо же к одним лишь негативным моментам, как это обычно делают представители «технологического детерминизма». В действительности же оно оказывается диалектическим единством всех этих моментов, в котором превалируют те или иные из них в зависимости от существующей в данный момент системы общественных отношений.

2. Технофилософия Жака Эллюля: этика «отказа от власти» техники

В своей книге «Техника» (1954) французский культуролог и философ техники Жак Эллюль приходит к спорному выводу о том, что капитал перестал быть в наше время той господствующей силой, какой он был в XIX столетии и что его место заняла теперь техника, которая стала ведущим фактором современности. В связи с этим он выражает уверенность в том, что «если бы Маркс жил в 1940-х годах, он не стал бы более исследовать экономическую структуру капиталистического общества, а стал бы изучать технику». Поэтому, решаясь как бы выполнять за К.Маркса данную задачу, Ж.Эллюль превращает технику в основной объект всех своих исследований. Вместе с тем он подчеркивает, что в этих исследованиях он использовал более простой метод по сравнению с тем, который К.Маркс применял при исследовании капиталистического общества¹⁹².

Итак, по признанию самого Ж.Эллюля, все его работы (за редким исключением) были посвящены анализу и изучению современного технического общества. Так, например, его уже упомянутая книга «Техника» и книга «Техническое общество» (1965) анализируют и решают проблемы современного технического общества в целом, тогда как его работы «Пропаганда» (1962), «Политические иллюзии» (1965), «Метаморфоза буржуазии» (1967) и «Империя нелепости» (1980) посвящены исследованию тех изменений, которые претерпевают в современном техническом обществе, соответственно, техника и техническая личность, политика, положение общественных классов и искусство.

«Технику» как центральное понятие своей «технофилософии» Ж.Эллюль определяет как «совокупность рационально выработанных методов, обладающих (на данной стадии развития) абсолютной эффективностью в каждой области человеческой деятельности»¹⁹³. При этом

он считает необходимым различать так называемые «технические операции» и «феномен техники» или «Технику» (с большой буквы). То, что он называет «техническими операциями», отличается, помимо множественности, еще и локальностью (ограниченностью) и в предметно-содержательном отношении сводятся к традиционной, в том числе и ремесленной технике. Между тем как «феномен техники» (или «Техника»), отличаясь единственностью и уникальностью, представляет собой современный способ создания и применения артефактов. Он, как выражение и олицетворение современной техники, характеризуется такими важнейшими особенностями, как рациональность, артефактность (т.е. искусственность), самонаправленность, саморост, неделимость, универсальность и автономность. Совокупность этих семи существенных признаков «феномена техники» образует его непосредственное и характерное содержание в качестве основной и господствующей формы человеческой деятельности.

Следовательно, именно «Техника» определяет собой сегодня все другие формы человеческой деятельности, всю так называемую «человеческую технологию» и все общественные структуры, как, например, экономику, политику (государство), образование, здравоохранение, искусство, спорт и т.д. Отсюда можно сделать вывод о том, что в своей техно-философской концепции Ж.Эллюль занимает весьма близкую к технологическому детерминизму позицию.

Технику на современном этапе ее развития, т.е. как «феномен техники», следует рассматривать в широком мировоззренческом плане как тип рациональности. Она перестает быть простым «завоеванием» природы и становится некой «заменой» природы, т.е. некой техносферой («вселенной Машин», по терминологии Ж.Эллюля) или технической (искусственной) средой, заменяющей естественную среду обитания и существования человека. В силу этого она превращается в некую навязывающую себе извне силу («данность»), с которой человеку приходится считаться. «Природа, — отмечает Ж.Эллюль, — не есть просто наше живописное окружение. По сути дела, среда, мало-помалу создающаяся вокруг нас, есть прежде всего вселенная Машин. Техника сама становится средой в самом полном смысле этого слова. Техника окружает нас... Природа оказалась демонтирована, дезинтегрирована науками и техникой: техника составила целостную среду обитания, внутри которой человек живет, чувствует, мыслит, приобретает опыт... Именно техника есть теперь «данность» без всяких определений..., она навязывает себя просто тем, что существует»¹⁹⁴.

«Техника» как данность, как нечто самодовлеющее «ведет» весьма опасную и рискованную игру, против которой человек должен «сделать ставку» только на те свои действия, которые он предпринимает, чтобы достичь своих добрых целей и осуществить свои добрые намерения. Такую ставку Ж.Эллюль сравнивает с секуляризованной верой, кото-

рую он прямо противопоставляет религиозной или библейской вере. Дело в том, что техника, с его точки зрения, призвана помочь людям построить свой дом здесь, на Земле, т.е. в нашем посюстороннем мире, а, стало быть, именно в том мире, где, согласно Библии, человек воистину никогда не может находиться у себя дома, поскольку здесь, как сказано в библейском тексте: «...Сын Человеческий не имеет где приклонить голову»¹⁹⁵.

Претензиям «Техники» превратиться во всеобулавливающее и всепорождающее начало, ее стремлению к всевластию должно быть оказано активное противодействие и дан серьезный отпор. На роль такого противодействия и серьезного ограничителя как раз и претендует сформулированная Ж.Эллюлем этическая концепция «отказа от власти» техники. Данная концепция практически основывается на прямом и полном отрицании так называемого «технологического императива», согласно которому люди могут, а, следовательно, должны (поскольку «Can-implies ought» — «Можешь — значит должен») делать все то, что технически им доступно и в принципе выполнимо. Ж.Эллюль фактически требует полностью отказаться от подобной установки. И в самом деле, «этика отказа от власти» техники требует не простого ограничения указанного императива, а полного его отрицания. Ее исходным принципом является идея самоограничения человека, которая неизбежно ведет к замене «технологического императива» противоположной установкой, согласно которой люди должны договариваться между собой не делать все то, что они вообще в состоянии технически осуществить. Данная установка, которую можно было бы назвать «антитехнологическим императивом», становится в наше время сверхактуальной или судьбоносной. Дело в том, что на фоне непомерного усиления власти техники мы все больше убеждаемся в полном отсутствии каких бы то ни было внешних сил, могущих достойно противостоять технике и активно противодействовать ее всевластию.

Однако, поскольку реальной альтернативы технике как таковой не существует, и поэтому нам приходится уживаться с ней, тогда остается только одно: следовать этике отказа от ее власти. Эта этика требует не только самоограничения, но и отказа от техники, разрушающей личность. Точнее говоря, следует отказаться не от самой техники как таковой, а только от так называемой «идеологии техники», как, впрочем, и от всех других идеологий, уничтожающих подлинный смысл индивидуального человеческого бытия. Радикальное же отвержение, т.е. полное искоренение или упразднение всех подавляющих человеческую индивидуальность идеологий должно стать, по мнению Ж.Эллюля, важнейшей задачей («последствием») той единственно реалистической революции, которая одна только и может обратить технику из фактора порабощения человека в фактор его освобождения. Вот, собственно, почему он в своих последних работах акцентирует свое внимание на разработке концеп-

ции так называемой «политико-технической революции», которая представляет собой, на самом деле и как увидим дальше, некую утопическую модель развития современного западного общества.

Итак, «сама по себе техническая мутация, информатизация техники, — отмечает Ж.Эллюль, — не вызовет никакого изменения в положении пролетариата, неимущих классов, никакого освобождения человека не принесет, если не будет решимости, сознательного выбора, воли, способности использовать технику в этом направлении». Следовательно, для «преобразования техники» и превращения ее из поработавшей человека силы в действенное средство его освобождения «необходима подлинная революция по отношению к государству и автономизировавшей-ся технике». Эта революция непременно должна включать в себя пять следующих элементов или аспектов (моментов)¹⁹⁶.

Первый из этих аспектов сводится к полной перестройке «производственных мощностей западного мира с целью оказания даровой — без финансовой заинтересованности, без процентов, без протекционизма, без наставничества, без интервенции, будь то военной или культурной, — помощи «третьему миру» с целью представить ему возможность не просто для выживания, но для извлечения всей пользы из западного технического прогресса, для самостоятельного строительства своей истории»¹⁹⁷.

Второй аспект «политико-технической революции» состоит в добровольном отказе от применения власти и силы «в какой бы то ни было форме» и «от военных арсеналов, подавляющих нашу экономику», а также в полной ликвидации «централизованного бюрократического государства». При этом Ж.Эллюль уверяет нас в том, что «полная ликвидация современного государства не приведет ни к падению организованности, ни к неразберихе». Дело в том, что именно бюрократическое государство как раз и создает, по его мнению, «максимум путаницы, беспорядка, замешательства», хотя, конечно, все это «старательно маскируется властями». Ко второму моменту революции он относит также «отказ от «роста любой ценой», поощрение малых производственных единиц, применение небольших энергий... Совершенно ясно, что все это предполагает сознательный поворот в направлении меньшего потребления, некоторое снижение уровня жизни в пользу качества жизни для всех без исключения и уравнивания всех членов общества по доле вкладываемого труда и полученных доходов»¹⁹⁸.

Из предыдущего непосредственно вытекает третий аспект «политико-технической революции», который «заключается во всестороннем развертывании способностей и диверсификации занятий. Сюда очевидным образом входит расцвет национальных дарований, признание всех и всяческих автономий, но в сочетании с подъемом образования» для того, чтобы малочисленные народы не были вынуждены строить в малом масштабе собственные национальные государства, а могли жить своей свободной и достойной жизнью в более крупных государственных

образованиях. При этом Ж.Эллюль особо подчеркивает необходимость того, «чтобы меньшинства повсюду имели слово и средства выражения. Даже если нам кажется, что они ведут безумные речи. Среди сотни безумных речей всегда найдется одна пророческая». Далее он, отвергая идею самоуправления «на предприятии с тысячью рабочих», считает возможным говорить о самоуправлении «только для малых производственных единиц», которые необходимо всячески поощрять¹⁹⁹.

Четвертый аспект «политико-технической революции» Ж.Эллюль связывает с резким сокращением рабочего времени. При этом он полагает, что разговор о 35-часовой рабочей неделе «совершенно устарел» и считает правыми именно тех авторов, которые говорят «о двух часах ежедневной работы». В непосредственной связи с этим придется, с его точки зрения, «поставить основополагающие вопросы: вопросы смысла жизни и новой культуры, вопрос о такой системе организации, которая не была бы ни принудительной, ни анархической, открывая поле для нового размаха творческой способности»²⁰⁰.

Исходя из этого, Ж.Эллюль приходит к конечному, пятому, аспекту «политико-технической революции», который он сформулировал следующим образом: «Прогресс измеряется отныне не возрастанием числа производственных ценностей, а количеством сэкономленного человеческого времени. Отныне необходимо не рассчитывать за труд заработной платой, а равномерно распределять между всеми членами общества (независимо от того, работают они или нет) ежегодный национальный продукт — богатство, производимое за год автоматизированными и информатизированными заводами».²⁰¹

На основе сказанного Ж.Эллюль делает вывод о том, что подлинная революция нашего века — это единственная революция, которая заключается «в захвате не власти, а позитивных потенций современной техники, и в их полной переориентации в целях освобождения человека». Альтернативой такой переориентации выступает «огосударствление техники», при котором происходит полное сращивание информатики с бюрократической властью. К такой альтернативе, которая оценивается Ж.Эллюлем не иначе, как «исторический тупик человечества», мы «идем быстрыми шагами». И все же он уверяет нас в том, что «дело еще не проиграно», поскольку мы находимся на перекрестке исторических путей. «...Мы вышли, — говорит он, — к развилке исторического пути, к месту возможного пересечения между свободным социализмом и кибернетизацией общества. Социализм может стать нашей политической волей, кибернетизация может служить нашим орудием».²⁰²

Данный исторический шанс ни в коем случае нельзя упустить и поэтому «...революционно-освободительный социализм должен сразу же после захвата власти осуществить две операции: положить конец централизованному государству и... приступить к самой интенсивной автоматизации всех заводов и фабрик и к самой совершенной информатизации всего, что относится к управлению машинами и труду...». Сразу же за этим пред сто-

ит сделать второй шаг, который заключается в подготовленном и обеспеченном автоматизацией резком сокращении рабочего времени. Третьим же этапом в развертывании «революционно-освободительным социализмом» своего содержания должны стать «налаживание самоуправления» на уровне коммун и «передача власти «низам» при независимости каждого в вопросе выбора работы, при широте этого выбора работы и допущения параллельной экономики». И, наконец, на четвертом этапе данного процесса «решается вопрос развивающихся стран «третьего мира». Пролетариат подлежит упразднению во всемирном масштабе»²⁰³.

Итак, в социально-утопическом проекте Ж.Эллюля многое остается неясным и невыясненным. И в самом деле, совершенно не ясно, например, как и под воздействием каких сил (обстоятельств, побуждений и т.д.) Запад вынужден будет полностью, да еще добровольно, отказаться от своих интересов и оказать «третьему миру» даровую помощь, чтобы этот последний смог, извлекая всю пользу западного технического прогресса, самостоятельно построить свою современную историю, свое настоящее и будущее. Или же не совсем понятно, каким инструментом «свободный социализм» может осуществить автоматизацию всех заводов и фабрик и вообще контролировать и направлять различные общественные процессы, если он сразу же после захвата власти ликвидирует центральное государство. И еще: остается тайной и то, каким образом ему удастся избежать вакуума власти, а, стало быть, и дезорганизации и хаоса, если он, отменяя еще на первом этапе своего функционирования центральное государство, налаживает самоуправление только на третьем этапе своего развития. И, наконец, главное: непонятно, как «подлинная революция нашего времени», т.е. «политико-техническая революция» может вообще состояться без захвата власти и применения ее в качестве основного средства реализации своей программы. Ведь одними благими намерениями, простой, так называемой «этикой отказа от власти» никому еще не удавалось и вряд ли когда-нибудь в будущем удастся сломать сопротивление такой реальной и грозной силы, смертельно стоящей на защите старых порядков как государственной машины и опрокинуть ее.

Все указанные и другие, не менее серьезные вопросы фактически остаются у Ж.Эллюля без надлежащего ответа. Вот, собственно, почему он был вынужден делать ставку и полностью уповать на добрые намерения человека, на бескорыстие и любовь, отказ от власти, свободную волю, религию и т.п., как на последние императивы, регулирующие поведение людей и их взаимоотношения, а следовательно, и конечные факторы социального развития. «Чтобы подойти к свободному социализму с человеческим лицом без технического регресса..., — как бы подытоживая свои рассуждения по поводу «политико-технической революции», пишет Ж.Эллюль, — для этого требуется подлинная мутация человека. Мутация психологическая, идеологическая, нравственная, перестройка всех целей жизни»²⁰⁴. И все это должно произойти в каждом из нас.

Так, в своей модели развития современного западного общества Ж.Эллюль делает последнюю ставку именно на ту всестороннюю метаморфозу, которую должен претерпевать сам человек, чтобы «политико-техническая революция» могла успешно осуществиться, но корни (причины) которой фактически остались у него нераскрытой тайной. Однако реальный путь, по которому пошло это развитие за последние несколько десятилетий, далеко не оправдал футурологических ожиданий Ж.Эллюля, оставляя их, тем самым, несбыточным социальным проектом.

3. Технофилософские представления франкфуртской школы: культура, техника, гуманизм

Франкфуртская школа в лице первого или старшего поколения своих представителей, к которому следует, прежде всего, отнести Макса Хоркхаймера (1895-1973), Герберта Маркузе (1898-1979) и Теодора Адорно (1903-1969), разработала так называемую «критическую теорию общества», которая представляет собой некую эклектическую теоретическую конструкцию, где к Марксовой критике буржуазного общества присоединяются элементы экзистенциализма, фрейдизма и ве-беровской социологии. И, хотя эта «теория» так и не получила у названных немецких философов сколь-нибудь четкого определения, она все же призвана, согласно М.Хоркмайеру, осуществить «высший суд над классовым подавлением» и поэтому должна, с его точки зрения, иметь своей целью ускорение развития, ведущего «к обществу без несправедливостей» или же заботу «о счастье людей», как говорит Г. Маркузе²⁰⁵.

Акцентируя внимание на проблеме человека, «критическая теория общества» констатирует, что человек как активное, творческое и свободное существо, полностью «аннигилируется» в условиях буржуазного общества. В данном обществе он лишается своего «второго измерения», каким являются его духовность, вместе с которой он теряет здесь свою самость и спонтанность своего существования, и, таким образом, полностью отчуждается от самого себя, от своей подлинной сущности.

За потерю человеком своей самости (сущности) при капитализме доля ответственности, несомненно, лежит на технике. Дело в том, что вместе с развитием техники новые технологии при капитализме превращаются в средство формирования и производства так называемой «массовой культуры», т.е. культуры чисто утилитарной, лишенной духовности, а, стало быть, и подлинного человеческого измерения. Вот, собственно, почему «просвещение», т.е. приобщение человека к культуре в буржуазном обществе, становится, как подчеркивают М.Хоркхаймер и Т.Адорно в своей совместной работе «Диалектика просвещения» (1947), «массовым обманом», а человеческая личность превращается здесь в простую иллюзию.

И в самом деле, техника, подчиняющаяся в современном обществе законам монополии, не может не обращать саму культуру в вид индустрии, который как «индустрия культуры» как раз и производит «массовую культуру», при которой теряются уникальность и самостоятельность человека и происходят унификация всех людей, превращение их в серую, некритически мыслящую массу. Так, научно-технический прогресс при капитализме оказывается, с точки зрения указанных авторов, не фактором освобождения человека, как уверяют технократы, а средством его порабощения.

В непосредственной связи с этим М.Хоркхаймер подвергает принципиальной критике так называемый «инструментальный разум», господство которого приведет к утрате универсального и рационально обоснованного целеполагания и к низведению самого разума до уровня простого инструмента для получения с помощью научно-технических методов эвристических или практических средств²⁰⁶.

В общем и целом, соглашаясь с указанной позицией М.Хоркхаймера и Т.Адорно, Г.Маркузе полагает, что техника «ограничивает всю культуру, она проектирует историческую тотальность — «мир»»²⁰⁷. Машина, по его мнению, порабощает человека, поскольку она навязывает ему «свои экономические и политические требования». Точнее говоря, настоящим поработителем человека выступает не сама машина, а лишь ее хозяин, который как раз и определяет ее «место в жизни»²⁰⁸. Поэтому можно сказать, что Г.Маркузе в данном вопросе остается в рамках марксистской традиции, согласно которой подавляет человека не сама машина, не техника как таковая, а именно капиталистический способ их применения. Следовательно, только благодаря данному способу применения техники, человек в современном обществе оказывается прямым придатком к машине и становится, таким образом, простым «сырьем» для производства.

В свете этого Г.Маркузе пытается несколько уточнить хайдеггеровскую трактовку сущности техники. Соглашаясь с М.Хайдеггером в том, что сущность техники заключается не в делании и манипулировании, а в раскрытии потаенности бытия, он однако считал, что речь в данном случае идет не о бытии как таковом, как онтологической сущности, а только о бытии как утилитарной предметности, как объекте пользования и получения наибольшей пользы и максимума практической выгоды. Подобное, чисто утилитарное отношение к действительности, есть, по его мнению, прямое следствие господства рациональности в современном обществе. Выражая собой общий «дух капитализма», рациональность стремится превратить все в предмет простого расчета и тотального контроля, поэтому весь мир она пытается перестраивать и трансформировать в некую «административную вселенную».

Техника, в которой особенно отчетливо проявляется дух рациональности, позволяет буржуазии эффективно манипулировать личностью и управлять ею. Она превращается в действенное средство подавления

человеческой индивидуальности. Конечно, грубые методы подавления и угнетения человека, такие, например, как открытое насилие, откровенные издевательства, ужасные условия труда и бесчеловечные условия существования — все это на Западе осталось в прошлом. Теперь буржуазная цивилизация применяет гораздо более утонченные, ухищренные и замаскированные методы угнетения и подавления, такие, что рабское положение, в котором пребывают люди сегодня, кажется им даже приятным.

Техника заменила подлинно человеческие потребности их суррогатами, т.е. какими-то иллюзорными потребностями и осуществила стандартизацию человеческих потребностей таким образом, чтобы дух утилитаризма и вещизма господствовал над людьми и поработал их. Она создала миф о равных возможностях, о свободном выборе и других правах личности и о демократическом миропорядке. Все это стало не только эффективным средством тонкого манипулирования личностью и ее подавления, но и действенным инструментом формирования у человека иллюзорного сознания, в соответствии с которым он стал отождествлять себя, свою сущность, свое подлинное существование с отчужденными формами своего бытия.

Итак, современной буржуазии удастся (в том числе и при помощи техники) формировать тот доминирующий в современном обществе тип человека, при котором этот последний обращается в простое средство, в существо «одномерное», лишенное подлинного самосознания, нравственности и духовного измерения вообще. «Одномерный человек» — это именно та конформистская личность, которая лишена своего «индивидуального космоса» и поэтому не обуреваема никакими сомнениями критического ума, а следовательно, спокойно может существовать при «функциональной заданности» и социальной детерминированности. Исходя из этого, Г.Маркузе рассматривает современное общество не иначе как «общество рабов». При этом рабство определяется им «не тяжестью труда, не покорностью, а статусом бытия простого орудия»²⁰⁹. Так, человек в современном мире перестает быть, пользуясь гегелевской терминологией, «для-себя-бытием» и становится «бытием-для-другого». Следовательно, «одномерный человек» — это «бытие» для корпорации, акционерной компании, государства, а, в конечном итоге, и «бытие-для-вещи» (для машины, дома, домашней утвари, одежды, бытовой техники и т.д.).

В несколько ином ракурсе рассматривает проблему техники Т.Адорно в своей статье «О технике и гуманизме». Техника, с его точки зрения, не представляет собой абсолютной реальности, не является полностью автономным процессом. Нет сомнений в том, что «технические проблемы предписывают строго замкнутые и организованные в соответствии с законами математического естествознания духовные, а затем и реальные процессы». Однако вместе с тем не существует никаких технических проблем или задач, которые не касались бы общества, в силу чего можно заключить, что «развитие самой техники социально детерминировано». При этом не следует забывать и того, что «общество и техника с начала Ново-

го времени так сильно переплелись друг с другом, что вопрос о приоритете экономики или техники напоминает вопрос о том, что было раньше: курица или яйцо»²¹⁰.

В связи с этим Т.Адорно проводит интересную параллель между техникой и музыкой в плане их социальной обусловленности. Так, в музыке, которая, с его точки зрения, несомненно «представляет собой совершенно автономную и замкнутую в себе область...», если рассматривать ее извне, обязательно «открывается ее общественный аспект». И в самом деле, «в произведениях отдельных композиторов, как строго ни были направлены их усилия на технические решения, живет дух общества их эпохи — кто мог заглушить у Бетховена мысли о революционной буржуазии, у Вагнера — мысли об экспансионистском империализме, у Штрауса — мысли о позднем либерализме с его музейным отношением к так называемому культурному достоянию...»²¹¹.

В свете сказанного Т.Адорно считает возможным рассматривать техническую необходимость, какой бы строгой она ни была, как «способ проявления общественной необходимости». Поэтому «техника не является ни первенствующей общественной сущностью, ни человечностью, а только чем-то производным, формой организации человеческого труда»²¹².

Что же касается взгляда, согласно которому общество и техника одновременно объявляются и совпадающими между собой, и отделенными друг от друга пропастью, то он лишь «свидетельствует об иррациональном, бесплановом и анархичном состоянии общества. В самом по себе сильном и действительно рациональном обществе техника могла бы убедиться в своей общественной сущности, а общество - в переплетении своей так называемой культуры с техническими достижениями. Концепция отвергающей технику духовной культуры сама происходит лишь из незнания обществом своей сущности». Поэтому нельзя представить дело таким образом, «будто духовные продукты упали с неба», наоборот, «все духовное имеет технические элементы». Исходя из этого, нельзя никоим образом противопоставлять технику и гуманизм друг другу. Противопоставление гуманизма и техники — это продукт ложного сознания. Поэтому можно сказать, что «сам разрыв между техникой и гуманизмом, каким бы он не оказался неизлечимым, — пишет Т.Адорно, — является образчиком созданной обществом видимостью»²¹³.

Далее Т.Адорно останавливается на следующем важном вопросе: каким способом следует приобщить техников к философии техники? Отвечая на данный вопрос, он явно отвергает тот подход к его решению, согласно которому философия техники преподносится техникам как бы извне. В противоположность данной методологической установке он считает не только возможным, но и необходимым действовать только через самосознание техников, поскольку именно оно может помочь им продвигаться в работе. Следовательно, с помощью наших понятийных средств мы должны побудить их к этому самосознанию, т.е. помочь им формиро-

вать его. Однако на пути формирования этого самосознания встречаются трудности, к которым Т.Адорно относит, в частности, следующее противоречие: с одной стороны, работа техника «носит чрезвычайно строгий рациональный характер», а, с другой — он особенно страдает «из-за момента односторонности, сухости, нечеловеческого характера этой рациональности». Данное противоречие разрешимо в том случае, если попытаться «сбросить балласт разума и критики во всех тех областях, которые непосредственно не являются такой технической работой». Вместе с тем, не следует, однако, «мириться с распадом нашего существования на разумную половину, которая связана с профессией, и безответственную половину, которая связана со свободным временем»²¹⁴.

К проблемам техники и культуры Т.Адорно относит также и то, что «техники тяжелее воспринимают культуру», так как «не считают расслабление делом», поэтому «не позволяют пичкать себя массовой продукцией, которую поставляет нам индустрия культуры...». В своем неприятии подобной продукции они совершенно правы, поскольку «в господствующей сегодня потребительской культуре есть много такого, что заслуживает упразднения, и что техника имела бы полное право упразднить». В силу данного обстоятельства требование гуманизма не должно стать основанием для оправдания «ворчунов и культурно отсталых людей»²¹⁵.

В своей работе «О технике и гуманизме» Т.Адорно ставит и важнейший вопрос «об ответственности техников». При решении данного вопроса необходимо, с его точки зрения, исходить из того, что каждый из нас в значительной мере оказывается в своей работе не самим собой, а только носителем тех функций, которые ему предписаны. Именно поэтому «наши личные мотивы и, тем самым, та область, которую обычно называют этикой, мало и прежде всего лишь опосредованно проникают в то, что мы выполняем как работники». В непосредственной связи с этим Т.Адорно подвергает сомнению возможность существования «моральных норм, препятствующих познанию»²¹⁶.

Противоречие между общественным и техническим разумом нельзя игнорировать, от него невозможно просто «открещиваться». Данное противоречие необходимо предметно решать путем ограничения технического разума и подчинения его интересам общества в целом. В связи с этим Т.Адорно считает благом то, что «именно техник предостерегает от непредсказуемых последствий, которыми его изобретение угрожает сегодня человечеству». Правда, он тут же уточняет, что подобные предостережения сами по себе недостаточны для решения проблемы ответственности в технике. Вопрос о том, принесет ли современная техника пользу или вред человечеству, зависит, в конечном итоге, «не от техников и даже не от самой техники, а от того, как она используется обществом»²¹⁷, т.е. от господствующего в данном обществе способа ее применения. Следовательно, можно с известной долей истины сказать, что проблема ответственности в технике решается Т.Адорно в духе марксистской оценки техники.

Последний важный вопрос, который ставится в статье «О технике и гуманизме», касается «нового идеала образования». Анализ данного вопроса Т.Адорно начинает с констатации того, что он называет крушением «гуманистического идеала образования». То, что этот идеал разрушен и «что культуре не удалось создать свою собственную человечность - вина не только людей, но также и самой культуры». Дело в том, что современная культура, будучи совершенно оторванной от гуманистической идеи — идеи осуществленной человечности — характеризуется такими моментами, как неистинность и видимость, «за которые теперь расплачиваются тем, что люди сбрасывают с себя культуру»²¹⁸.

Новый идеал образования не может быть неким синтезом «человека-гуманитария и человека-техника», поскольку такой синтез является столь же малопродуктивным, как и другие случаи культурного синтеза. Его, как и образование вообще, нельзя ввести на основании декрета. Образование может прорастать только из объективных исторических условий. «Вопросы, которые мы здесь рассматриваем, — утверждает Т.Адорно, — простираются до основ общества и было совершенно иллюзорным стремление разрешить их педагогически или с помощью каких-то методов управления людьми, которые сами являются продуктом слепого господства техники... Сегодня лишь в критике образования, в критическом самосознании техники... проступает надежда на такое образование, которое уже больше не выглядит как гумбольдтовское, ставившее перед собой расплывчатую задачу воспитания личности»²¹⁹.

Идеи Т.Адорно оказали определенное влияние на формирование взглядов его младшего современника, представителя второго, послевоенного поколения франкфуртской школы — Юргена Хабермаса. Этот немецкий философ разрабатывал так называемую концепцию «свободы и коммуникативного действия», где он рассматривал эти последние в качестве главных факторов как формирования или социологизации человеческого индивида, так и социально-исторического процесса в целом. А приведенное им на базе данной концепции исследование современного западного общества привело его к выводу, согласно которому такие пороки этого общества, как коммерциализация всех аспектов человеческих отношений, чрезмерная политизация общественной жизни, вторжение государства в личную жизнь и т.д. полностью устранимы только путем создания «свободных от принуждений коммуникаций» и установления таким образом «коммуникативной» или «дискурсивной» демократии, которая призвана не только обеспечивать возможность меньшинства высказывать и отстаивать свои позиции, но и гарантировать право всех на ненасильственное сопротивление государственным структурам.

Исходя из своей концепции «свободы и коммуникативного действия», Ю.Хабермас формирует, в частности, и свое негативное отношение к западной философии техники. Свои технофилософские взгляды он вырабатывает в непосредственной полемике со сторонниками технократизма, которые, как, впрочем, и представители других направлений технологи-

ческого детерминизма, превращают технику в объективную, самостоятельно существующую субстанцию (сущность), определяющую собой судьбу как отдельного индивида, так и человечества в целом. В полном соответствии с данной исходной посылкой технологического детерминизма, в частности, формируется и выдвигается тезис, согласно которому техника объявляется силой, отнимающей у человека его свободный творческий дух, лишаящей его любой возможности к свободному действию, самовыражению и самореализации и, в конечном итоге, обращающей его в раба собственных творений. По существу, отвергая данный тезис, Ю.Хабер-мас, подобно другим представителям франкфуртской школы, полагает, что сила, угнетающая и порабощающая человека, заключена не в самой технике как таковой, а только в способе ее применения и поэтому он, как эти последние, делает ставку именно на демократическую трансформацию общества и преобразование человеческого сознания.

«Критическая теория общества» получает некую свою конкретизацию и свое продолжение в критике «инструментального разума» и у Ю.Хабер-маса, который считает, что «техническая рациональность», превратилась в господствующую и тотальную идеологию, преследующую в качестве своей главной цели обоснование и оправдание зрелого капитализма²²⁰. Самостоятельному, фактически ничем не обусловленному свободному развитию «инструментального разума» необходимо положить конец, что, в свою очередь, требует подчинить его человеческому разуму как целостности, как единству индивидуального и общественного разума. Так, Ю.Хабермас приходит к той своей установке, которая связывает эмансипацию человечества с установлением «коммуникативной демократии» и достижением гармоничного сочетания научно-технического прогресса и ценностных норм и принципов человеческого существования.

ГЛАВА VI. ГУМАНИТАРНО-АНТРОПОЛОГИЧЕСКОЕ НАПРАВЛЕНИЕ В ФИЛОСОФИИ ТЕХНИКИ

Гуманитарно-антропологическое направление в философии техники формировалось под влиянием некоторых представлений философии жизни, философской антропологии и экзистенциализма. Оно исходило из того понимания техники, при котором она трактовалась как форма существования человека в качестве «самого себя сознающего животного» (Л.Мэмфорд) или как способ «освобождения человека» в качестве животного существа от подчинения природы (К.Ясперс) или же как преобразование человеком именно той природы, которая делает его «нуждающимся, обездоленным» (Ортега-и-Гассет). Поэтому мы ограничиваемся здесь рассмотрением указанного направления как оно представлено в работах К.Ясперса, Л.Мэмфорда, Х.Ортега-и-Гассета.

1. Технофилософские представления К.Ясперса: техника как господство человека над природой, *осуществляемое посредством самой природы*

Несомненно, что в своих философских размышлениях о технике Карл Ясперс (1883-1969) находился, подобно другому основоположнику немецкого экзистенциализма М.Хайдеггеру, под определенным влиянием идей Ф.Дессауэра. Правда, в отличие от этих двух философов он предложил более конкретную, более «заземленную» технофилософ-скую концепцию, изложенную им, главным образом, в работе «Современная техника».

Данную свою работу К.Ясперс начинает с того, что подвергает принципиальной критике взгляд представителей классического немецкого идеализма - Фихте, Гегеля и Шеллинга, согласно которому они охарактеризовали свою эпоху как глубочайший поворот в истории, как новое, христианское, «осевое время»²²¹. Данная историческая эпоха, как раз напротив, резко контрастирует, согласно его мнению, с «осевым временем», поскольку отличается своей катастрофичной нищетой «в области духовной жизни, человечности, любви и творческой энергии». И, тем не менее, современности есть чем гордиться. Ее величие как раз и заключается в успехах науки и техники. Однако именно этот предмет гордости современной эпохи и производит то «впечатление, будто самый дух втягивается в технический процесс, который подчиняет себе даже науку...». В подтверждение этому можно, в частности, указать на явную ограниченность многих ученых-естественников и беспомощность стольких же техников, которые они демонстрируют вне своих специальных областей, а также и на скрытую неудовлетворенность, господствующую в «этом все более теряющем всякую человечность мире»²²².

Техника рассматривается К.Ясперсом как совокупность тех действий, которые знающий человек совершает с целью господства над природой, т.е. ради того, чтобы придать своей жизни «такой облик, который позволил бы ему снять с себя бремя нужды и обрести нужную форму окружающей среды». Ее состояние оставалось в течение тысячелетий стабильным, пока в конце XVIII столетия в ней, а через нее и во всей человеческой жизни, не произошел тот переворот, суть которого впервые был во всей полноте понят К.Марксом. Современная техника в корне меняет связь человека с природой: вместе с усилением господства человека над природой «возникает угроза того, что природа в свою очередь в неведомой ранее степени подчиняет себе человека». Дело в том, что «под влиянием природы действующего в технических условиях человека природа становится подлинным его тираном»²²³.

Современная техника настолько изменила жизнь человека и окружающую его действительность, что превратила всю нашу планету «в единую фабрику». Она оторвала человека от его корней, обратила его в жителя Земли без родины, без традиций. При ее господстве сам дух оказывается сведенным к простой способности «обучаться и выполнять полезные функции». В результате всего этого наша эпоха преобразований, которая «носит прежде всего разрушительный характер», вынуждает человека либо пребывать «в состоянии глубокой неудовлетворенности собой», либо же отказаться «от самого себя, чтобы превратиться в функционирующую деталь машины...». В обоих этих случаях он теряет свою индивидуальность, лишается своей подлинной сущности и, пребывая в постоянном внутреннем разладе с самим собой, вынужден поэтому всегда носить маску, которую должен менять «в зависимости от ситуации и от людей, с которыми он общается»²²⁴,

В дальнейшем К.Ясперс конкретизирует свое понимание техники, определяя ее как средство, поскольку она возникает именно тогда, «когда для достижения цели вводятся промежуточные средства...». Она характеризуется как рассудком, так и властью. Техника покоится на деятельности рассудка и поэтому «является частью общей рационализации как таковой...». Но, с другой стороны, техника - это умение или «способность делать и обладать». И в качестве такового она есть применение силы природы против самой природы или, говоря иначе, она есть господство над природой, осуществляемое посредством самой природы. «Это господство основано на знании. В этом смысле и говорят: знание - это власть». Однако власть над природой приобретает позитивный смысл только тогда, когда человек ставит перед собой определенные цели, такие, например, как «облегчение жизни» и стремится их удовлетворить.

Исходя из этого, К.Ясперс приходит к своему выводу о том, что «смысл техники состоит в освобождении от власти природы. Ее назначение — освободить человека как животное существо от подчинения природе с ее бедствиями, угрозами и оковами». В соответствии с этим он

формирует «принцип техники» как целенаправленное манипулирование «материалами и силами природы для реализации назначения человека». Все дело в том, что человека далеко не удовлетворяют преднаходимые естественные условия его жизни, поэтому он решает их переделывать, т.е. конкретно изменить «под углом зрения их ценностей» для реализации его же целей. Следовательно, человек, в отличие от простого животного, который находит свою среду уже готовой, обречен, отчасти, создавать свою среду обитания и существования. Поэтому можно сказать, что «жизнь в среде, отчасти созданной им самим, является признаком самой сущности человека»²²⁵.

Техника подразделяется К.Ясперсом на два главных вида: на технику, производящую энергию, и технику, производящую продукты. При этом он полностью соглашается с Ф.Дессауэром в том, что техника не только создает средства для реализации ранее поставленных целей, но «и сама приводит к таким открытиям, результаты которых вначале никем не осознаются...»²²⁶.

Далее он отмечает, что техника как умение применять орудия труда существует с тех самых пор, когда появились люди. Она с самого начала своего существования пребывала в постоянном изменении и развитии. Однако не верно было бы полагать, что она всегда изменялась постепенно и плавно, и что в ее развитии никогда не было скачков. Великий исторический перелом, а, стало быть, и скачок в развитии техники как раз и произошел в конце XVIII столетия, когда «были открыты машины — машины, автоматически производящие продукты потребления. То, что раньше делал ремесленник, теперь делает машина...». Этот поворотный пункт в историческом развитии техники, который наметился уже в изобретении парового двигателя в 1776 г., был бы невозможным без современного естествознания.

Вообще говоря, современная техника своим происхождением и существованием обязана троякого рода факторам: естественным наукам, духу изобретательства и организации труда. Правда, естественные науки обычно «создают свой мир, совершенно не помышляя о технике». Поэтому для того, чтобы они могли принести практическую пользу, «необходимо еще техническое прозрение».

Что же касается духа изобретательства, то только он «может сотворить необычайное и вне рамок специфики современной науки». Наибольшая часть изобретательства, несомненно, относится к усовершенствованию уже существующих изобретений. И, тем не менее, дух изобретательства призван преодолеть традиционную инертность «в повседневной жизни и терпеливое отношение к неудобному и нецелесообразному...». Более того, современное изобретательство, отличаясь систематичностью, привело к тому, что технические открытия теперь уже не совершаются случайно отдельными людьми, а становятся частью того единого процесса, который совершается бесчисленным количеством

людей. Поэтому «все становится анонимным. Достижения одного человека тонут в достижениях коллектива».

И, наконец, организация труда в качестве третьего фактора современной техники принимает ту свою форму, при которой она превращается «в проблему человеческого бытия». Дело в том, что при производстве, осуществляемом машинным способом, большинство людей оказываются втянутым в процесс труда в качестве части или «звена машинного оборудования». Однако «поскольку главное для человека не техника, а человек и техника должна служить человеку, а не человек технике, — заключает К.Ясперс, — постольку на основе современной техники возник социально-политический процесс, который состоит в том, что прежнее подчинение человека в качестве рабочей силы любым техническим и хозяйственным целям сменилось страстным желанием перевернуть это отношение, придать ему обратный характер»²²⁷.

Для того чтобы понять данный процесс и определить те требования, которые он выдвигает, необходимо раскрыть сущность труда. Труд очевидно взаимосвязан с техникой. Он не может осуществляться без применения техники, а техника, в свою очередь, не может быть применена без приложения труда. Более того, тип техники всегда определяет собой характер самого труда, и поэтому с изменением техники непременно меняется и труд.

Труд определяется К.Ясперсом тройким образом: как затрата физических сил, как планомерная деятельность и как существенное свойство человека. Труд как затрата физических сил есть результат мускульных напряжений и усилий, поэтому он одинаково присущ и человеку, и животному. Напротив, труд как планомерная деятельность, будучи реализацией определенной сознательной цели, определенного преднамеренного плана, присущ одному только человеку. И все же только «труд как основной аспект человеческого бытия» имеет своей целью преобразование преднаходимой природы в собственный мир человека. Вот почему, именно в данном преобразовании и проявляется «решающее отличие человека от животного»²²⁸.

Собственный мир человека, созданная им искусственная среда обитания и существования есть результат не индивидуального, а совместного (коллективного) человеческого труда. Дело в том, что отдельный человек не может все уметь и все делать. Для каждого конкретного трудового процесса требуется особое умение. Поэтому человеческий труд носит совместный, коллективный характер, а разделение труда становится необходимым принципом существования человеческого общества. На базе разделения труда и в зависимости от характера этого последнего не только формируются различные трудящиеся слои общества, но и создается его структура вообще. «В наши дни стало совершенно очевидным, — как бы подытоживая сказанное, утверждает К.Ясперс, — что от характера труда и его разделения зависит структура общества и жизнь людей во всех

ее разветвлениях. Это понимал уже Гегель, а Маркс и Энгельс разработали это положение в своей теории, имеющей эпохальное значение»²²⁹.

Социальная оценка труда существенно изменилась вместе с ходом исторического развития. Древние греки, как известно, «презирали физический труд, считая его уделом невежественной массы». В иудейско-христианской традиции его приравнивали к наказанию за грехопадение. Человек после изгнания из рая за содеянный им великий грех «должен в поте лица своего есть свой хлеб». Исключением являются одни только протестанты, которые видят в труде благословение, а кальвинисты среди них объявляют успех в трудовой деятельности даже доказательством избранности, т.е. богоугодным делом. В современном мире труд становится общепризнанной ценностью²³⁰.

Оценка же современной техники выглядит далеко не столь однозначной и благой. «В течение ста последних лет, — говорит К.Ясперс, — технику либо прославляли, либо презирали, либо взирали на нее с ужасом». В общей сложности он выделяет три различных оценки современной техники, которые можно было бы называть позитивной, негативной и нейтральной. Согласно первой, развиваемой Ф.Дессауэром и другими, оценка техника рассматривается как творческая способность человека, «который, подобно богу, открыл вечные идеи творения и осуществил их в виде второй природы...». Поэтому техника по определению оказывается добрым началом, освобождающим человека из-под власти природы и превращающим его в ее властелина. Данной точке зрения противостоит вторая оценка техники, объявляющая ее порабащившей человека демонической силой. Так техника обращается в однозначное зло, которое со временем непременно приведет к разрушению не только природы, но и самого человека. И, наконец, третья оценка техники, в отличие от указанных двух крайних точек зрения, провозглашает ее нейтральной. Следовательно, техника сама по себе не является ни добром, ни злом. Хотя, конечно, она может быть использована как во благо, так и во вред. Все зависит от человека, который как раз и передает технике ее смысл.

Из всех трех указанных оценок техники К.Ясперс склоняется к третьей. Он пишет: «Одно, во всяком случае, очевидно: техника только средство, сама по себе она ни хороша и ни дурна. Все зависит от того, что может быть ею достигнуто; в качестве самостоятельной сущности — это пустая сила, парализующий по своим конечным результатам триумф средств над целью. Может ли случиться, что техника, оторвавшись от смысла человеческой жизни, превратится в средство неистового безумия нелюдей..? Рассудок может сконструировать такую возможность, однако сознание нашей человеческой сущности будет вечно твердить: в целом это невозможно»²³¹. Так, К.Ясперс всецело уповает и полагается именно на осознание человеком своей собственной сущности, которое должно преградить путь «безумию нелюдей», могущих применять технику во зло и в конечном итоге победить его.

2. Технофилософская концепция Л.Мэмфорда: учение о «мегамашине»

Американский историк и философ техники Льюис Мэмфорд (1895-1988) еще в своей статье «Драма машин» (1930) полагал, что для лучшего и более глубокого понимания сущности техники необходимо исследовать не только и не столько материально-практические, сколько психологические ее истоки. Дело заключается, как он отмечал позднее, в том, что «механизация поведения людей в древних ритуалах значительно предшествовала механизации орудий труда». Вот почему он считал ошибочным стремление К.Маркса придавать «орудиям труда направляющую функцию и центральное место в человеческом развитии». Будучи убежденным в том, что нельзя понять действительную роль техники в человеческом развитии «без более глубокого понимания природы человека», он все же отвергал определение человека как делающего и использующего орудия животного, так как подобного рода определение, по его мнению, означает, «пропустить основные главы человеческой предистории, которые фактически были решающими этапами развития». В древней технологии, уверяет он, не было ничего уникально человеческого вплоть «до той поры, пока она не оказалась видоизмененной лингвистическими символами, социальной организацией и эстетическими замыслами. На этой ранней стадии становления собственно человеческой технологии производство символов резко обогнало производство орудий и, в свою очередь, способствовало развитию более ярко выраженной технической способности». Основным и всецелым орудием, которым, согласно его точке зрения, обладал древнейший человек, является его собственное движимое умом тело. При этом именно «благодаря чрезмерно развитому, постоянно активному мозгу, человек обладал большей умственной энергией, чем ему необходимо для выживания на чисто животном уровне». В свете сказанного делается вывод, в соответствии с которым орудийная техника как часть биотехники могла развиваться только по тем стандартизированным образцам и по тому порядку, которые проистекали скорее «из форм ритуала, песни, танца», нежели «из производства орудий». В итоге Л.Мэмфорд приходит к необходимости рассматривать человека и определять его главным образом как использующего ум, производящего символы, самосовершенствующего животного.²³²

Приведенные рассуждения Л.Мэмфорда являются достаточно спорными. Во-первых, если абстрактное мышление (ум, язык), искусство и социальная организация формировались раньше орудий или опережали их в своем развитии (ведь именно так необходимо понимать суть указанных рассуждений, поскольку в противном случае они просто потеряли бы свой собственный смысл), то тогда неизбежно возникает вопрос: чем все-таки они сами были вызваны к жизни, какие факторы лежали в

основе их формирования? Во-вторых, сказать, что человек изначально обладал «движимым умом телом» — значит, фактически, ничего не сказать. И действительно, если не стоять на позиции креационизма, а исходить из эволюционной теории происхождения человека, тогда необходимо ясно указать на те обстоятельства, благодаря которым животный предок человека трансформировался в *Homo Sapiens*. Кстати, и с точки зрения концепции креацианизма выходит, что, создавая человека, Бог сразу же наделил его всеми способностями, включая техническую. Говорить же о том, что человек изначально обладал мозгом, располагающим большей умственной энергией, чем это требовалось ему как простому животному — значит просто постулировать существование человека, а не вывести его из развития животного царства. Однако вся проблема как раз и заключается в объяснении истоков этой «добавочной» умственной энергии. В-третьих, совершенно неясно, как главное средство человеческого общения — членораздельная речь и человеческий язык вообще — могло формироваться вне трудового процесса, независимо от коллективной трудовой деятельности преобывших людей. Нет, конечно, сомнений в том, что помимо коллективного производительного труда существовал целый ряд других форм человеческого общения, таких, как например, игральная, эстетическая, религиозная и т.п. Однако отсюда еще не следует, что первобытные люди жили только игрой, песнопением, танцем и религиозным обрядом, что они не питались (а, следовательно, и не занимались собирательством и охотой), не оборонялись от хищников, не укрывались от непогоды в искусственных, построенных ими же самими, укрытиях (жилищах) и т.д. Как раз наоборот, есть основание полагать, что все, так называемые, нетрудовые формы общения первобытных людей были, в конечном итоге, подчинены их деятельности по добычанию пищи и обеспечению своей безопасности, т.е. занятию, напрямую сопряженному с использованием и изготовлением орудий. Более того, следует отметить и то, что даже названные нетрудовые формы общения сами не могли осуществляться также без применения соответствующих орудий, которые необходимо было производить. Все это делает довольно проблематичным положение о примате символа над орудием в качестве более важного фактора, обуславливающего историческое формирование и развитие человека.

И все же в своей первой фундаментальной работе — «Техника и цивилизация» (1934) Л.Мэмфорд начинает с исследования и установления именно психологических основ машины техники и лишь затем останавливается на вызывающих ее материальных причинах. В данной работе он предпринимает попытку исследовать современную европейскую цивилизацию, наступление которой он датирует началом второго тысячелетия нашего летоисчисления в контексте технического развития, поскольку полагает, что именно технический прогресс лежит в основе этой Цивилизации и служит ей движущей силой.

Вся история современной европейской цивилизации подразделяется Л.Мэмфердом на три основных фазы, первая из которых тянется с 1000 до 1750 гг. и характеризуется тем, что в ее основе лежит так называемая «интуитивная техника», которая в основном применяла такие силы природы, как силы воды и ветра и использовала такой природный материал, как дерево. На этой первой фазе своего развития современная западная цивилизация и присущий ей тип техники не разрушали, по его мнению, природу, а, наоборот, гармонизировали с ней. Именно поэтому он идеализировал эту фазу, а вместе с ней и эпоху Возрождения, где она достигла своего высшего расцвета.

На смену первой фазы развития современной западной цивилизации приходит вторая фаза, основой которой является так называемая «палеотехника» («*palaios*» — по-гречески означает «древний», «ископаемый») или, говоря иначе, эмпирическая техника угля и железа. Она продолжалась с последней четверти XVIII до конца XIX столетий и характеризовалась отходом от природы и господством над человеком. Л.Мэмфорд, в частности, называет ее «рудниковой цивилизацией», желая тем самым подчеркнуть то обстоятельство, что при ней люди работали в суровых условиях как в подземелье, так и на поверхности Земли (т.е. в шахтах и на рудниках) и жили в невыносимых условиях в своих рабочих поселках, будучи полностью оторванными от культурной жизни и без какой-либо перспективы и надежды на избавление. При этом главная задача этих людей заключалась в приумножении богатства владельцев шахт и рудников, в увлечении материальных благ общества, большей частью которых они сами не могли пользоваться.

Следовательно, при так называемой «рудниковой цивилизации», т.е. при том капитализме, который получил свое классическое выражение и развитие в Англии XIX столетия, человек становится простым средством, а сама техника из простого средства трансформируется в самоцель. И это естественно в том обществе, где власть и богатство ставятся превыше всего. В связи с этим Л.Мэмфорд подвергает «рудниковую цивилизацию» принципиальной и достаточно острой критике, в которой он, несомненно, ближе всего стоит к марксизму и его критике капитализма. Данное обстоятельство не помешает ему, однако, в вопросе о происхождении капитализма непосредственно примыкать к Максиму Веберу, согласно которому именно протестантизм вообще и кальвинизм в частности явились той основой, из которой вырастает этот общественный строй.

И, наконец, третья завершающая фаза функционирования и развития западной цивилизации охватывает собой период с последних десятилетий XIX столетия по настоящее время. Своей точкой отсчета в техническом плане она имеет использование электричества и освоение технологии сплавов. В ее пределах техническое развитие происходит на строго научной основе и поэтому с ней Л.Мэмфорд связывает свои надежды на восстановление нарушенной на предыдущей фазе гармонии техники и природы,

и на освобождение человека. Дело в том, что стоящий фактически на позициях технологического детерминизма он полагает, что только научно-технический прогресс в состоянии привести к полной ликвидации социальных различий, только он способен положить конец длившемуся тысячелетиями классовому противостоянию в обществе и тем самым превратить человека из простого средства в самоцель.

В результате исследования и проведенного анализа в указанной выше работе Л.Мэмфорд приходит, в частности, и к выводу о том, что «машин» возникают как своеобразное отрицание органической и живой природы» и что они накладывают определенные ограничения на человека²³³. Этот и другие свои выводы он уточняет и развивает дальше в другом своем фундаментальном двухтомном труде «Миф машины» (1969, 1970), в работе «Человек как интерпретатор» (1950) и в других своих произведениях. Продолжая в этих работах свои размышления по поводу сущности человека и категорично выступая против узкого понимания этого последнего как «homo faber» («человека-строителя» или «человека умелого»), он требует рассматривать и определять его именно как «homo sapiens» («человека разумного»), поскольку сущность человека заключается в мышлении, а не в простом делании. Он, в частности, утверждает, что человека от простого животного «отличает не делание, а мышление, не орудие, а дух, являющийся основой самой «человечности» человека».

В свете сказанного становится понятным, почему Л.Мэмфорд считает необходимым охарактеризовать человека главным образом как интерпретатора. И в самом деле, настаивает он, все то, что человек знает о мире, он добыл «с помощью интерпретации, но не с помощью непосредственного опыта и эксперимента»²³⁴. Поэтому если бы человек лишился своей интерпретаторской способности, то в таком случае он был бы полностью парализован и «очутился бы в более беспомощном и диком состоянии, чем любое другое животное...»²³⁵. В непосредственной связи с интерпретаторской способностью человека находится и проявляется такое сущностное его качество, как самотворчество. Следовательно, можно сказать, что человек представляет собой единственное живое существо, которое само себя проектирует и само себя создает²³⁶.

Однако наиболее интересным и оригинальным аспектом технофилософской концепции Л.Мэмфорда, безусловно, остается его учение о так называемой «мегамашине», которое, несомненно, придает его технофилософским представлениям некое социологическое измерение, хотя, конечно, их антропологическая направленность остается при этом преобладающей.

В историческом развитии техники Л.Мэмфорд выделяет два ее главных типа: биотехнику и монотехнику. Биотехника — это тот тип техники, который ориентирован на удовлетворение жизненных запросов и естественных потребностей и устремлений человека. Она включает в себя «все необходимое для жизни». Поэтому она гармонирует с приро-

дой и открывает перед человеком достаточный простор для его самореализации.

В отличие от нее монотехника, базирующаяся «на научной интеллигенции», ориентируется «главным образом на экономическую экспансию, материальное насыщение и военное производство»²³⁷. Она имеет своей целью укрепление системы личной власти и поэтому носит авторитарный характер. Она враждебна природе и человеку и ее авторитарный статус восходит в своих истоках к тому раннему периоду существования человеческой цивилизации, когда впервые была изобретена «мегамашина», т.е. та мощная социальная организация нового типа, которая была «способной повысить человеческий потенциал и вызвать изменения во всех аспектах существования...»²³⁸. Изобретение этой «мегамашины», ставшей главной, наиболее важной движущей силой общественно-исторического процесса, скрывающейся за различными техническими достижениями ранней цивилизации, ускользнуло от внимания ученых, которые ничего более не замечали, кроме этих отдельных достижений. Оно произошло на том раннем этапе культурно-исторического развития человечества, который был отмечен появлением первых цивилизаций, хотя и оставалось все это время незамеченным.

Исторически первая культурная форма существования рода человеческого — деревенская или общинная культура неолита — была, по мнению Л.Мэмфорда, воздвигнута «на трех фундаментальных камнях»: эмоциональном единении и неукоснительном следовании табу, начале коммуникации посредством языка и групповом сотрудничестве или кооперации как результате упорядочения «всех видов деятельности под контролем табу и строгих обычаев...». Из данной неолитической структуры впоследствии вырастает иная социальная организация «уже не «демократическая»..., но авторитарная, управляемая из центра, контролируемая господствующим меньшинством». Эта новая культура или «новая общность сформировала иерархическую структуру, социальную пирамиду, включающую от основания до вершины множество семей, множество деревень, множество занятий, нередко — множество регионов, и не в последнюю очередь — множество богов. Эта политическая структура была базовым изобретением новой эпохи: без нее ни ее монументы, ни ее города не могли быть построены...»²³⁹.

Данная иерархическая организация или пирамида возникает вместе с появлением царской власти, сменившей власть сельской общины где-то в конце четвертого или в самом начале третьего тысячелетия до н.э. И поскольку на базе этой абсолютной власти формируются те уникальные структуры, которые выполняли функции, перешедшие впоследствии к машинам, постольку Л.Мэмфорд решает называть новую социальную организацию «архитипической машиной». Изобретение данной машины он считает «наивысшим достижением ранней цивилизации; техническим свершением, которое послужило образцом для всех позднейших форм

механической организации» и поэтому характеризует его как «величайший и самый прочный вклад» царизма в историю. Ведь только «благодаря такому изобретению пять тысяч лет назад были решены грандиозные инженерные задачи, соперничающие с лучшими достижениями в массовом производстве, стандартизации и дальнейшем проектировании»²⁴⁰.

Архитипическая форма машины оказалась «невидимой» и оставалась «нераспознанной» ни археологами, ни историками в силу двух взаимосвязанных между собой причин. Во-первых, она была построена из живого человеческого материала, а ее детали состояли, следовательно, из «плоти и крови». И только впоследствии эти детали «заменялись в ней более надежными механическими деталями». Во-вторых, она функционировала и безотказно действовала «лишь до тех пор, пока религиозная экзальтация, магическая абракадабра и царский приказ», ее «создавшие, принимались всеми членами общества как нечто безусловно данное». В зависимости от конкретной ситуации Л.Мэмфорд называет архитипическую машину то «невидимой», то «трудовой», то «военной», то «бюрократической», то «человеческой» машиной. «Но в том случае, — подчеркивает он, — когда в понятие включаются все компоненты — политические, экономические, военные, бюрократия и царская власть — я буду называть ее «мегамашиной», упрощенно: большой машиной. Технические средства, почерпнутые из такой мегамашины, становятся «мегатехникой» в отличие от более скромных специфических технологий, которые обеспечивали, вплоть до настоящего столетия, выполнение (иногда с помощью энергетических машин) большей части повседневных работ в мастерских и фермах»²⁴¹.

Человеческая машина с самого начала своего существования объединила в себе два аспекта или «два фактора: один — негативный, принудительный и слишком часто разрушительный; другой — позитивный, жизнетворный, конструктивный». Эти факторы действовали во взаимной связке. Отмечая все это, Л.Мэмфорд считает необходимым заявить, что называть коллективные человеческие целостности машинами далеко «не значит попусту играть словами». Дело в том, что к этим целостностям вполне применимо идущее от Франца Рело классическое определение машины как комбинации «строго специализированных и способных к сопротивлению частей, функционирующих под человеческим контролем, для использования энергии и выполнения работы...». Поэтому «великая трудовая машина оставалась истинной машиной во всех отношениях, тем более, что ее компоненты, хотя и сотворенные из человеческой плоти, нервов и мускулов, были сведены к чисто механическим элементам и жестко стандартизированы для выполнения ограниченных задач».

И все же между древней человеческой машиной или «мегамашиной» и ее «дегуманизированными современными соперницами» существуют важные различия «как в методе, так и в лежащей в их основе цели». Среди этих различий Л.Мэмфорд особо выделяет следующее.

Все типы современной машины представляют собой «трудоберегающие устройства», поскольку они должны выполнять максимальный объем работы при минимальных затратах непосредственных человеческих усилий. Между тем древние мегамшины никакого значения не придавали экономии человеческого труда. В данном отношении они были просто «трудоиспользуемыми устройствами». При этом необходимо заметить и то, что в них исключительно важную роль играли не только талантливые инженерные решения (как, например, это имело место при строительстве пирамид), но и «миф, сплачивающий человеческие элементы машины»²⁴².

Для нормального функционирования «человеческой машины» («мегамшины») «необходимы были два средства: надежная организация знаний, естественных и сверхъестественных, и развитая система отдачи, исполнения и проверки исполнения приказов. Первое воплощалось в жречестве, без активной помощи которого институт царизма не мог бы существовать; второе — в бюрократии. Обе организации были иерархическими, на вершине иерархии стояли первосвященник и царь. Без их объединенных усилий институт власти не мог эффективно функционировать. Это условие остается истинным и сегодня...».

Следовательно, первое из указанных двух средств, т.е. знание как естественное, так и сверхъестественное, должно было оставаться в руках лишь одной жреческой элиты, т.е. быть жреческой монополией или жреческой собственностью. Ведь только при таком условии, а стало быть, лишь при жестком тотальном контроле над информацией и ее «дозировании» для широких слоев населения, можно было обеспечивать слаженность работы «мегамшины» и сберечь ее от разрушения. В противном случае, т.е. при разглашении «тайн храма» и обнародовании «закрытой информации» «мегамашин» непременно приходит в упадок и в конечном итоге разрушается и гибнет. В связи с этим Л.Мэмфорд обращает внимание на то обстоятельство, что «язык высшей математики и компьютеризация восстановили сегодня и секретность, и монополию знаний с последующим воскрешением тоталитарного контроля над ними»²⁴³.

Что же касается второго условия (средства), необходимого для функционирования «мегамшины», т.е. бюрократии, то она обеспечивает собой ее «интегральную часть», поскольку представляет собой группу людей, «способных передавать и выполнять приказы с ритуалистической пунктуальностью жреца и бездумным повиновением солдата». Бюрократия по своей сущности составляет третий вид «мегамшины» (Л.Мэмфорд называет ее «коммуникационной машиной») и вместе с военной и трудовой машинами входит в тоталитарную систему как ее важнейший интегрирующий компонент. Именно ею царская власть оперирует в качестве эффективного административного метода (или инструмента), который требует «усердного подавления всех автономных функций личности, готовности выполнять повседневные задачи с ритуальной точностью» и обеспечения тем самым ее абсолютного повиновения. Поэтому можно сказать, что «унич-

тожение человеческих измерений и органических пределов составляет, в сущности, главный предмет гордости авторитарной машины»²⁴⁴.

Еще одна важная черта, характерная для древней «мегамашины» — это слияние монополии власти с монополией личности, поскольку «только царь был наделен всеми атрибутами личности». Следовательно, на ранней стадии человеческой цивилизации «личность и власть выступают нерасчлененными: обе были сосредоточены в царе. Ибо только суверен... мог вести себя как ответственная личность». И если бы этого не было, а следовательно, «если бы царская власть не нашла способа расширить масштабы деятельности человеческой машины и тем самым возвысить царское притязание на абсолютное повиновение, весь дальнейший путь цивилизации мог бы быть иным». Однако, несмотря на это и вопреки своему заявлению о том, что он «не в состоянии дать готовые ответы», Л.Мэмфорд ничуть не сомневается в необходимости широкомасштабного разрушения «Мегамашины во всех ее институциональных формах», ибо только подобный радикальный шаг может вновь обратить технику «на службу человеческого развития» и снова сделать «весь мир биотехники... более открытым человеку...».²⁴⁵

3. Философия техники Х.Ортеги-и-Гассета: техника как «производство избыточного»

В 1939 году Хосе Ортега-и-Гассет (1883-1955) опубликовал отдельной книгой свои «Размышления о технике», в основу которых он положил прочитанные им в 1933 г. в Испании университетские лекции, посвященные проблемам техники. В данной работе на вопрос «что такое техника?» он пытается ответить исходя из понятия «потребность» и определения способа ее удовлетворения у человека. Первичной или исходной потребностью он считает жизнь, а все остальное - это лишь ее проявления (следствия). При этом жизнь как «потребность потребностей» не навязана «человеку силой как материи «навязано» свойство сохраняться». Напротив, человек живет лишь постольку, поскольку сам того желает. Это значит, что он — единственное живое существо, которое способно ставить конец своему собственному существованию, т.е. уничтожить себя и прекратить свое присутствие в мире²⁴⁶.

Х.Ортега-и-Гассет различает два типа или, согласно его терминологии, «репертуара» потребностей и действий, направленных на их удовлетворение. Первый из них включает в себя только естественные, органические, т.е. биологические потребности и действия, непосредственно их удовлетворяющие. Поэтому он является общим для человека и животных. Однако любое животное, не найдя в своей природной среде предметов удовлетворения своих естественных потребностей, «никогда ничего не предпринимает и тихо ждет смерти». Человек же, наоборот, в подобной ситуации предпринимает «действия иного типа — производ-

ство, изготовление того, чего нет у природы...», т.е. пускает в ход так называемый второй «репертуар» потребностей и действий. Будучи присущим только ему одному, данный «репертуар» включает в себя такие акты и действия, которые сами по себе не направлены прямо на удовлетворение его биологических потребностей как, например, разведение огня, строительство дома, возделывание земли и т.д. В связи с этим Х.Ортега-и-Гассет формирует свою мысль о том, что человек отличается от животного не столько мышлением, сколько способностью «на время освобождаться от насущных жизненных требований, отвлекаться от них и представлять себе свободную возможность для занятия различными видами деятельности, которые сами по себе вовсе не являются удовлетворением потребностей»²⁴⁷.

Итак, если жизнь животного полностью совпадает с системой элементарных, биологических потребностей и актов, прямо направленных на их удовлетворения, то «человеческая жизнь не совпадает или, по крайней мере, не во всем совпадает с составом природных потребностей». Это значит, что животное всегда тождественно объективным условиям своего существования, т.е. совпадает с природой или обстоятельствами, а человек — нет. Более того, человек на самом деле есть нечто даже чуждое обстоятельствам. Он, хотя и погружен в эти последних, но вместе с тем способен иногда «от них извлекаться и, самоуглубившись, сосредоточиться на себя...». И именно в подобные «внеприродные сверхъестественные моменты самоуглубления и возврата к себе человек как раз выдумывает и осуществляет все действия упомянутого второго разряда: разводит огонь, строит жилище, возделывает поле, конструирует автомобиль».

Следовательно, только при помощи действий второго «репертуара» человек видоизменяет и преобразует природу, окружающие его условия и обстоятельства и, таким образом, создает «то, чего до сих пор не было». Именно эти действия Х.Ортега-и-Гассет характеризует как технические, которые свойственны исключительно человеку. Они образуют собой технику, «которую можно определить как преобразование человеком природы с целью удовлетворения потребностей». Уточняя далее это определение, он замечает, что природа предъявляет человеку категорические требования в виде естественных потребностей, на которые человек отвечает именно тем, что навязывает природе изменения, т.е. преобразовывает ее. Следовательно, техника далеко не является действиями, «которые человек выполняет, чтобы удовлетворить потребности». Техника — это изменение или преобразование «той природы, которая делает нас нуждающимися, обездоленными». Она суть «реакция человека на природу или обстоятельства, в результате которой между природой, окружением, с одной стороны, и человеком — с другой, возникает некий посредник — сверхприрода или новая природа, надстроенная над первой»²⁴⁸.

В свете сказанного можно охарактеризовать животное как существо нетехническое, которое всегда должно с неизбежностью мириться с тем, что ему предзадано природой, а, стало быть, и пассивно приспосабливаться к условиям своей среды. Человек же, наоборот, не находя нужного в своем окружении, благодаря своему техническому дару, творит его. Он создает новые, благоприятные для себя обстоятельства, приспособлявая саму природу к своим нуждам. Следовательно, техника по определению оказывается прямо противоположной приспособлению субъекта к среде. Она, напротив, представляет собой «приспособление среды к субъекту» и поэтому в ней мы имеем дело «с действием, обратным биологическому». Ее можно рассматривать как некий бунт против окружения, вызванный неудовлетворенностью этим последним. И поскольку этот «бунт составляет человеческий удел», постольку человек без техники — это уже не человек²⁴⁹.

Техника призвана не только и не столько помочь человеку в деле удовлетворения его естественных потребностей, сколько создавать все необходимые условия для удовлетворения его «сверхъестественных» устремлений. Дело в том, что «человек отнюдь не в меньшей степени» стремится «доставить себе какие-то известные наслаждения, чем удовлетворить те минимальные потребности, от которых зависела жизнь». Поэтому можно сказать, что «человеческая потребность» в одинаковой мере охватывает собой как объективно необходимое (насущное), так и объективно излишнее (избыточное). Это значит, что человек, в отличие от животного, не просто присутствует в мире, а пребывает в нем с удобством, с благом для себя. Пребывая в мире, он, следовательно, стремится к своему благосостоянию, т.е. стремится не просто жить, а жить хорошо. Ввиду этого можно полагать, что человеку, на самом деле, необходимо лишь объективно излишнее. И действительно, «биологически объективные потребности сами по себе не являются человеческими...». Так, Х.Ортега-и-Гассет приходит к своему выводу о том, что «человек — это такое животное, которому нужно только излишнее» и что «техника — это производство избыточного». Поэтому такие понятия, как «человек», «техника» и «благосостояние» оказываются у него синонимичными²⁵⁰.

Технические действия, будучи прямо не направлены на удовлетворение естественных потребностей, предназначены, согласно Х.Ортега-и-Гассету, для того, чтобы: а) что-то изобрести, б) обеспечить условия, необходимые для удовлетворения элементарных потребностей и добиться этого минимальными издержками и, наконец, в) создать новые возможности и таким образом производить то, чего нет в человеческом окружении.

В свете этого Ортега-и-Гассет определяет теперь технику как «усилие ради сбережения усилий». И именно техника как усилие, сберегающее усилие, т.е. как «меньшее усилие, с помощью которого удастся сберечь большее», должна в ближайшей перспективе привести («если, конечно,

не будет регресса») к тому, что человек будет «трудиться не больше одного или двух часов в день». В связи с этим естественно возникает вопрос: на что будет потрачено сбереженное усилие или, что одно и то же, чем будет занят человек в свободное от труда время? «В той пустоте, которая осталась после преодоления человеком животной жизни, — как бы отвечая на данный вопрос, отмечает Х.Ортега-и-Гассет, — он создает иные, уже небιологические заботы, которые не навязаны природой, а изобретены для себя самого. Именно эту, изобретенную, выдуманную... жизнь человек называет человеческой или же благосостоянием. А значит, человеческая жизнь выходит за рамки природы, она не дана человеку, подобно тому, как камню дано свойство падать... Наша жизнь создается самим человеком, а созидание начинается с изобретения...»²⁵¹.

В ходе обоснования данной своей точки зрения Х.Ортега-и-Гассет формирует положение, согласно которому необходимо различать три возможности (формы) существования или же пребывания в мире. Первая из этих возможностей заключается в том, что мир представляет пребывающему в нем человеку одни только удобства. Очевидно, что человек в таком случае не мог бы отличать себя от мира, а наоборот, слился бы с ним в одно нерасчлененное синкретическое целое. И это именно так, поскольку такой мир не оказывал бы человеку никакого сопротивления, ввиду чего и техника в этом мире оказалась бы не просто излишней, но и в принципе невозможной. Вторая же возможность имеет место тогда, когда мир, напротив, создает пребывающему в нем человеку одни сплошные трудности, из-за чего бытие этого последнего и бытие самого мира находились бы между собой в абсолютном разладе и противоборстве. «В таком случае у человека не было бы никакой возможности укрыться в мире, он не мог бы находиться, пребывать в нем ни секунды». Однако вместе с человеческой жизнью в таком мире не было бы и техники. И, наконец, третья возможность, которая, собственно говоря, и есть сама реальность, состоит в том, что мир одновременно и представляет пребывающему в нем удобства, и чинит ему препятствия, создает ему трудности. Следовательно, именно в таком мире и пребывает человек, существование которого окружено, таким образом, и удобствами, и трудностями. Данное обстоятельство как раз и придает человеческому бытию его особый онтологический смысл²⁵².

Итак, человеческое существование далеко не есть пассивное присутствие в мире, а, напротив, предполагает активную и постоянную борьбу, в ходе которой человек обречен создавать самого себя. Это, конечно, не означает, что в человеке отсутствует природное начало. Нет, человек, несомненно, является естественным существом. Однако не подлежит сомнению и то, что он, вместе с тем, представляет собой существо «сверхъестественное». Человек, таким образом, «одновременно и естествен, и сверхъестествен». Он «своего рода онтологический кентавр». И, тем не менее, природное начало в человеке не может составлять его подлинное

бытие ввиду того, что оно осуществляется само по себе. Напротив, «сверхприродное» человеческое начало никак не может считаться чем-то осуществленным, из-за чего человек пребывает в постоянном стремлении к существованию, в непрерывном жизненном проекте, что, собственно, и образует его подлинное бытие. Поэтому можно сказать, что человеческая жизнь, человеческое «Я» или личность — это непрерывное стремление реализовать определенный проект, определенную программу существования. Или, говоря иначе, «человек — это программа как таковая и, следовательно, то, чего еще нет, а также то, что силится быть».²⁵³

Таким образом, человеческая жизнь, в отличие от всего остального, «не есть нечто данное, уготовленное раз и навсегда». Уникальность человека, следовательно, определяется тем, что его бытие как сущее состоит в том, чего еще не существует. Он, в отличие от вещи, есть некое стремление (усилие) «быть или тем, или другим». И в каждой эпохе, и у каждого народа или даже отдельного индивида данное стремление формируется и реализуется поразному. Человеческая жизнь, стало быть, это то, чего еще нет, но «что мы сами должны для себя создавать». А это значит, что человек обречен постоянно «творить самого себя», т.е. быть творцом, техником, и что его жизнь есть не что иное, как производство.²⁵⁴

Итак, «жить — значит производить», «значит изыскивать средства для осуществления себя как программы. И мир и обстоятельства даны человеку, прежде всего, как сырье и механизм. ...Человек-техник пытается обнаружить в мире скрытое устройство, потребное для его целей. История человеческой мысли — это цепь наблюдений, произведенных с целью выявить механизм, скрытый в материи мира. Вот почему техническое изобретение — это открытие». Так, Х.Ортега-и-Гассет помещает, наподобие Э.Блоху, истоки изобретения в самый мир, в его материю, ввиду чего мир рассматривается им как «читый механизм», как «машина машин».

Однако отсюда еще не следует, что техника есть нечто изначальное и первичное. Хотя с развитием техники и начинается человек, она, фактически, лишь способствует осуществлению человеческой программы, но отнюдь не создает ее. Жизненная программа, согласно Х.Ортега-и-Гассету, имеет не техническое или, точнее сказать, дотехническое происхождение. Ее корни уходят вглубь того изначального, дотехнического изобретения, каким, по его словам, является «оригинальное человеческое желание». И это желание есть не что иное, как тот тип человека, которым мы хотели бы стать.²⁵⁵

В свете этого Х.Ортега-и-Гассет приходит к следующим двум выводам. Во-первых, вероятность «технократии» является крайне низкой. «Человек-техник, — говорит он, — по определению, не может управлять, быть высшей инстанцией. Роль техники замечательна, достойна глубокого уважения, но, увы, неизбежно второстепенна». Во-вторых, вполне возможно, что главная болезнь нашей эпохи заключается именно

в «кризисе желаний». Об этом Х.Ортега-и-Гассет впервые заявил еще в 1922 году, когда в предисловии ко второму изданию своей работы «Бесхребетная Испания» предупреждал, что «Европа страдает истощением способности желать». Подтверждая же эту свою мысль, он теперь прямо отмечает, что «...современный человек не знает, кем быть; ему уже не хватает воображения сочинить сюжет своей жизни». А ослабление или истощение желаний, в свою очередь, обязательно приведет к техническому застою, поскольку сама техника в таком случае «уже не будет знать, кому или чему ей служить».²⁵⁶

Итак, техника, подразумевает: а) наличие существа, чье бытие состоит в том, чего еще нет, т.е. «в чистом проекте, замысле, программе...» и б) «желание подобного существа реализовать самого себя». Исходя из этого, Х.Ортега-и-Гассет рассматривает технику как функцию «переменной человеческой программы», т.е. признает «наличие определенной функциональной связи между направлением развития техники и тем способом бытия, который выбирает человек». Поэтому он полагает, что каждой человеческой программе, каждому человеческому проекту или типу жизни «соответствует своя техника».²⁵⁷

В соответствии с этим Х.Ортега-и-Гассет не просто различает целое множество программ, в которых человек на протяжении истории воплощал и реализовал свое бытие, но и проводит свою периодизацию технической эволюции. Из всех выделенных им человеческих программ объектами анализа у него становятся три: «индийский бодисатва», «испанский идальго XVI в.» и «английский gentleman образца 1950 г.» Индийский бодисатва «стремится не жить или желает жить в наименьшей мере». Поэтому он, в частности, ограничивает себя в пище, сводя еду к минимуму. Очевидно, что такой тип жизни вряд ли вообще может привести к развитию техники приготовления пищи. Подобным же образом можно заключить, что тип жизни бодисатвы, который не желает двигаться, т.е. предпочитает пребывать в состоянии полной неподвижности и отдавать все сбереженные силы медитации, едва ли может в принципе привести к изобретению такого средства передвижения, как автомобиль. В противоположность всему этому индийский бодисатва «будет непреклонно развивать все виды техники, чуждые нам, европейцам, такие как техника факиров и йогов, разные способы достижения экстаза...». Испанский идальго, подобно индийскому бодисатве, также сводит свои материальные потребности к минимуму и поэтому он не работает и «не создает каких-либо видов техники». Совсем другое дело английский джентльмен, который, в отличие от предыдущих человеческих проектов, «стремится жить в подлинном мире максимально насыщенной жизнью». Идеализируя, по сути дела, образ джентльмена (как, впрочем, и все английское), Х.Ортега-и-Гассет приписывает этому жизненному типу такие важнейшие характеристики как уверенность в себе, честность, «чувство справедливости, искренность, самообладание, основанное на предваритель-

ном господстве над окружающим, а также ясное понимание своих прав по отношению к другим и прав других по отношению к себе; иными словами, понимание собственных обязанностей».²⁵⁸

Что же касается периодизации истории техники, то ее исходным основанием или принципом (критерием) должно, по мнению Х.Ортеги-и-Гассета, стать именно отношение между человеком и техникой. В соответствии с данным принципом, он различает три значительных этапа или стадии в историческом развитии техники, которые он называет: техникой случая, техникой ремесла и техникой человека-техника. Техника случая — это исторически первая форма существования техники, присущая прево-бытному обществу и характерная для «доисторического человека, а также нынешних дикарей». Она отличается простотой и скудностью техники и крайней ограниченностью набора технических действий, в связи с чем техническое открытие или изобретение остается далеко неосознанным, непреднамеренным, а, стало быть, и случайным актом.²⁵⁹ Поэтому можно сказать, что Х.Ортега-и-Гассет полностью разделяет рассмотренный выше взгляд Л.Грейгера и Л.Нуаре о случайном характере исходной исторической формы изобретения и всей технической деятельности.

Техника же ремесла — это техника Древней Греции, доимператорского Рима и европейского Средневековья. При ней существенно расширяется набор технических действий, усвоение которых требует теперь специальной выучки и подготовки, поэтому занятие технической деятельностью становится профессией особой социальной прослойки — ремесленников. И, тем не менее, техника на второй исторической стадии своего развития еще далека от того, чтобы стать основным условием поддержания жизни. Она остается техникой орудий, а не машин и поэтому в ремесле человек «продолжает оставаться главным действующим лицом». И еще одно немаловажное отличие техники ремесла — это соединение обоих моментов техники или аспектов технической деятельности, т.е. и создания проекта, и его исполнения или реализации в одном и том же лице — в ремесленнике. Поэтому «распад ремесленника на свои две составные части, радикальное отделение техника от рабочего и есть один из главных симптомов наступления третьей стадии».²⁶⁰

На третьей стадии своей эволюции техника перестает быть манипуляцией орудием, какой была раньше, и становится машинной. Первой машиной в собственном смысле Х.Ортега-и-Гассет считает построенный в 1825 г. ткацкий станок Роберта, т.к. именно этот станок явился первым самостоятельно (автоматически) действующим техническим устройством. Исходя из этого можно полагать, что третья стадия технической эволюции — «техника человека-техника» или современная техника — берет свое начало именно в XIX столетии.

Машина в корне меняет отношение между человеком и орудием: если раньше орудие служило человеку и было простым дополнением к нему, то при современной машинной технике, наоборот, сам человек

служит машине и становится простым придатком к ней. Повторяя, по сути дела, данное Марксово положение, Х.Ортега-и-Гассет вместе с тем полагает, что третья стадия технической эволюции характеризуется также тем, что «сказочным» становится рост технических действий и достижений. Данное обстоятельство приводит к тому, что «ныне жизненные технические предпосылки во много раз превосходят природные...», а, стало быть, и к превращению техники в основное условие человеческого существования. Но, с другой стороны, именно неограниченные возможности «техники человека-техника» и стали, в конечном итоге, источником бездуховности современной эпохи, т.е. той подлинной причиной, которая, привела к «кризису желаний» современного человека, к его фактическому духовному обнищанию или опустошению. И действительно, только потому, что «вообразив, что он способен быть всем, человек тут же перестал сознавать, кто он на самом деле...». Таким образом, можно заключить, что «быть техником, и только техником, — значит иметь возможность быть всем и, следовательно, никем».

Именно так, т.е. будучи практически безграничной в своих возможностях, современная техника превращается, наподобие формальной логики, в «пустую, чистую форму», не способную определить содержание жизни. «Вот почему наше время — как никогда техническое — оказалось на редкость бессодержательным и пустым». В связи с этим и понимая, что «человеческая жизнь — это не только борьба с материей, но и борьба человека со своим духом», Х.Ортега-и-Гассет с некой скрытой надеждой обращает свой взор на «непостижимую Азию», которая, несомненно, превзошла «Евроамерику» в технике духа.²⁶¹

Подводя общий итог сказанному, можно отметить, что, несмотря на созвучие отдельных его оценок с некоторыми моментами марксистского анализа техники, Х.Ортега-и-Гассет все же разрабатывает свою техно-философскую концепцию в целом на базе некоего синтеза философии жизни и экзистенциализма. Правда, сам он никогда не считал себя экзистенциалистом и предпочитал называть свое учение «рациовитализмом».

ГЛАВА VII. ДРУГИЕ КОНЦЕПТУАЛЬНЫЕ ПОДХОДЫ В ФИЛОСОФИИ ТЕХНИКИ

В данной главе будут рассмотрены некоторые из тех технофило-софских концепций, которые строго и однозначно не могут быть отнесены к какому-либо одному из выделяемых нами выше направлений в философии техники. Из всех подобного рода концепций считаем необходимым остановиться на следующих трех, которые можно было бы условно назвать: а) биокультурологической концепцией О.Шпенглера, б) теолого-антропологической концепцией Н.А.Бердяева и в) естественно-социоантропологической концепцией Х.Зассе.

1. Био-культурологическая технофилософская концепция О.Шпенглера: техника как «тактика всей жизни»

Именно философия жизни в том ее виде, в каком она была сформулирована Фридрихом Ницше (1844-1900) и служила той общетеоретической основой, исходя из которой немецкий учитель истории и математики Освальд Шпенглер (1880-1936) разработал не только свою технофилософскую концепцию, но и все свое философское учение в целом. Концептуально свои представления о технике он изложил в своей работе «Человек и техника» (1931), хотя, конечно, еще в своем фундаментальном двухтомном труде «Закат Европы» (1918, 1922) он коснулся проблемы техники, правда, только в контексте современной европейской цивилизации, рассматриваемой им как «последний аккорд» европейской культуры.

Свои философские размышления о технике О.Шпенглер начинает со следующего утверждения, которое, по-видимому, не без его прямого влияния, стало впоследствии отправной точкой и при исследовании М.Хайдеггером феномена техники: «Чтобы понять сущность техники, нужно исходить не из машинной техники, но, по крайней мере, не поддаваться искушению видеть цель техники в создании машин и инструментов». Следовательно, сущность техники не есть нечто машинообразное или инструментарное.

Было бы ошибкой трактовать технику и как нечто, присущее одному только человеку. Она далеко не представляет собой какой-либо «исторической особенности». Техника, наоборот, как нечто «чужовидно» всеобщее «простирается за пределы человека, назад к жизни животных, а именно всех животных». Дело в том, что животные отличаются от всего прочего (в том числе и от растений) своей способностью свободно передвигаться в пространстве, благодаря которой они приобрели относительную независимость от всей остальной природы. А свободно «передвигающаяся жизнь», по мнению О.Шпенглера, есть борьба, в которой решающее значение, в конечном счете, имеет именно тактика, поскольку только от нее зависит решение судьбоносного вопроса: «претерпеть ли историю других или быть для других историей». Так он приходит к формулировке

исходного положения своей философии техники, которое гласит: «Техника есть тактика всей жизни в целом»²⁶².

Итак, говоря о технике, мы подразумеваем не создание инструментов или вещей вообще, а только «способ обращения с ними», не оружие, а борьбу. Ведь есть «бесчисленные техники без каких бы то ни было орудий: есть техника льва, перехитрившего газель, есть техника дипломатии, техника управления как поддержания формы государства для борьбы в политической истории. Имеются химические методы и техники применения газов. При всякой борьбе наличие проблемы предполагает логическую технику. Есть техника живописи, скачек, управления самолетом. Речь идет повсюду не о вещах, но о целенаправленной деятельности»²⁶³.

Высшая форма «свободно движущейся жизни», согласно О.Шпенглеру, реализуется именно в хищнике. Поэтому хищник, на самом деле, «означает максимум свободы от других и свободы для себя самого, ответственность перед самим собой, одиночество, предельную нужду в самоутверждении — в борьбе, в победе, в уничтожении». Он не нуждается в других, а полностью полагается только на свою собственную мощь, поскольку «чем меньше нужда в других, тем больше мощь». Он как одинокое, а, следовательно, и мощное существование «находится во вражде со всеми». Он не терпит никого равного самому себе, он не терпит чужого присутствия на своей территории, в чем, кстати, и заключается «корень королевского понятия собственности». так как «собственность есть та область, на которую распространяется ничем не ограниченная власть...». Хищник нуждается в жертве и возвышается своими «мощью и победой, гордостью и ненавистью».

В отличие от него, травоядное животное самой своей судьбой предназначено быть только добычей и от этой своей участи оно пытается спастись без борьбы одним лишь бегством. Оно «покоряется, делается мелким и трусливым», а силу одинокой души стремится компенсировать «большим числом, стадом». Следовательно, тактика жизни травоядного носит сугубо оборонительный характер, тогда как жизнь хищника — «наступательна, тверда, жестока, разрушительна».

Исходя из всего этого, О.Шпенглер признает существование как «этики хищников», так и «этики травоядных». Подобное положение вещей нельзя, согласно его мнению, изменить, поскольку оно выражает собой внутреннюю форму, смысл, тактику всей жизни²⁶⁴.

К роду хищников принадлежит и человек. Он, как и все во Вселенной, подвержен изменению, становлению или, как выражается сам О.Шпенглер, «преходящести», т.е. возникновению и исчезновению. Жизнь человеческого индивида, как, впрочем, и жизнь народа или культуры в целом — преходяща. «Всякое творение подлежит гибели», утверждает О.Шпенглер, перефразируя известное высказывание Готфрида Вильгельма Лейбница (1646-1716)²⁶⁵. В свете этого все разговоры о «вечных достижениях человека», а, следовательно, и о так называемых вечных общечеловеческих ценностях, объявляются им пустой болтовней.

По мнению О.Шпенглера, нет «человека в себе», человека вообще. Существует только конкретный, данный человек, «только человек своего времени, места и расы», который либо берет верх, побеждает и, тем самым, утверждает себя, либо же, наоборот, покоряется в борьбе с данным ему миром. А эта борьба, собственно говоря, «и есть жизнь, а именно борьба в смысле Ницше, как воля к власти, свирепая, жестокая борьба без пощады»²⁶⁶.

И все же, есть одно существенное различие между «тактикой жизни» человека и «тактикой жизни» животных. Техника животных носит видовой характер, она является техникой вида. Она инстинктивна и поэтому не изыскивается, не овладевается индивидом посредством обучения. Животная техника безлична и неизменна, она не развивается. Животное не ведаёт ни прошлого, ни будущего. Оно не обладает опытом и не знает заботы, поскольку его «мышление» приковано «к здесь и теперь». Однако ничего подобного у человека мы не наблюдаем. Человеческая техника, в отличие от животной, независима от жизни вида. Уникальность человека в данном отношении состоит, следовательно, в том, что «индивид выходит за пределы принуждения вида». Человеческая техника отличается тем, что является сознательной, умышленной, изменчивой, личностной и изобретательной. Поэтому можно сказать, что человек, в противоположность животному, является творцом тактики своей жизни, которая включает в себе как его величие, так и его проклятие. А внутренняя форма творческой жизни как раз и составляет то, что «мы называем культурой».²⁶⁷

О.Шпенглер не сомневается в том, что человек как «изобретательный хищник» сформировался благодаря появлению руки — этого «несравненного оружия в мире свободно передвигающейся жизни». Рука представляет собой сосредоточие всей жизнедеятельности человека, поскольку она не просто «одновременно формирует осанку и движение тела в целом», но именно из ее «мысли» возникает практическое мышление, подобно тому, как из «мысли глаза» появляется теоретическое мышление. «К «мысли глаза» — понимающему острому взгляду крупного хищника, — говорит О.Шпенглер, — добавляется теперь «мысль руки». Из первого вырабатывается в дальнейшем творческое, рассуждающее, созерцающее мышление — «размышление», «мудрость»; из второго развивается практическое, деятельное мышление, хитрость, «рассудительность» в подлинном смысле слова. Глаз ищет причины и следствия, рука работает по принципам средства и цели. Ценностные суждения действующего относительно целесообразности или нецелесообразности не имеет ничего общего с истинным и ложным, с ценностями размышляющего, с истиной как таковой. Цель является фактом, тогда как связь причины и следствия — истиной».²⁶⁸

Рука, как все эпохальное во Вселенной, появляется «внезапно, вдруг, как землетрясение». Отвергая в связи с этим идею медленной и непрерывной эволюции, которую английский естествоиспытатель Чарлз Лайель (1797-1875)

пытался приложить к объяснению истории Земли и, таким образом, использовать для решения вопроса об общем характере геологических изменений, О.Шпенглер считает, что «медлительность — флегматичное изменение — соответствует английской натуре, но не природе». Разделяя по данному вопросу точку зрения французского ученого-зоолога и палеонтолога Жоржа Кювье (1769-1832) и, применив, по сути дела, его «Теорию катастроф» к пониманию всемирно-исторического процесса, он полагает, что «мировая история идет от катастрофы к катастрофе», которые можно назвать «мутациями» после введения этого понятия в научный оборот голландским ученым-ботаником Хуго Де Фризом²⁶⁹ (1848-1935).

Одновременно с рукой появляется и орудие. На данное обстоятельство, по словам О.Шпенглера, «ранее... никто не обращал внимания»²⁷⁰. Однако с подобным заявлением вряд ли можно согласиться хотя бы потому, что еще до появления самого О.Шпенглера на свете такие его соотечественники, как Л.Грейгер, Л.Нуаре и Ф.Энгельс не просто «обращали внимание» на указанное обстоятельство, но и пытались, как было показано выше, всячески его исследовать.

Невооруженная рука сама по себе ничего, по мнению О.Шпенглера, не стоит. Рука не может быть деятельной без оружия. Чтобы быть оружием, она сама нуждается в оружии. Рука и оружие (или орудие вообще) формировались одновременно по образу друг друга. Уникальная особенность человека как хищника состоит и в том, что он «не только избирает себе оружия», но и «его изготавливает согласно своим собственным соображениям». Именно благодаря этому он, собственно, и добился освобождения от «принуждения вида» и приобрел «ужасающее превосходство» в борьбе как с себе подобным, так и против всей остальной природы. Хотя инстинкт вида и сохранил свою силу у человека, «от него отделились мышление и мыслящее действие», которое можно рассматривать как «деятельность мыслящей руки», названную О.Шпенглером «деянием». Поэтому «деяние» присуще только человеку, тогда как «деятельность» свойственна животному вообще.²⁷¹

Оружие всех других хищников (кроме человека) естественно. Оружие же человека, наоборот, искусственно. Вот почему вместе с появлением вооруженного человеческого кулака «начинается «искусство» как противоположность природы». Любое человеческое действие или деяние, начиная от зажигания огня и кончая свершениями высших культур, «искусственно, противоестественно». Поэтому можно определенно сказать: «Вместе с рукой, оружием и личностным мышлением человек сделался творцом...». Он вырвал у природы привилегию творчества. «Уже «свободная воля», — говорит О.Шпенглер, — есть акт мятежа. Творческий человек выходит из союза с природой и с каждым своим творением он уходит от нее все дальше, становится все враждебнее природе». Именно в этом О.Шпенглер видит «всемирную историю» человека, историю «рокового раскола между человеческим миром и Вселенной», историю «мятежника, пере-

росшего материнское лоно и поднимающего на него руку». Однако трагедия человека как раз и состоит в том, что «природа сильнее» его. Дело в том, что он в любом случае «остаётся зависимым от нее, ибо она все охватывает, в том числе, и его собственное творение. Все великие культуры являются, поэтому, столь же великими поражениями... Борьба против природы безнадежна и все же она будет вестись до самого конца»²⁷².

В рассуждениях О.Шпенглера, несомненно, содержится элемент несогласованности и непоследовательности. И в самом деле, если техника есть тактика всей жизни, если ее мы наблюдаем у всех без исключения животных, у всей так называемой «свободно передвигающейся жизни», то как же тогда она может быть протivoестественна (даже у одного только человека). А если, все же, она протivoестественна, тогда придется всю жизнь (или, по крайней мере, жизнь человека) признать и объявить враждебной природе, т.е. чем-то возникающим и существующим вопреки этой последней, наперекор и в противовес ей. И естественно, в подобной ситуации человек оказывается чуждым природе явлением, полным ее отрицанием и отнюдь не ее творением. Однако коль скоро человек все же признается О.Шпенглером именно творением природы, то это непременно должно означать, что все человеческие творения есть, в конечном итоге, не что иное, как творения самой природы. И, следовательно, ни о какой протivoестественности (в смысле прямого и буквального отрицания природы вообще) человеческих действий не может быть тогда и речи. В данном контексте «искусственность» этих действий и их результатов не должно означать ничего, кроме их простого отсутствия за пределами ноосферы или техносферы. В любом случае ее нельзя инт-рерпретировать в смысле «антиприродности». Следовательно, различия между «искусственным» и «естественным» может быть только условным или относительным, поскольку они выражают собой моменты (аспекты) единого содержания — содержания природы, понимаемой в самом широком смысле слова. И последнее: вызывает сомнение или, по крайней мере, звучит довольно неубедительно и тезис О.Шпенглера о том, что борьба против природы безнадежна, но она все равно будет вестись до конца. Ведь если же эта борьба в самом деле является бесперспективной и человечество все больше убеждается в ее безнадежности, то совершенно непонятно тогда, почему она должна вестись до самого конца.

Человек как собственное творение природы появляется на определенном этапе происходящих в ней изменений или «мутаций». С каких именно пор он существует, и сколь долго продолжался «век вооруженной руки» — трудно сказать. Однако сколько бы ни продолжался этот первый исторический период существования человека, О.Шпенглер уверен в одном: сразу же вслед за ним последует вторая «эпохальная трансформация» или «подлинная мутация», при которой метаморфозе подвергается не инструмент, а человек. В результате данной метаморфозы появляется так называемая «планомерная деятельность многих». До этого

человек был одиноким хищником, жил один и обходился без других. Однако такой образ жизни неожиданно меняется и внезапно возникает коллективная человеческая деятельность, которая предполагает в качестве своего важнейшего средства слово, речь. Следовательно, и язык как «абстрактная, внутренняя — грамматическая — форма речи...» появляется также вдруг, внезапно.²⁷³

Речь как средство общения, естественно, не монологична, а диалогична. Она появляется из таких простых форм, как поданные глазами или руками знаки, сигналы, жесты, а также из предупреждающих или угрожающих криков (все это до сих пор сопровождает и подкрепляет речь) и развивается до сложных форм общения посредством слов и предложений. При этом О.Шпенглер убежден: «Теоретическое размышление не играло почти никакой роли в происхождении речи. Всякая речь по своей природе практична, она происходит из «мышления руки»».²⁷⁴

Деяние, которое осуществляется не отдельным индивидом, а многими людьми, О.Шпенглер называет «предприятием» («Unternehmen»). «Речь и предприятие, — говорит он, — предполагают друг друга подобно тому, как ранее — рука и орудие». Во всяком предприятии он различает «замысел и осуществление». Поэтому с его появлением возникают «работа вождя и проводимая работа», которые стали «основой технической формы всей человеческой деятельности на последующие времена». Следовательно, теперь «должен иметься тот, кто рожден руководить теми, кто вождем не является». Поэтому можно сказать, что «есть техника вождя и техника исполнителя, а потому от природы есть безусловно приказывающие и подчиняющиеся, субъекты и объекты политических или хозяйственных методов». В этом получает свое выражение и реализацию основная форма человеческой жизни, ставшей многообразной со времени указанной выше второй исторической трансформации. И именно эта форма, которая «противоестественна, искусственна... и есть «культура»». В свете всего этого все разговоры о так называемом «природном равенстве всех» в лучшем случае оказываются лишенной всякого основания и содержания простой болтовней.²⁷⁵

Руководимое речью предприятие со временем накладывает «насильственное ограничение» на первоначальную свободу человеческого хищника. Оно ведет к ограничению свободы как вождей, так и ведомых. Теперь все они «делаются членами большого единства», которое, согласно О.Шпенглеру, «мы называем организацией». Организацию поэтому он определяет как «бытийную форму любого предприятия».

Так, О.Шпенглер приходит к своему выводу о том, что «вместе с деятельностью многих совершается решающий шаг от органического к организованному существованию, от жизни в естественных группах к искусственным группам, от стаи к народу, сословию и государству». Следовательно, народ, сословие, государство и другие социальные структуры представляют собой различные формы не органического, а организованного существования. И, тем не менее, государство понимается как «внут-

ренный порядок для достижения внешних целей», а народ объявляется зверем «с одной душой и многими руками», так как дух или характер свободного хищника непременно «передается от индивида к организованному народу». В связи с этим становится понятным, почему человеческое право всегда есть право «сильнейшего, кому должен следовать слабейший». Это в свою очередь объясняет, почему «есть народы, сильная раса которых сохраняет характер хищника — разбойничьи, завоевательные народы господ, любители борьбы с людьми, передоверяющие другим хозяйственную борьбу против природы, чтобы их грабить и покорять».²⁷⁶

Отвергая как неверное положение, согласно которому техника, якобы, сберегает труд, О.Шпенглер видит существенную особенность человеческой техники, отличающую ее от техники животных «в том, что каждое изобретение содержит в себе возможность и необходимость новых изобретений». Дело в том, что каждое удовлетворенное человеческое желание вызывает к жизни тысячи других. Это свидетельствует о том, что душа человеческого хищника «ненасытна, его воля никогда не удовлетворяется — таково проклятие, лежащее на этом роду жизни, но также и величие его судьбы».²⁷⁷

С точки зрения применяемых технических методов, по мнению О.Шпенглера, культуры можно подразделять на следующие три исторических типа. Это, во-первых, единая «культура вооруженной руки», которая существовала довольно долгое время и охватывала собой весь человеческий род в целом. Во-вторых, это многочисленные «культуры речи и предприятия», которые уже четко различались между собой и в которых «начинается противостояние личности и массы». И, наконец, в-третьих, это «высокие культуры», которые представляют собой собственно культуры, т.е. «культуры в узком и великом смысле слова» и которые «растут независимо друг от друга и одна за другой сдвигаются с Юга к Северу». Эти культуры появляются начиная с III тысячелетия до н.э., а применяющиеся в них технические методы берут свое начало в строительстве египетских пирамид и шумерских зиккуратов. Данные методы «рождаются далеко на Юге и знаменуют победу над тяжелой массой, затем они проходят сквозь творения китайской, индийской, античной, арабской и мексиканской культур, движутся к фаустовской культуре II тысячелетия н.э. на высококом Севере».²⁷⁸

Фаустовская или западноевропейская культура, будучи победой «над тяжелой проблемой чисто технического мышления», является самой насильственной, страстной и трагичнейшей из всех высоких культур. При ней «воля к власти подчиняет себе все континенты, охватывая, наконец, весь земной шар своими средствами передвижения и коммуникации. Она преображает его насилем своей практической энергии и неслыханностью своих технических методов». Поэтому неудивительно, что «фаустовский» человек стремится сам стать богом. А из данной фаустовской мечты пристокают, в свою очередь, все проекты машин, претендующие на реализа-

цию «недостижимой цели Perpetuum mobile»²⁷⁹. И это понятно, ведь именно изобретение вечного двигателя возвело бы человека в ранг бога, поскольку оно было бы «окончательной победой над Богом и природой». Однако подобное безумие настораживает тех, кто совсем не одержим «этой волей ко всевластию» и находит ее даже дьявольской. Вот, собственно, почему «машин всегда боялись, считая их выдумкой дьявола». И тем не менее, именно при фаустовской культуре вместе «с появлением рационализма «вера в технику» делается чуть ли не материалистической религией: техника вечна и неприходяща, подобно Богу-Отцу; она освобождает человека, подобно Сыну; она просветляет нас, как Дух Святой. А молится на нее филистер прогресса — от Ламетри до Ленина».²⁸⁰

Ставя сильную личность во главу угла всей человеческой истории, О.Шпенглер полагает и то, что «все великие открытия и изобретения происходят из радости победы сильного человека. Они - выражение личности, а не думаящей о пользе массы», которая, на самом деле, есть лишь пассивный наблюдатель. Не составляет в этом плане никакого исключения и машинная техника, которая после своего появления начинает, однако, функционировать и развиваться независимо от своего творца, исходя «из внутренней, душевной необходимости». Поэтому неудивительно, что «фаустовский» или «нордический» человек, создавая эту технику, со временем сам впадает в зависимость от нее, становясь рабом созданной им машины. «Творение, — пишет О.Шпенглер, поднимается на творца. Как некогда микрокосм-человек поднимался на природу, так восстает теперь микрокосм-машина против нордического человека. Властелин мира сделался рабом машины. Она принуждает его, нас..., ведаем ли об этом или нет, ... идти по проложенному пути. Взбесившаяся упряжка влечет низвергнутого победителя к смерти».²⁸¹ Словом, природа «мстит» человеку за отнятую у нее привелегию творения.

«Фаустовская» культура, как и всякая другая высокая культура, есть трагедия. Трагизм современной технической цивилизации заключается, прежде всего в том, что люди уже не в силах предвидеть последствия своей собственной деятельности. Вообще говоря, ни один изобретатель не в состоянии «правильно предсказать, каким будет практическое воздействие его деяния». Дело здесь усугубляется и тем, что техника делается «изотерической, как и высшая математика»²⁸². Поэтому неудивительно, что «механизация мира» в конечном итоге привела к таким изменившим облик нашей планеты и образ существующей на ней жизни последствиям, как исчезновение огромных лесных массивов, серьезное изменение климата, истребление бесчисленных видов животных, катастрофическое сокращение численности «целых человеческих рас», поставившее под реальную угрозу их дальнейшее существование. Следовательно, «искусственный мир пронизывает и отравляет мир естественный. Сама цивилизация стала машиной, которая все делает или желает делать по образу машины»²⁸³.

Из-за всего этого многие предпочитают теперь бежать «от цивилизации в примитивные уголки Земли», «уходить в бродяги» или покончить жизнь самоубийством. А самое главное и трагическое — «начинается бегство прирожденных вождей от машины». В связи с этим противостояние между вождями и ведомыми, крайне обостряясь, достигает своей кульминации, вследствие чего бунт против машин — «бунт руки против своего удела» — в конце концов оборачивается бунтом против организованной жизни вообще. Так, деятельность многих, т.е. организованная жизнь, основой которой всегда служило различие между вождями (головой) и ведомыми (руками), оказывается подорванной снизу. Однако ситуация, при которой берет верх масса, является бесперспективной, поскольку масса как «отрицание самого понятия организации... нежизнеспособна»²⁸⁴.

И все же самым серьезным признаком или симптомом предстоящего крушения европейской цивилизации является то, что О.Шпенглер называет «предательством техники». К XX столетию на нашей планете установилась, как он пишет, следующая ситуация: «Группа наций нордической крови под руководством англичан, немцев, французов и янки была хозяином положения... Прочие народы, будь они колониями или формально независимыми государствами, играли роль поставщиков сырья или покупателей». Подобное привелегированное положение указанных «наций нордической крови» находит свое объяснение в том, что они явились единственными владельцами не природных богатств, а «методов и мозгов, обученных для применения этих методов», т.е. единственными обладателями всей совокупности научно-технических знаний. Однако к указанному времени, а еще точнее, начиная с конца XIX столетия, слепая воля к власти стала допускать роковые ошибки. «Вместо того, чтобы держать в тайне технические знания, величайшее сокровище «белых» народов, — сокрушается О.Шпенглер, — им стали хвастаться и предлагать всему миру в высших школах, да еще гордились, глядя на изумление индийцев и японцев».

Так, вместо простого экспорта продуктов со временем приходит вывоз из западных стран «тайн, методов, инженеров» и даже изобретателей. В итоге оказывается, что «всем «цветным» открыты тайны нашей силы, они их постигают и используют. Японцы за тридцать лет стали первоклассными знатоками техники, доказав свое военно-техническое превосходство во время войны с Россией. У них могли бы поучиться их учителя». Вне Европы и Северной Америки появляются, таким образом, весьма конкурентноспособные в силу дешевой рабочей силы промышленные центры, которые представляют собой смертельную угрозу для западной промышленности. Продолжая свои «причитания», О.Шпенглер заявляет: «Непременные привилегии белых народов промотаны, растрочены, преданы». И поскольку их противники в состоянии не просто достичь их уровня развития, но и превзойти его, то рано или поздно, пророчествует он, «начинается месть эксплуатируемого мира против своих владык». По поводу другого

сценария развития событий не стоит обольщаться и питать какие-либо иллюзии хотя бы потому, что сразу после первой «мировой войны цветные утратили и всякое почтение к белым». Во всем этом О.Шпенглер видит причину не только безработицы в западных странах, но и начала грядущей катастрофы, будущего крушения европейской культуры.²⁸⁵

Итак, можно сказать, что «фаустовская» цивилизация будет низвергнута «цветными народами» при помощи «фаустовской» же машинной техники, которая им, однако, необходима только в качестве средства разрушения. «...Для цветных — а в их число входят и русские — фаустовская техника, — уверяет нас О.Шпенглер, — не является внутренней потребностью. Только фаустовский человек мыслит, чувствует и живет в этой форме. Ему она душевно необходима. ...Для «цветного» она лишь оружие в борьбе с фаустовской цивилизацией, что-то вроде времянки в лесу, которую оставляют, когда она выполнила свою роль». Поэтому вместе с «фаустовской» цивилизацией свой путь завершает и «фаустовская», машинная, техника. «История этой техники, — заключает он, — приближается к скорому и неизбежному концу. Она будет взорвана изнутри, как и все великие формы всех культур. Когда и как это произойдет - мы не знаем». Единственно, что остается «фаустовскому» человеку перед лицом такой неизбежности — это достойно принять удар судьбы. Только пустые мечтатели верят в существование выхода из столь безнадежной ситуации. Но «оптимизм является трусостью», как, впрочем, и все прочие так называемые идеалы. Следовательно, «мы... должны смело пройти до конца предназначенный нам путь... и без надежды стоять на проигранных позициях — таков наш долг. Стоять, как тот римский солдат, чьи кости нашли перед воротами Помпеи, погибшего, потому что ему забыли отдать приказ об отходе во время извержения Везувия. Вот величие, вот что значит быть человеком расы. Этот полный чести конец есть единственное, чего нельзя отнять у человека»²⁸⁶. На такой, можно сказать, пессимистично-фаталистической нотке О.Шпенглер завершает свои рассуждения о технике, ее сущности и о судьбе техногенной цивилизации, на которых мы столь подробно остановились лишь потому, что они в той или иной мере оказали определенное влияние на формирование технофилософских взглядов многих философов XX столетия — таких, например, как Х.Ортега-и-Гассет, Н.А.Бердяев, Хельмут Шельски, Хенрик Сколимовски и другие.

В заключение позволим себе три замечания. Во-первых, мрачный прогноз О.Шпенглера о судьбе современной европейской цивилизации не оправдался. Да, Япония превзошла «своих учителей» и в своем техническом и вообще экономическом развитии оставила далеко позади себя подавляющее большинство так называемых «нордических» стран. Сотворенное ею техническое и экономическое «чудо» пытаются сегодня повторить многие страны, такие, как Корея, Китай, Индия, Бразилия и др. Однако что-то не видно, чтобы эти страны, некогда принадлежавшие к так называемому «эксплуатируемому миру» мстили или пытались мстить

своим бывшим «владыкам» и использовать «фаустовскую» технику в качестве средства для разрушения и ликвидации «фаустовской» — западной — цивилизации. Как раз наоборот, мы наблюдаем, как, овладевая «фаустовской» техникой, они всячески пытаются «вписываться» в современную («фаустовскую») цивилизацию. Во-вторых, можно констатировать и то, что спустя три четверти столетия после «пророчества» О.Шпенглера, «нордические» страны продолжают по-прежнему лидировать в мире и, судя по всему, свое ведущее и определяющее на нашей планете место они пока никому уступать не собираются. Поэтому можно сказать, что «фаустовская» цивилизация вместе с «фаустовской» техникой продолжают, вопреки всем предсказаниям О.Шпенглера, функционировать и достаточно бурно развиваться. В-третьих, трудно представить, что некоторые из приведенных выше высказываний О.Шпенглера (особенно те из них, которые имеют «налет» расизма и возвышения европейских наций «нордической крови») принадлежат мыслителю, который одним из первых в XX столетии подверг, казалось бы, принципиальной критике идею европоцентризма и пытался развенчать ее. Это в известной мере свидетельствует о наличии элементов несогласованности (или даже противоречивости) между «ранним» и более «поздним» О.Шпенглером. Поэтому правы те авторы (как, например, В.Ф.Асмус и др.), которые говорили о противоречивом характере творчества этого философа.

2. Теолого-антропологическая технофилософская концепция Н.А.Бердяева: техника как «переход от органической жизни к жизни организованной»

Свои взгляды на предмет техники и на техническую цивилизацию Николай Александрович Бердяев (1874-1948) системно или концептуально излагает в своей статье «Человек и машина (Проблема социоло-гии и метафизики техники)», впервые опубликованной в 38-м номере журнала «Путь» (Париж, май 1933). В данной работе, утверждая, что «вопрос о технике стал вопросом о судьбе человека и судьбе культуры», он считает, что в XX веке «маловерия» (поскольку он отмечен ослаблением не только традиционной религиозной веры, но и даже «гуманистической веры XIX века») единственно сильной верой «остается вера в технику, в ее мощь и ее бесконечное развитие». Поэтому неслучайно, что проблема техники не просто привлекает внимание, но и сильно тревожит христианское сознание.

У христиан, которые еще не осмыслили данной проблемы и не поняли ее истинного содержания, Н.А.Бердяев различает два типа отношения к технике, «и оба недостаточны». Первый из них наблюдается у большинства христиан, которые рассматривают технику как нечто религиозно нейтральное и безразличное, объявляя ее делом инженеров, преследующих цель «усовершенствования жизни» и умножения ее благ,

которыми пользуются, кстати, и сами христиане. В противоположность этому христианское меньшинство «переживает технику апокалиптически, испытывая ужас перед ее возрастающей мощью над человеческой жизнью, готово видеть в ней торжество духа антихриста, зверя, выходящего из бездны». Подобное отношение к технике исходит из того простого принципа, согласно которому «все, что не нравится, все, что разрушает привычное, легко объявляется торжеством антихриста и приближением конца мира», поэтому Н.А.Бердяев называет его ленивым решением вопроса. Впрочем, таковым, по его мнению, является и первое отношение к технике, признающее ее религиозную нейтральность, поскольку «оно просто не видит проблемы»²⁸⁷. Нетрудно заметить, что в данном аспекте своих рассуждений о технике он просто пытается «проецировать» на христианскую «почву» две из доминирующих в истории культуры оценки техники, а именно негативную и ту, которая объявляет ее морально нейтральной.

Технику, как полагает Н.А.Бердяев, «можно понимать в более широком и в более узком смысле». В более узком смысле техника, очевидно, означает «фабриковать, создавать с искусством». А в своем более широком значении она, по всей видимости, является чем-то пронизывающим всю жизнь общества с ее материальной и духовной составляющими. Во всяком случае, Н.А.Бердяев считает не просто возможным, но и необходимым говорить «не только о технике экономической, промышленной, военной..., но и о технике мышления, стихосложения, живописи, танца, права, даже о технике духовной жизни, мистического пути. Так, например, йога есть своеобразная духовная техника».

Однако, в каком бы смысле мы ни говорили о технике, она «повсюду учит достигать наибольшего результата при наименьшей трате сил...». Именно поэтому ее можно рассматривать и охарактеризовать как средство или орудие. «...Бесспорно, — как бы полемизируя с О.Шпенглером, говорит Н.А.Бердяев, — техника всегда есть средство, орудие, а не цель». Дело в том, что цели жизни, с его точки зрения, не имеют технического содержания и, следовательно, не являются чем-то техническим. Они, напротив, лежат в совершенно иной области — «в области духа». Общая же подмена целей жизни техническими средствами не может означать ничего, кроме опустошения самого духа, его угашение. Подобная подмена и обусловленное ею обнищание человеческого духа происходят именно тогда, когда человека рассматривают и определяют как *homo faber*. Нет, конечно, сомнений в том, что человек — это инженер, техник. Однако при этом не следует забывать того, что его инженерное или техническое искусство всегда нацелено и обращено на осуществление тех целей, которые полностью лежат за пределами этого искусства.²⁸⁸

В полном соответствии с выдвинутым Николаем Гартманом (1882-1950) в работе «Этика» (1926) тезисом о том, что высшие ценности являются наименее сильными, Н.А.Бердяев полагает, что техника имеет сильные

позиции «в нашем грешном мире» совсем не от того, что является «верховой ценностью». Как раз наоборот, то, что является в мире наиболее сильным (например, «грубая материя») оказывается вместе с тем и наименее ценным. В связи с этим он видит основной парадокс взаимоотношения между техникой и культурой в следующем: «Без техники невозможна культура, с нею связано само возникновение культуры, и окончательная победа техники в культуре, вступление в техническую эпоху влечет культуру к гибели». Дело в том, что в любой культуре всегда, по его мнению, существуют два элемента: технический и природно-органический. И если первый из них берет верх над вторым, то это непременно приведет к перерождению культуры и ее гибели. Вот, собственно, почему «возврат к природе есть вечный мотив в истории культуры, в нем чувствуется страх гибели культуры от власти техники, гибели целостной человеческой природы». И в самом деле, техническая эпоха низводит человека до уровня простого средства, превращая его в орудие производства продуктов и, таким образом, ставит вещь выше самого человека.²⁸⁹

В свете сказанного Н.А.Бердяев считает возможным выделить «три стадии в истории человечества — природно-органическую, культурную в собственном смысле и технико-машинную». В основе данной периодизации человеческой истории в конечном итоге лежит, как он думает, различное отношение духа к природе. Так, на первой из указанных стадий дух еще полностью погружен в природу; на второй стадии он, выделяясь из природы, полностью обособляется и образует особую сферу духовности; и, наконец, на третьей стадии он активно овладевает природой и господствует над ней.²⁹⁰

Вслед за О.Шпенглером и другими Н.А.Бердяев различает органическое и организованное существование. Организм от организации отличается, прежде всего, тем, что он «рождается из природной космической жизни и... сам рождает». Соглашаясь с одним из представителей неовитализма²⁹¹, немецким биологом и философом Гансом Дришом (1867-1941), он считает организм целостным образованием, в котором целое предшествует частям и, присутствуя в каждой из них, господствует над ними. Как раз этим и характеризуется имманентно присущая организму целесообразность, которая «вкладывается в него Творцом или природой». Однако ничего подобного мы не обнаруживаем в организации, которая «совсем не рождается и не рождает», в которой имеет место иного рода целесообразность, вкладываемая «в нее организатором извне» и поэтому она является продуктом творческой активности человека. И именно с организацией, а не с организмом Н.А.Бердяев связывает современную технику, поскольку через нее создается новая действительность, которая является результатом не эволюции, а человеческого изобретательства, т.е. продуктом не органического, а организованного процесса. Вот, собственно, почему господство техники и машин следует рассматривать как «переход от органической жизни к организованной жизни, от раститель-

ности к конструктивности». Поэтому можно сказать, что техника порождает новые, так называемые, «организованные тела», которые образуют собой некий «новый космос».

По-видимому, именно это имеет в виду Н.А.Бердяев, когда говорит о «космогоническом значении» техники. Так, ссылаясь в данном отношении на книгу французского инженера Жака Лаффита «*Reflexions sur La science des machines*» («Размышления о теории машин») (1932), где как раз и выдвигается тезис о том, что наряду с неорганическими и органическими телами существуют еще тела организованные - царство машин, он, далее, отмечает: «Это есть новая категория бытия. Машина действительно не есть ни неорганическое, ни органическое тело... В природе неорганической машин не существует, они существуют лишь в мире социальном. Эти организованные тела появляются... после человека и через человека».

Однако эта новая, вызванная к жизни самим человеком, действительность есть показатель не только его «страшной мощи», но и «его слабости, его склонности к рабству». Дело в том, что техника не просто перестает повиноваться своему творцу — человеку, но стремится подчинить его себе, поработить его. «...Трагедия в том, — подчеркивает Н.А.Бердяев вслед за О.Шпенглером, — что творение восстает против творца...». Правда, в отличие от этого последнего, который, как мы уже видели, проводил некую аналогию между «бунтом» машины против человека и «бунтом» самого человека против природы, он рассматривает неповиновение техники человеку как повторение «тайны грехопадения», заключающейся «в восстании твари против творца»²⁹², в «бунте» человека против Бога.

Итак, человек технической эпохи уже не в состоянии овладеть созданной им техникой. Более того, он сам падает жертвой и становится рабом своего собственного творения. Данное обстоятельство, в частности, объясняется тем, что техника, заменяя «органически-иррациональное организовано-рациональным», тем самым порождает новые, социально-иррациональные, последствия, как, например, безработицу - это «величайшее бедствие нашего времени». В ряду подобных последствий можно указать и на систему Тейлера, которая, будучи крайней формой рационализации труда, на самом деле превращает человека в некую усовершенствованную машину. «Машина хочет, — делает в связи с этим обобщение Н.А.Бердяев, — чтобы человек принял ее образ и подобие. Но человек есть образ и подобие Бога и не может стать образом и подобием машины, не перестав существовать». Именно так техника пытается «овладеть духом» и «поработить его»²⁹³.

Религиозный смысл техники выражается и в том, что с наступлением технической эпохи завершается «теллурический период в истории человечества, когда человек определялся землей не в физическом только, но в метафизическом смысле слова». Человек технической эпохи больше не пребывает «в материальном лоне, в лоне материи-земли, Magna

Mater». И поскольку отрыв от этого лона делает борьбу более суровой, то отсюда Н.А.Бердяев заключает, что в технике имеют место всегда две стороны: «с одной стороны, она несет в себе удобства, комфорт жизни..., с другой стороны, она требует большей суровости и бесстрашия»²⁹⁴.

О противоречивой природе техники можно говорить и в следующем отношении. С одной стороны, демократия является принципом техники. Техническая эпоха по Н.А.Бердяеву — это эпоха демократии и социализации, поскольку «в ней все становится коллективным...». Однако с другой стороны, «массовая техническая организация жизни уничтожает всякую индивидуализацию», поэтому при ней «все делается безлично-массовым» и анонимным.

Вместе с тем необходимо отметить и то, что техническая цивилизация представляет собой серьезную угрозу и реальную опасность для души и наносит «страшные удары» по гуманизму. «Машина по природе своей антигуманистична» — достаточно категорично заявляет Н.А.Бердяев. Новая техника, по его мнению, сосредотачивает в руках человека «страшную силу», поэтому куча людей, овладев «секретом технических изобретений, может тиранически держать в своей власти все человечество...». При дальнейшем развитии техники можно представить себе еще более страшную и удручающую картину, когда будут созданы такие совершенные машины, с помощью которых человек мог бы управлять миром, но самого человека тогда уже не будет. «Машины сами будут действовать в совершенстве и достигать максимальных результатов. Последние люди сами превратятся в машины, но затем и они исчезнут за ненужностью...». Такому страшному кошмару может успешно противодействовать только сила духа. Однако человеческий дух не в состоянии решить подобную грандиозную задачу в одиночку. Он может переломить ситуацию и окончательно победить в своем противоборстве с техникой лишь в том случае, «если он будет соединен с Богом. Только тогда сохранится в человеке образ и подобие Божие, т.е. сохранится человек. В этом обнаруживается различие эсхатологии христианской и эсхатологии технической»²⁹⁵.

Вот так, судьбоносный для человечества вопрос о технике «неизбежно делается духовным вопросом и, в конце концов, - религиозным вопросом». При этом следует подчеркнуть и то обстоятельство, что власть техники непременно приведет к большему и, в конечном итоге, положительному изменению в типе религиозности. Дело в том, что человек технической эпохи менее подвержен влиянию традиционного, наследственного, бытового типа религиозности. «Религиозная жизнь в технико-машинную эпоху, — пишет Н.А.Бердяев, — требует более напряженной духовности, христианство делается более внутренним и духовным, более свободным от социальных внушений... Религиозная жизнь делается более личной, более выстраданной, т.е. определяется духовно»²⁹⁶.

Очевидно, что не без влияния своего «марксистского» прошлого Н.А.Бердяев полагает, что власть техники «родилась в недрах капиталистического

стройка», и машина служила самым мощным орудием развития капитализма. Кроме того, он не сомневается в том, что техника, благодаря которой появился капитализм, может служить эффективным средством его преодоления и установления «иного, более справедливого социального строя».

Однако и коммунизм, принимая от капитализма «гипер-машинизм и техницизм», как говорил Н.А.Бердяев, перефразируя вышеприведенное высказывание О.Шпенглера, «создает настоящую религию машины, которой поклоняется как тотему». «Материалистический коммунизм» полностью подчиняет человека обществу, между тем как «в действительности правда в обратном»: именно человеку должен принадлежать примат перед обществом, именно он «должен организовать общество и мир...»²⁹⁷.

В своей исторической судьбе, которая, как отмечали еще Ф.Ницше и О.Шпенглер, всегда трагична, человек проходит, согласно Н.А.Бердяеву, ряд стадий, на первой из которых он выступал еще рабом природы, но все же нашел в себе силу и мужество вести героическую борьбу за свою независимость, за свое освобождение. Затем «он создал культуру, государство, национальные единства, классы», но тут же впал в рабскую зависимость от всех этих структур. В настоящее время человек вступает в новый период своего существования, в котором он создает организованное общество и технику и пытается овладеть иррациональными социальными силами. Однако вместо этого он сам «становится рабом организованного общества и техники, рабом машины, в которую превращено общество и незаметно превращается человек». И, в который уже раз, снова перед человеком встает и становится актуальной проблема его освобождения. Данная проблема теперь может быть успешно и окончательно решена лишь тем «сознанием, которое поставит человека выше природы и общества...». Следовательно, «путь окончательного освобождения человека и окончательного осуществления его призвания есть путь к царству Божию, которое есть не только царство небесное, но царство преображенной земли, преображенного космоса»²⁹⁸.

Именно так, т.е. на чисто религиозной (а точнее сказать — христианской) почве Н.А.Бердяев предлагает решать проблемы технической эпохи, все трудности технической формы (этапа) существования и развития человечества в своей, не отличающейся особой оригинальностью, технофилософской концепции.

3. Естественно-социоантропологическая технофилософская концепция Х. Закссе: техника как «обходной путь» к цели

Ханс Закссе, несомненно, принадлежит к видным философам техники Германии второй половины XX столетия, и поэтому он неслучайно был назван «Нестером немецкой философии техники»²⁹⁹. В своих работах, посвященных анализу различных философских аспектов техники и

технической деятельности, он подчеркивает мысль о том, что наш современник «живет в условиях парадоксальной ситуации: он терпеть не может технику, которая составляет основу его существования». В связи с этим Х.Закссе подвергает сомнению или даже полной ревизии идущую еще от Ж.-Ж.Руссо традицию, согласно которой в обществе постоянно происходит дегуманизация техники, ибо полагает в духе Э.Каппа, что техника «представляет собой естественную и существенную составную часть человека, так сказать, продолжение его биологических органов, которая умножает его способность накапливать опыт и, действуя, вмешиваться в действительность»³⁰⁰.

Технику Х.Закссе определяет как такое действие, «которое выбирает обходной путь, поскольку на нем цель достигается легче». А «обходной путь» в данном случае означает «не приступать непосредственно к достижению цели, а сначала ставить между нею и собой средства», которые могут быть самыми различными, начиная с орудия изготовления товаров (включая в эти последние и сами орудия), и кончая разными методами и способами осуществления самого действия. При этом необходимо отметить, что «обходной путь», как более легкое, быстрое и продуктивное средство достижения цели, не есть нечто присущее одному только человеку и характеризующее его образ действия, а представляет собой некую универсальную закономерность, заложенную в основе «фундаментальной физической модели этого мира...». Так, например, хорошо известно, что при помощи подключения дополнительных соединений можно существенно ускорить протекание химических реакций, поэтому «этот обходной путь через промежуточные соединения становится более легким и быстрым». Именно данный эффект химики используют при катализе, так что катализаторы оказываются «подлинными посредниками», т.е. промежуточными соединениями, которые «повышают скорость реакции и управляют ею». Тот же, по сути дела, механизм обнаруживается и в процессах биологической эволюции, поскольку они существенно зависят от скорости химических реакций. «Тот факт, — пишет Х.Закссе, — что органическая природа изменяется намного быстрее, чем камни и земля, основывается на том, что она в виде своих энзимов и ферментов располагает гораздо более эффективными и сложными катализаторами, что она за счет проб и ошибок в процессе эволюции пришла к таким сложным цепочкам реакций, которые оказались более быстрыми». Не составляет в данном отношении никакого исключения и развитие высших биологических форм, при котором «также обнаруживается, что более сложный путь, проходящий через промежуточные ступени, может оказаться более быстрым путем»³⁰¹.

В основе «обходного пути» или «опосредствования через промежуточные звенья», по мнению Х.Закссе, лежит тот принцип, который он определяет как функциональное подразделение, специализацию и интеграцию «специализированного во всеохватывающую систему». Именно

данный принцип, а, следовательно, «преимущество дифференцированно-интегрированной системы», как он думает, дают, в частности, объяснение «тому вызывающему много споров вопросу, почему несмотря на закон возрастания энтропии, вследствие которого неупорядоченное состояние является в природе предпочтительным и более правдоподобным дело доходит до образования высокоорганизованных структур»³⁰².

Эволюция, с точки зрения Х.Закссе, есть процесс обучения, в ходе которого методом проб и ошибок и «через мутацию и селекцию нащупываются пути реакции». Вслед за О.Шпенглером он считает, что обучение у животных «связано с видом», между тем, как способностью «к индивидуальному обучению», а, следовательно, к использованию накопленного опыта и к «внегенетическому» переносу информации обладают лишь высшие животные. И именно «скачкообразное» развитие данной способности и привело, в конечном итоге, к появлению человека. Дело в том, что «возможность индивидуального обучения» одновременно является и причиной, и следствием двух определяющих моментов становления человека или, как говорит сам Х.Закссе, двух важных направлений развития, «первым из которых является освобождение рук в результате прямохождения», а вторым - «образование специального органа обучения — мозга»³⁰³.

Однако, по мнению Х.Закссе, «то, что получают в обучении, есть техника», отсюда он делает вывод о том, что именно техника выступает «крестной матерью» того направления эволюции, которое привело к появлению человека. Поэтому можно считать технику «ответом эволюции на структурный принцип превосходства дифференцированно-интегральных систем...». Более того, она в дальнейшем приведет к еще большей «дифференциации: обходный путь, который свойствен техническому действию, делает возможным подразделение всего процесса между различными индивидами для сотрудничества ради достижения одной цели, он делает возможной межиндивидуальную специализацию». А орудием данной специализации выступает именно язык. В подтверждение этому Х.Закссе ссылается на «интересную теорию эволюции языка»³⁰⁴ Зерхарда Хеппа, согласно которой язык определяется «в соответствии с его биологической функцией». Данная функция всегда проявляется и осуществляется в форме «таких звуковых выражений, посредством которых люди взаимно побуждаются к кооперации в наиндивидуальном контексте»³⁰⁵.

Так, техника оказывается тем «обходным путем», который целиком и полностью прокладывается через сотрудничество, основанное «на разделении труда, на социальном общении». Следовательно, ее практическая значимость и эффективность находятся в непосредственной зависимости от разделения труда, при котором «целое оказывается больше, чем сумма его частей». Поэтому можно определенно утверждать, что «человек с помощью своей техники становится общественным животным». Из сказанного можно сделать вывод и о том, что только благодаря технике возникают так называемые «взаимодополнительные сообще-

ства», т. е. тот тип общества, который основывается на взаимной дополнителности образующих его индивидов друг другу³⁰⁶.

Далее Х.Закссе полагает, что своим техническим действием человек лишь «продолжает дело природы по обходному пути, через дифференциацию и интеграцию». Поэтому существенным и верным показателем развития техники можно считать «длину обходного пути». Так, чем длиннее этот путь, а, стало быть, чем больше число промежуточных ступеней (звеньев), т.е. задействованных средств, тем выше уровень технического развития. Следовательно, вместе с поступательным ходом этого развития «обходной путь» через средство к цели становится все длиннее и сложнее. И в самом деле, если «первое орудие человека — рубило — оказало еще весьма непосредственное влияние на удар», то «высадка на Луну вобрала в себя работу 300 тысяч человек на протяжении почти десятилетия...»³⁰⁷.

Подытоживая сказанное, Х.Закссе заключает, что «техническое развитие со своих первых шагов... развертывалось в соответствии с тем же принципом, что неорганическая и биологическая эволюции». И все же оно имеет ту отличительную особенность, что человек вместе с развитием его способности к индивидуальному обучению и образованию у него «руки, мозга, гортани и языка оказывается в состоянии осознанно применять эти принципы для всестороннего формирования условий своей жизни, для осуществления своей природы... Человек, как никогда прежде, стал активным участником преобразования своего собственного существования»³⁰⁸.

В непосредственной связи с этими своими идеями Х.Закссе ставит и пытается по-своему решать две важнейшие социальные проблемы: проблему отчуждения и проблему «пределов роста». Под отчуждением он в самом общем плане понимает «потерю социального контакта». А потеря социального общения, в свою очередь, «рубит техническое сотрудничество под корень...». Дело в том, что техника, как было уже отмечено, основывается на разделении труда, на сотрудничестве и кооперации, словом, на социальном общении. Однако «обходной путь», который она собой представляет, нередко включает в себя целое множество промежуточных звеньев, что, несомненно, мешает неопытному человеку четко проследить и представить себе всю цепь технического действия. Поэтому отдельный человек оказывается «лишь звеном в цепи, не имея перед глазами подлинной цели и смысла своей работы». Именно так он попадает в так называемые «социальные сети техники», впервые выявленные во всей остроте К.Марксом, который «называл отчуждением тот факт, что рабочему продукт его труда может противостать как самостоятельная, чуждая и враждебная сила». К.Маркс, как известно, предложил снять отчуждение путем ликвидации частной собственности и обобществления средств производства. «Однако это предложение по терапии социальных отношений, — утверждает Х.Закссе, — не оправдало себя. При переходе к общественной собственности на совокупность средств производства на место Многочисленных частных владельцев встает государство в качестве един-

ственного гигантского предпринимателя. Из-за этого отдельный человек уже оказывает не большее, а, напротив, меньшее влияние на ставшую сейчас уже всемогущей систему, которая противостоит ему теперь как более чуждая и более угрожающая. Оказалось утопией и то представление Маркса, что с развитием техники разделение труда может исчезнуть»³⁰⁹.

С подобной оценкой взглядов К.Маркса вряд ли можно согласиться. Во-первых, К.Маркс не говорил о ликвидации частной собственности на средства производства (представляющей собой, согласно его учению, конечный источник и подлинную причину отчуждения) путем огосударствления этих средств и, тем самым, превращения государства в «единственного гигантского предпринимателя». Как раз наоборот, в своей социально-философской теории он предсказывал отмирание государства как социального института.

Во-вторых, непонятно, почему К.Маркс должен лично нести ответственность за все те извращения и искажения, которые претерпевало его учение у тех его горе-последователей, построивших, якобы, в соответствии с данным учением, свой пресловутый «реальный социализм». По отношению к образу мысли и действия этих мнимых сторонников К.Маркса вполне приложимы его слова, некогда высказанные им при оценке взглядов и деяний подобного рода своих «последователей» о том, что он знает только одно, что он «не марксист».

И, наконец, в-третьих, К.Маркс нигде не говорил о том, что вместе «с развитием техники разделение труда может исчезнуть». В «Капитале» и других своих работах он писал лишь об исчезновении «старого разделения труда» в результате революционного преобразования капиталистического общества³¹⁰.

Не устраивает Х.Закссе и предложенное на Западе решение проблемы отчуждения. «Хотя бы мое мнение на Западе гласит, — заявляет он, — что отчуждение является следствием недостаточной информации. Для защиты от обмана с помощью «хитрости» техники необходимо приобрести соответствующее знание... Но и этого метода оказывается сегодня недостаточно, чтобы снять отчуждение». Дело в том, что это последнее, по его глубокому убеждению, может быть преодолено только доверием и обучением доверию. «Специализация техники сделала полностью невозможным, — утверждает он, — чтобы один человек имел квалифицированное, отвечающее сути дела, суждение во всех областях. Это означает, что при техническом сотрудничестве... один человек должен иметь возможность положиться на другого. Отчуждение может быть преодолено только через восстановление доверия, через обучение доверию».

Доверие, по мнению Х.Заксса, бывает двоякого рода: некритическим (ошибочным) и критическим (подлинным). Некритическое или ошибочное доверие основывается на самообмане, «когда охотно верят в то, во что хотят верить». Поэтому подобного рода доверие «коррумпирует надежность». Истинное же, критическое доверие, наоборот, теснейшим

образом связано с надежностью, поскольку находится с ней в отношении взаимообусловленности: «доверие есть плата за надежность, и надежность есть проявление доверия». Оно отличается «трезвым деловым пониманием чужого образа действий» и поэтому представляет собой не только интеллектуальную, но и этическую проблему. Первое требование к установлению такого рода доверия — это «скромность, желание узнать о другом, признание, что другой может быть несколько лучше, чем я, что он также может быть образцом». Вторым требованием, способствующим достижению указанной цели, является «смелость в отношении доверия», поскольку оказание доверия представляет собой «всегда риск, аванс». И, наконец, «третье этическое требование для понимания другого человека — постановка себя на его место». При этом бывает необходимо сделаться «пустым», т.е. полностью отвлечься от своих интересов, чувств, желаний, ибо только в таком случае можно достичь полного и адекватного понимания другого³¹¹.

Итак, «доверие, — согласно Х.Закссе, — это антропологически заданное дорациональное достижение человека, которое было дискредитировано лишь в недавнее время в результате прогресса техники, а также из-за сложности и автономности отношений». Соглашаясь с социологом Никласом Луманном в том, что доверие есть механизм для редуцирования сложности, он полагает, однако, что при этом последнем процессе сложность в целом не исчезает, а ее преодоление просто «распределяется» между индивидами так, что каждый из них «должен преодолеть лишь небольшую часть этой сложности», представляя другому преодолеть другую ее часть. Поэтому можно сказать, что «взаимодополнительное техническое сообщество сегодня, как никогда прежде, требует отношения доверия и достоинства в качестве соответствующего сути дела отношения индивида в наиндивидуальной системе, в которую каждый как специалист вносит свой вклад и из которой каждый извлекает пользу...». В связи с этим «мы должны будем отказаться от современной излюбленной идеи автономии и суверенности отдельного индивида», которая «и без того была утопией, но вера в нее, требование или обещание ее осуществления ведут к опасным промахам в межчеловеческих отношениях»³¹².

Однако «утопией» в действительности является сама попытка Х.Закссе с помощью такой, в лучшем случае, социально-политической или социально-этической категории как доверие искоренить экономическую и иные формы отчуждения человека. К этому следует добавить и то, что в своей модели «взаимодополнительного технического сообщества» он исходит из некоего единого стандарта человеческого поведения (существования), который как бы «накладывается» на отдельные личности, нивелируя тем самым их отличительные особенности и, стало быть, полностью ликвидируя их индивидуальность и уникальность. Люди во «взаимодополнительном техническом сообществе» Х.Закссе унифицированы, и поэтому это последнее всегда остается похожим скорее на сборище «роботов», нежели

на организацию живых, разных, уникальных, суверенных, творчески мыслящих и свободно действующих индивидов (личностей).

Это, в свою очередь, говорит о том, что и в основанном на доверии «взаимодополнительном техническом сообществе» отчуждение, на самом деле, не исчезает, а лишь изменяет свою форму. И действительно, там, где человек лишается суверенности и теряет свою индивидуальность, он, естественно, не может принадлежать самому себе, быть самим собой и реализовать себя в полной мере или, говоря иначе, он там непременно отчуждается от собственной сущности. Следовательно, своим требованием полностью отказаться от «идеи автономии и суверенности отдельного индивида» (фактически означая полное отрицание индивидуальности (уникальности) человеческого существования) Х.Закссе не просто частично приносит антропологическую составляющую своей технофило-софской концепции в жертву своему социологизму, но и делает в принципе невозможным преодоление самого отчуждения. Очевидно, что отчуждение человека не может быть реально преодолено до тех пор, пока не будут созданы все необходимые социальные условия для того, чтобы человеческий индивид мог не просто достойно жить, но и в полной мере реализовать себя, все богатство своего уникального бытия и таким образом самоутвердиться и развиваться в качестве свободной, автономной, а стало быть, и суверенной личности.

Решая столь утопично проблему отчуждения, Х.Закссе переходит к рассмотрению второй выделенной им важной проблемы технического прогресса — проблемы «пределов роста». Техническое развитие действительно наталкивается, по его мнению, на серьезные границы, к которым прежде всего относятся экспоненциальный рост народонаселения, ограниченные размеры нашей планеты, истощаемость запасов сырья. На эти материальные ограничения научно-технического роста указывал в свое время еще «Римский клуб»³¹³. Однако дело не исчерпывается только этим, поскольку помимо этих ограничений существуют еще «духовные пределы» этого роста. Материальные и духовные пределы технического развития, обозначающие и выражающие собой определенный аспект той угрозы, которая таит в себе современный научно-технический прогресс для будущего человечества, естественно, не могут не вызывать у многих серьезное беспокойство, нередко перерастающее в прямое осуждение техники и требование ее «нулевого роста».

С другой стороны, имеются, однако, и веские аргументы в пользу техники и ее дальнейшего развития, среди которых Х.Закссе особенно выделяет следующие три. Во-первых, «существует некая неизбежность роста». Дело в том, что серьезное замедление темпов научно-технического прогресса или его остановка привели бы не просто к застою в экономике, но и к ее полному краху. Во-вторых, выдвигаемые бедными требования улучшить условия их жизни, поскольку выравнивание резких различий между уровнями жизни бедных и богатых может быть осуществ-

лено «только на основе научно-технического роста». В-третьих, национальное «самоутверждение». Ведь не секрет, что «самоутверждение наций зависит сегодня почти исключительно от их технико-экономического потенциала», поэтому «кто сегодня в одностороннем порядке остановил бы свой рост, тот обязательно попал бы в зависимость от других».

Приведенные аргументы свидетельствуют о том, что научно-технический рост практически невозможно сегодня остановить, хотя, конечно, его «темп — хотят того или нет — все же замедляется», по-крайней мере, из-за нехватки сырья. Но может быть, когда-нибудь в будущем научно-технический прогресс «окажется уже изжившим себя...». Х.Закс-ссе уверяет нас в том, что этого никогда не случится, так как «антропологическая идея техники как существенного признака человека» в принципе не допускает даже возможности подобной ситуации. Поэтому и исходя из ограниченных возможностей «экстенсивного роста» техники, остается только одно: «дальнейший прогресс техники должен быть поставлен на службу интенсивному повышению уровня жизни»³¹⁴.

Еще одна заслуживающая внимания проблема, на которой останавливается Х.Закс-ссе — проблема так называемой альтернативной техники. Она заключается в том, что «современный человек недоволен своей техникой и очень хотел бы иметь другую». Недовольство современной техникой и желание заменить ее на альтернативную проистекают из ряда причин, среди которых Х.Закс-ссе отмечает следующие: а) разнообразный, наносимый техническими мероприятиями, ущерб, который является достаточно серьезным и принципиально неустранимым. При этом ущерб от нежелательных последствий технической деятельности будет постоянно расти вместе с развитием техники. В свете этих фактов становится понятным, почему «все методы технической деятельности нуждаются в этическом контроле и ограничении, так как цель не может оправдывать средства»; б) серьезную опасность, исходящую из возможности злоупотребления техникой. Дело в том, что кто распоряжается мощью техники, тот «обладает властью, а властью всегда можно злоупотребить, используя ее для эксплуатации и подавления, для притеснения и войны, для обмана и манипулирования». Правда, здесь мы имеем дело не с сугубо технической, а с общечеловеческой проблемой, с проблемой, связанной с целями технической деятельности, которые, несомненно, имеют внетех-ническую, общесоциальную природу; в) власть самой техники, которая бывает настолько великой, «что человек психически уже не в состоянии противостоять искушению злоупотребить ею...».³¹⁵

Все это, по словам Х.Закс-ссе, приводит к формированию отрицательного отношения к современной технике и требованию заменить ее какой-либо другой альтернативой. Однако альтернативы технике как таковой, технике в целом, не существует, поэтому альтернатива сложившейся сегодня технической ситуации, по его мнению, может существовать и ее следует искать только в самой технике или, говоря иначе,

только «при техническом подходе». Дело в том, что техника в любом случае, как он подчеркивает, «является средством сделать возможным более легкое достижение цели» и следовательно, «если имеются различные пути или способы для достижения одной и той же цели, то из них тот оказывается лучшим, при котором отношение затрат к получаемой выгоде является наименьшим...». Данный критерий должен быть, однако, соединен «с установлением этических и юридических границ». Другого способа оценки техники просто не существует. Поэтому «те, кто выдвигает требование «альтернативной техники», в действительности требуют «меньше техники»».

Завершая рассмотрение некоторых аспектов технофилософской концепции Х.Закссе, следует упомянуть и его тезис, согласно которому техника объявляется «носителем не только материального, но также и духовного бытия человека». Ее подлинный смысл он видит в освобождении человека, в предоставлении ему возможности «для сознательного участия в жизни общества, для внутреннего обогащения» путем усвоения представляемой ей информации. Освобожденное с помощью техники время рационально было бы направить, как он полагает, на общее образование человека, на восполнение разрывов в культуре, неизбежные при узкой профессиональной специализации, и на преодоление морального отставания «из-за одностороннего предпочтения предметного знания»³¹⁶.

В заключение необходимо отметить, однако, что реалии сегодняшнего дня далеко не оправдывают ожиданий и надежд Х.Закссе, не подтверждают его социального прогноза. Они свидетельствуют о том, что современная техника или, точнее, сегодняшний способ ее внедрения (использования) и развития по-прежнему производит и воспроизводит безработицу, увеличивая разрыв между бедными и богатыми и соответственно расширяя пропасть между бедным Югом и богатым Севером, еще больше порабощает человека и обостряет не только проблему его отчуждения, но и проблему выживания человечества в целом.

ГЛАВА VIII. ТЕХНОЛОГИЧЕСКИЙ ДЕТЕРМИНИЗМ

Следует сразу же оговориться и отметить, что так называемые технологические детерминисты не являются единственными, кто признает за технику детерминирующую функцию в качестве фактора общественного развития. Так, например, марксисты также утверждают, что техника выполняет такую функцию, однако в отличие от первых, они не абсолютизируют ее значения, не придают технике статус главного или единственного, детерминирующего общественное развитие начала.

И в самом деле, хотя К.Маркс и полагает, например, что «ручная мельница дает общество с сюзереном во главе, паровая мельница — общество с промышленным капиталистом»³¹⁷, он, тем не менее, считает, что роль техники как фактора общественно-исторического процесса не абсолютна, а относительна. Дело в том, что техника рассматривается им не как главный и определяющий, а как фактически подчиненный и определяемый элемент производительных сил, которые, как было уже отмечено выше, пребывают, согласно его социально-философской концепции, в постоянном взаимодействии с производственными отношениями и в своем единстве с ними образуют способ производства как конечную основу существования и развития человеческого общества. Поэтому можно сказать, что с марксистской точки зрения, техника как фактор общественно-исторического развития действует не прямо и не в «чистом виде», а только опосредованно через систему существующих производственных отношений, в структуре которых решающими являются отношения собственности. Следовательно, именно форма собственности на средства производства, в конечном счете, и определяет собой, в какое направление и насколько эффективно техника задействована в качестве движущей силы общественно-исторического процесса. Это означает, что научно-технический прогресс, с указанной точки зрения, оказывается обусловленным, в конечном итоге, способом производства вообще и производственными отношениями, в частности.

В отличие от марксистского понимания техники и ее места в системе социальных отношений технологический детерминизм, напротив, придает технике и технической деятельности, как было уже замечено, абсолютный статус в качестве основания функционирования и развития общества. Он, как философская установка, возводит технику в ранг главной (если не единственной) причины, обуславливающей и однозначно определяющей собой все аспекты или стороны общественной и культурной жизни и тенденции их развития, начиная с экономики и политики и кончая искусством и философскими представлениями. Поэтому уровень развития техники провозглашается им главным (или даже единственным) показателем (критерием) развития общества и культуры.

Обычно различают две основные формы технологического детерминизма: технологический «эвдемонизм» и технологический «алармизм».

Технологический эвдемонизм (от греч. слова «eudaimonia» — «блаженство») фактически элиминирует все негативные последствия технической деятельности человека и поэтому в техническом прогрессе видит одни только позитивные моменты. Он, поэтому, боготворит технику, абсолютизируя ее значение в качестве источника благосостояния людей и односторонне рассматривая ее как средство освобождения и возвышения человека. В отличие от него технологический алармизм (от фр. слова «alarmiste» — «беспокойство», «тревога»), напротив, в указанном «прогрессе» не видит ничего позитивного, сводя его, таким образом, к одним только негативным последствиям. Следовательно, именно техника, с точки зрения «алармистов», и является конечной причиной или источником многих горьких испытаний и бедствий, которые выпали (и еще непременно выпадут) на долю человечества. Именно она явилась той зловещей силой, которая разрушила духовность человека, отчуждила его от собственной сущности и, в конечном итоге, поработила его.

Каждая из двух указанных форм технологического детерминизма реализуется в виде конкретных концепций, некоторые из которых будут рассмотрены ниже.

1. Т. Веблен — основоположник институционализма и технократизма

Американский ученый-экономист норвежского происхождения Торстейн Веблен (1857-1929) является основоположником того направления в современной политэкономии, которое известно под названием «институционализма». Последователями Т.Веблена, а, стало быть, и представителями «институционализма» выступали впоследствии такие видные ученые, как У.Гамильтон, Дж.Гэлбрейт, Д.Белл, У.Ростоу, О.Тоффлер и др.

Институционализм весьма расширительно трактует предмет и понимает задачи политэкономии, стремясь, тем самым, придать этой науке междисциплинарное измерение. Термин «институционализм» вбирает в себя и синтезирует в своем содержании значения двух понятий: «институция» и «институт». Под «институцией», как правило, понимают предустановление, обычай или порядок, существующие в обществе, а под «институтом» подразумевают возведение обычаев или порядков в ранг закона, закрепления их в виде учреждений. Один из ведущих представителей институционализма У.Гамильтон определяет «институты» как «словесный символ, используемый для лучшего обозначения групп общественных обычаев», поэтому «мир обычаев и привычек, к которому мы приспособливаем нашу жизнь, представляет собой сплетение и неразрывную ткань институтов»³¹⁸.

В своем исследовании природы капиталистической системы хозяйствования Т.Веблен, в частности, приходит к следующим двум важным выводам. Во-первых, капитализм резко противопоставляет биз-

нес и индустрию друг другу. «Мотив бизнеса, — утверждает он, — денежная выгода. Его метод — купля-продажа. Цель — накопление богатства»³¹⁹. Поэтому корпорация как «предприятие бизнеса» всегда «является средством делать деньги, а не производить товары»³²⁰. А в своей вышедшей в феврале 1899 г. основной работе «Теория праздного класса. Экономическое исследование института» Т.Веблен еще более категорично высказывается по этому поводу: «Обычаи мира бизнеса, — заявляет он здесь, — сложились под направляющим и избирательным действием законов хищничества и паразитизма»³²¹. Между тем ничего подобного мы не находим в индустрии, которая полностью и целиком нацелена именно на производство товаров и услуг, необходимых для удовлетворения насущных потребностей людей. Во-вторых, «высший» класс капиталистического общества — класс крупных капиталистов (бизнесменов) — по существу, является «праздным» и «паразитическим» классом. Проследивая исторический путь формирования этого класса, Т.Веблен констатирует, что его представители никогда не участвуют в производстве и имеют доступ к распределению производимого богатства лишь благодаря «фактору собственности», т.е. потому, что являются собственниками средств производства. Вот почему его следует считать «праздным» классом. Следовательно, «отношение праздного... класса к экономическому процессу является денежным отношением — отношением стяжательства, а не производства, эксплуатации, а не полезности»³²².

Поэтому не случайно, что именно «денежная благопристойность» и связанная с ней праздность провозглашаются при капитализме критерием высокой репутации и наивысшей престижности. «Основа, на которой, в конечном счете, покоится хорошая репутация в любом высокоорганизованном обществе, — пишет Т.Веблен, — денежная сила. И средствами демонстрации денежной силы, а тем самым, и средствами приобретения или сохранения доброго имени, являются праздность и демонстративное материальное потребление»³²³. В свете сказанного «праздный класс» можно определить как такую социальную группу, которая характеризуется: а) владением средствами производства, б) неучастием в процессе производства; в) праздным образом жизни; г) паразитизмом и стяжательством и д) демонстративным потреблением или «демонстративным расточительством».

Монополистический капитализм доводит противоречие между бизнесом и индустрией до кульминации, требующей его разрешения в пользу именно индустрии. Следовательно, бизнес, который как серьезное препятствие «стоит на пути производства товаров и услуг», непременно будет низложен, а вместе с ним будет ликвидирован и производимый им «праздный класс». Данные задачи призваны осуществить то, что можно было бы назвать «технократической революцией». Во всяком случае, Т.Веблен пророчесствует, что на смену власти капиталистов не-

пременно придет власть научно-технической интеллигенции (техников), т.е. технократия. Он уверен в том, что «для производства товаров и услуг, необходимых обществу, инженеры не нуждаются во вмешательстве бизнесменов».

Вместе с тем, научно-техническую интеллигенцию он противопоставляет и рабочему классу, различные слои которого имеют, якобы, противоречивые интересы, препятствующие его консолидации. В отличие от данного класса научно-техническая интеллигенция характеризуется в высшей степени солидарностью и консолидацией, поэтому именно она как социальная прослойка непосредственно занята в промышленном производстве и выступает единственным представителем и носителем социального прогресса, а, стало быть, единственной силой, призванной осуществить трансформацию капитализма в более справедливый социальный порядок.

Установление «нового порядка» или трансформация современного капиталистического общества в «технократическое», где всей общественной жизнью будет управлять «совет технических специалистов» (т.е. то, что мы назвали выше «технократической революцией») происходит, согласно вебленовскому социально-утопическому проекту, примерно по следующему сценарию: «забастовка инженеров» приведет «к параличу старого порядка» и, тем самым, вынудит «праздный класс» капиталистов добровольно отказаться от своей монополии власти и всех своих властных притязаний в обществе, в том числе и от претензий на отправление руководящих в производстве функций в пользу научно-технической интеллигенции. Данный сценарий развития современного общества казался Т. Вейлену настолько реалистичным, естественным, а, стало быть, и легко осуществимым, что достаточно, по его мнению, объединение и консолидация действий лишь 1% всей научно-технической интеллигенции, чтобы «общая революция технических специалистов в промышленности завершилась успехом». В результате такой революции обществом будет управлять «совет технических специалистов», главной целью которого являются эффективное использование природных ресурсов и увеличение объема производства товаров и услуг во имя удовлетворения потребностей всех членов общества. С установлением в обществе технократии Т.Веблен связывает надежды навсегда покончить с такими «язвами» капитализма как безработица, эксплуатация, нищета, праздность и стяжательство высших социальных слоев и т.д.³²⁴

Из сказанного можно сделать вывод о том, что технократическая концепция социального развития составляет важнейший аспект «теории праздного класса» Т.Вейблена. Поэтому именно его следует считать одним из основоположников «технократизма» как целостного социально-философского учения, которое было подхвачено впоследствии и развито дальше такими институционалистами, как Дж.К.Гэл-

брейт и другие. Так, например, конкретизируя основную идею «технократизма» Т.Веблена, Дж.К.Гэлбрейт в работе «Новое индустриальное общество» и в других своих произведениях формирует свое понятие «техноструктура», под которой он подразумевает совокупность всех специалистов, которые не только имеют реальный доступ к информации, необходимой для принятия правильных решений, но и фактически владеют ею и которым, поэтому, должна принадлежать вся полнота власти в «новом индустриальном обществе». В своем более конкретном содержании «техноструктура» включает в себя инженеров, ученых, менеджеров и всех тех, кто непосредственно входит в верхушку промышленной бюрократии, которая уже теперь фактически управляет современными крупными корпорациями. Что же касается формальных (юридических) владельцев этих последних, т.е. акционеров, то они, якобы, уже не имеют никакой возможности реально влиять на процесс принятия решений, а, следовательно, и на управление этими корпорациями, поскольку не обладают более необходимой для этого информацией.³²⁵ Полностью отрывая управление (власть) от собственности, Дж.К.Гэлбрейт, подобно остальным теоретикам «постиндустриального общества», фактически выдает желаемое за действительное и, тем самым, довольно точно обозначает идеологический мотив и ориентир своих исследований и своих теоретических конструкций.

Нет, конечно, сомнений в том, что более или менее мелкие акционеры любого крупного предприятия действительно не имеют (особенно, если они будут действовать разрозненно) никаких шансов хоть как-нибудь повлиять на процесс принятия решений и участвовать в управлении своим предприятием. Однако совсем другое дело — крупные акционеры, которые владеют достаточно большими пакетами, или даже контрольным пакетом «голосующих» акций соответствующей корпорации. Ведь именно от них, от их воли, желаний, интересов и т.д., как раз и зависит, в конечном итоге, решение любого вопроса, касающегося жизнедеятельности корпорации и перспективы ее дальнейшего существования и развития. Более того, именно они фактически и определяют конкретный состав той «техноструктуры», которой будет вверено управление корпорацией, не забывая при этом зарезервировать персонально для себя или же для своих доверительных представителей руководящее место в ней. К этому необходимо добавить и то, что само выражающее реальный механизм управления всеми акционерными обществами, в том числе и крупными корпорациями, понятие «голосующая акция» уже опровергает пресловутый тезис об отделении управления (власти) от собственности. И в самом деле, оно доказывает наличие органической взаимосвязи между ними и на современном этапе функционирования и развития капиталистического общества.

2. «Постиндустриальное» и «информационное общество»

Американский социолог и политолог Дэниел Белл в 1965 г. выдвинул понятие «постиндустриального общества», которое получило широкую известность после выхода в свет в 1973 г. в Нью-Йорке его книги «The Coming Post-Industrial Society» («Грядущее постиндустриальное общество»). Данное понятие и разработанное на его основе учение фактически с позиции технологического детерминизма подходят к объяснению социокультурной реальности и пониманию общественно-исторического процесса, поскольку провозглашают уровень развития индустрии (промышленности), который находит свое адекватное выражение в размере валового национального продукта (ВНП), главным показателем и основным критерием социального прогресса.

И действительно, в полном соответствии с данным методологическим принципом и социально-философской установкой социологическая концепция Д.Белла различает три основные исторические состояния (или три стадии развития) человеческого общества: доиндустриальное, индустриальное и постиндустриальное. Доиндустриальная стадия в общественно-историческом процессе характеризуется весьма низким уровнем развития индустрии, а, стало быть, и малым объемом ВНП. Большинство стран Азии, Африки и Латинской Америки находятся на данной стадии. Страны же Европы, а также США, Япония, Канада и некоторые другие страны находятся на разных этапах индустриального развития. Что же касается постиндустриального общества, то это общество нынешнего XXI столетия, хотя некоторые сторонники указанной теории полагают, что оно уже начало складываться в последние десятилетия XX столетия, а то и раньше.

Важнейшим признаком постиндустриального общества, согласно Д.Беллу, является преобладание таких сфер хозяйственной деятельности, как экономика услуг, производство информации и духовное производство в целом. Поэтому в социальной структуре этого общества подавляюще преобладают именно те слои населения, которые заняты в этих конкретных сферах. Их доля в общей массе трудоспособного населения достигает здесь примерно 90%, между тем как доля занятых в промышленности и сельском хозяйстве составляет, соответственно, менее 10% и менее 1% указанной массы. Постиндустриальная стадия развития общества характеризуется также сокращением продолжительности рабочего дня, снижением рождаемости и фактическим прекращением роста народонаселения, существенным повышением «качества жизни», интенсивным развитием «индустрии знания» и широким внедрением наукоемких производств. Ее главной особенностью в политической сфере, по мнению Д.Белла, являются отделение управления от собственности, плюралистическая демократия и «меритократия».³²⁶ Стоящий тогда на позиции «теории деидеологи-зации», он полагал, что меритократия как важнейший компонент постиндустриального развития представляет собой принципиально новый

способ управления обществом, поскольку отправляющая властные функции прослойка (т.е. меритократы), будучи полностью свободными от идеологии и политики, более не действуют в узких интересах определенного класса (например, капиталистов), а служит всему обществу. Это, в частности, означает, что в постиндустриальном обществе, которое фактически понимается Д.Беллом, в общем и целом, как простая трансформация капитализма под непосредственным воздействием современной научно-технической революции, окончательно устраняются все классовые антагонизмы, затухают социальные конфликты и полностью прекращается классовая борьба.

В «Предисловии к изданию 1976 года» своего указанного выше труда Д.Белл выделил 11 «черт» постиндустриального общества. Эти «черты» суть следующие: «центральная роль теоретического знания»; «создание новой интеллектуальной технологии»; «рост класса носителей знания»; «переход от производства товаров к производству услуг»; «изменения в характере труда» (если раньше труд выступал как взаимодействие человека с природой, то в постиндустриальном обществе он становится взаимодействием между людьми); «роль женщин» (в постиндустриальном обществе женщины впервые получают «надежную основу для экономической независимости»); «наука достигает своего зрелого состояния»; «ситусы как политические единицы» (раньше «были классы и страты, т.е. горизонтальные единицы общества, ... однако для постиндустриальных секторов более важными узлами политических связей могут оказаться ситусы» (от лат. слова «situs» — «положение», «позиция») «или вертикально расположенные социальные единицы...»); «меритократия»; «конец ограниченности благ»; «экономическая теория информации».³²⁸

К сказанному необходимо, однако, добавить, что в своих более поздних работах Д.Белл несколько отходит от «теории деидеологизации» и концепции строгого технологического детерминизма, поскольку в этих работах он допускает правомерность рассмотрения идеологии (в частности, религии) в качестве консолидирующего общество начала, а свои взгляды на технику как фактор общественно-исторического процесса уточняет с позиции некоего «аксиологического детерминизма».³²⁹

Различные варианты «теории постиндустриального общества» были впоследствии предложены А.Тоффлером, Дж.К.Гэлбрейтом, У.Ростом, Р.Ароном, З.Бжезинским, Г.Каном и другими. Так, например, американский социолог и футуролог Алвин Тоффлер полагает, что постиндустриальное общество представляет собой некую «Третью волну», которую человечество проходит в своем историческом развитии. Всего, по его мнению, оно проходит три «волны» на протяжении всей своей истории. Первая из этих «волн» — аграрная — продолжалась почти 10 тысяч лет. «Вторая волна» — это индустриально-заводская форма организации общества, которая на завершающем этапе своего существования и развития дает «потребительское общество» и «массовый» тип культуры.

И, наконец, «Третья волна», которая берет свое начало в середине пятидесятых годов XX столетия в США, отличается, прежде всего, созданием турбоактивной авиации и космической техники, компьютеров и компьютерной технологии. В социальном плане она характеризуется подавляющим преобладанием так называемых «белых воротничков» (т.е. научно-технических работников) над «синими воротничками» (рабочими), прекращением классового противостояния и устранением социальных антагонизмов, а в политическом — установлением подлинной демократии.³³⁰

И чтобы составить себе более или менее отчетливое представление о том, насколько утопичным является предложенный А.Тоффлером вариант развития современного общества, можно указать хотя бы на предлагаемый им путь ликвидации безработицы. Так, не затрагивая устоев современного капиталистического общества, он предлагает навсегда покончить с данным постоянным «спутником» капитализма и, на самом деле, производимым им социальным злом путем официального признания в качестве социально значимого (а, следовательно, и адекватно оплачиваемого государством) личного труда людей, направленного на удовлетворение их собственных нужд и потребностей (например, на воспитание своих детей, строительство и благоустройство своего жилища, выращивание для себя на своем земельном участке овощей, фруктов, скота и т.д.). Таких людей он называет «протребителями» или «сопроизводителями», так как они в своем лице объединяют одновременно и производителей, и потребителей.

Исходя из этого, можно полагать, что экономика «Третьей волны» — это, скорее, экономика потребления, а не обмена. Поэтому наши представления о труде, восходящие к Адаму Смиту и Карлу Марксу, безнадежно, по мнению А.Тоффлера, устарели. Эти представления, воспринимающие труд как выражение и воплощение эксплуатации (или разделения труда и отчуждения, как предпочитает выражаться сам А.Тоффлер), несомненно, «были верны в свое время. Но они подходили к традиционному индустриализму, а не к новой системе, которая развивается сейчас». В данной системе, воплощающей собой «Третью волну» «формы дегуманизованного труда прекращают свое существование»,³³¹ Здесь же формируется новый тип труда и, соответственно, появляется новый тип рабочего. Так, если труд во «Второй волне» носил «грубый», (т.е. подневольный) и «монотонный» характер, поскольку был более выгодным компаниям (прибыльным) именно в такой форме, то в «Третьей волне» он перестает быть таковым. «Компании Третьей волны, — уверяет А.Тоффлер, — не увеличивают свои прибыли посредством выжимания пота из своих рабочих. Они достигают своей цели не тем, что делают труд более тяжелым, а тем, что работают более умело. Потогонная система не оправдывает себя так, как это было когда-то». Следовательно, труд в «Третьей волне» становится желаемым и творческим актом и здесь, на заключительной (постиндустриальной) фазе развития общества, в целом формируется «новый набор ценностей». Все это «тре-

бует совершенно нового типа рабочих». Рабочий «Третьей волны» не является более объектом подневольного и механического труда. Он, напротив, участвует в принятии решения и становится независимым субъектом творческого, по своей сути, процесса. «...Рабочий Третьей волны более независим, более изобретателен и не является более придатком машины»³³², — довольно категорично заявляет А.Тоффлер.

Итак, ни о какой эксплуатации или отчуждении рабочего в «Третьей волне» в принципе не может быть и речи. Если в характеристике «Второй волны» мы еще находим у А.Тоффлера слабый намек на них в виде разговора о «грубости» труда, «выжимании пота» и «давлении на рабочего», то в «Третьей волне» они даже в столь мягкой и завуалированной форме полностью отсутствуют. Следовательно, с наступлением и развитием «Третьей волны» все указанные признаки вместе с характеризуемой ими традиционной формой труда как бы сами собой отпадают, а рабочий без каких-либо изменений основ существующего общественного строя, словно по мановению волшебной палочки, трансформируется из подневольного работника в свободного творца, а, стало быть, и полностью эмансипируется в социально-экономическом отношении.

Однако, спустя полвека после объявленного А.Тоффлером наступления эры так называемой «Третьей волны» (напомним, что «Третья волна», как он считает, стартовала в 50-е годы XX столетия в США) и, исходя из реалий сегодняшнего дня, мы не можем не высказать ряд замечаний по поводу его вышеприведенных и других размышлений, которые он обнаружил чуть более двух десятилетий тому назад. Во-первых, не видно, чтобы капитализм при уже наступившей, якобы, «Третьей волны» каким-либо образом изменил свою природу, а сами капиталисты и их компании перестали преследовать и ревностно охранять свои классовые интересы. Как раз наоборот, ничуть не меняя общего вектора своего движения, капитал и сегодня стремится к максимальной для себя выгоде, к наибольшей прибыли. Поэтому вряд ли можно согласиться с А.Тоффлером в том, что «разумные компании уже не стремятся максимизировать прибыли». На самом же деле «разумными» с точки зрения капиталистического способа ведения хозяйственной деятельности следует признать лишь те компании, которые умеют и могут в кратчайший срок и с самыми минимальными издержками извлечь для себя наибольшую материальную пользу и преумножить свои богатства. Поэтому можно определенно сказать, что капитал, который не стремится к наибольшей выгоде и максимальной пользе (прибыли) является чем угодно, только не настоящим и преуспевающим капиталом. Не составляет никакого исключения в данном отношении и современный капитал, который, как и прежде, верно и усердно служит своему «желтому божеству». И тот факт, что он вынужден теперь реализовать эту главную свою цель и основное свое предназначение иными способами, существа дела не меняет. Бесспорно, конечно, что формы эксплуатации сегодня изменились.

Они стали более завуалированными и изощренными. Но это, в свою очередь, свидетельствует лишь о том, что сама эксплуатация в современном мире не теряет, а, напротив, полностью сохраняет свою силу и значение в качестве главного средства (источника) создания той части прибавочной стоимости, которая присваивается капиталистами в виде прибыли, а стало быть, и как основное условие существования и развития современного капиталистического общества. Поэтому с большой долей уверенности можно полагать, что если «компании Третьей волны не увеличивают свои прибыли посредством выжимания пота из своих рабочих», т.е. если они и отказываются сегодня от потогонной системы труда, то они это делают далеко не из морально-этических побуждений, чтобы облегчить условия труда самих рабочих, не из желания следовать некоему принципу (императиву) социальной справедливости и, таким образом, построить более справедливый общественный порядок и, вообще говоря, не в силу каких-либо изменений хищнической природы самого капитализма, а просто потому, что указанная система становится теперь экономически невыгодной. Следовательно, отказ от такой формы эксплуатации как тактики «выжимания пота» (которая, кстати, сплошь и рядом еще применяется и в передовых капиталистических странах, уже в своем развитии вступивших, якобы, в полосу пресловутой «Третьей волны») в конечном счете обусловлен погоней за прибылью (которую А.Тоффлер так старательно пытается замаскировать), т.е. сугубо экономической необходимостью, а не гуманистическими соображениями и мотивами. Производственные операции, требующие приложения физических (мускульных) усилий человека, просто стало намного выгоднее капиталу перепоручать теперь автоматам. Вот, собственно, почему он охотно теперь идет на: а) полномасштабную автоматизацию производства, невзирая на то, что данный процесс сопряжен с массовыми увольнениями рабочих, а стало быть, с преумножением человеческих лишений, нищеты и страданий; б) смену указанной тактики более эффективной в новых условиях формой эксплуатации, которую можно было бы фигурально назвать «выжиманием мозгов». Таким образом, можно сказать, что на современном информационном этапе научно-технической революции капиталу все более выгодным (прибыльным) становится использование интеллектуально насыщенного труда и поэтому спрос на высококвалифицированную рабочую силу, на технически грамотного (образованного) рабочего сегодня многократно возрастает.

Во-вторых, сказанное никоим образом не означает принципиального изменения характера труда и его действительного превращения из принудительного, подневольного занятия в желательную, радостную (любимую) и творческую работу, как это фактически пытается представить и внушить нам в своих работах А.Тоффлер. Данный автор и в самом деле стремится создать некий идиллический образ труда и самого рабочего так называемой «Третьей волны». Так, например, после своего посещения

сборочной зоны компании «Силикон Вэлли» по производству компьютеров, он с нескрываемым восторгом отмечает: «Физическая среда была чистой и удобной. Сборочный цех был светлым и радостным, рабочие места были разукрашены цветами, семейными фотографиями, различными памятливыми вещами. У рабочих были маленькие приемники и даже стереоаппаратура». Кроме того, существенные изменения, по его мнению, происходят и в стиле (характере) самого труда, поскольку, как он подчеркивает, «в отраслях Третьей волны речь идет по преимуществу об участии рабочих в принятии решений; об увеличении производства и обогащении...; о подвижном во временном отношении графике работы вместо жесткого; о таких сопутствующих преимуществах, когда рабочему дают возможность выбора, а не ставят его перед свершившимся фактом; о том, как поощрять творчеству, а не требовать послушания».

Читая все это, трудно избавиться от ощущения, что для трудящегося тоффлеровской «Третьей волны» работа чуть ли не становится настоящим праздником самоутверждения, постоянным источником глубокого самодовольствия. Между тем, *опыт развития западного общества за те последние два десятилетия, что прошли с тех пор, как цитируемые слова были написаны А.Тоффлером, говорит как раз об обратном.* Так, он, в частности, достаточно отчетливо показывает, что указанное ощущение является простой иллюзией и что никакой серьезной трансформации существо труда как одного из основных условий функционирования и развития современного капитализма не претерпевает. Исходя из данного опыта, можно с уверенностью констатировать, что современный рабочий на самом деле может радоваться разве только самому факту наличия у него работы. И это понятно. Ведь дамоклов меч безработицы по-прежнему постоянно висит над ним и он в любой момент может потерять работу и лишиться, таким образом, источника своего существования. Однако за пределами осознания им указанного факта труд вряд ли вызывает у него чувство внутреннего удовлетворения, хотя бы потому, что:

а) в своей трудовой деятельности он, как и прежде, принадлежит не себе, а другому человеку и в этом смысле он несомненно отчуждается от самого себя. Попытки же капитала позитивно и масштабно решить проблему отчуждения путем обращения самого рабочего в частного собственника (акционера) пока никаких положительных результатов не дали и вряд ли при сохранении основных параметров существования капиталистической системы хозяйствования когда-нибудь их дадут. Дело в том, что те немногие акции, в которые современный рабочий решает вложить свои скудные сбережения, не позволяют ему (за очень редким исключением) стать настоящим игроком на фондовом рынке. Номинально ставший после этого акционером, он фактически остается вне экономической игры, поскольку те немногие акции, которыми он владеет, не представляют ему никаких реальных шансов хоть как-то повлиять на процесс принятия решений в своем акционерном обществе и стать, таким обра-

зом, полноправным участником происходящих как здесь, так и в обществе в целом, экономических процессов. Более того, те мизерные дивиденды, которые выпадают на долю его собственных акций, а также постоянно испытываемая им нужда и его неизменный страх перед завтрашним днем (безработицы) однозначно не позволяют ему иметь даже тень уверенности в том, что он на самом деле теперь работает не на других, а на самого себя и ничуть не избавляют его от тяжелого чувства обездоленности, безысходности и обреченности;

б) в указанной деятельности современный рабочий, как и раньше, пребывает в функциональной зависимости от машины (средства труда), которой он должен, по-прежнему, следовать и служить и которую обязан дополнить в качестве живого придатка. Нет, конечно, сомнений в том, что информационная техника вносит определенные коррективы в технологическую составляющую современного производства. Однако какими бы важными ни были данные изменения, они в любом случае существенно не сказываются на характере установившегося еще на этапе машинной техники отношения «человек-техника». Дело в том, что умственно ориентированный, интеллектуально насыщенный и потенциально «творческий» труд рабочего тоффлеровской «Третьей волны» сам по себе не может вывести его из состояния рабской зависимости от технического средства и обратить его в подлинного повелителя всего технолого-производственного процесса. Вместе с тем необходимо отметить и то, что в современном высокотехнологичном капиталистическом производстве разделение труда отнюдь не отменяется, а полностью сохраняясь, оно лишь видоизменяет свои формы. Так, например, диапазон выполняемых здесь отдельным рабочим различных в техническом плане действий заметно расширяется, ввиду чего его производственная деятельность в известной мере становится технически многофункциональной. Однако в пределах этой своей многофункциональной деятельности рабочий все равно обречен, в конечном итоге, на повторение определенных операций, на исполнение по большому счету одних и тех же действий. Следовательно, в условиях высокотехнологичного производства эпохи информационной техники, хотя монотонность и однообразие выполняемых рабочим производственных операций и заметно уменьшаются и видоизменяются, но полностью они не устраняются. Даже управление рабочим производственными процессами с помощью компьютеров и других «умных» машин не превращает его в свободного творца, поскольку в своей производственной деятельности он и в данном случае остается во власти как технических характеристик (возможностей) средства труда, так и других заданных условий и цели производства. Исходя из этого, вряд ли можно признать правомерным тезис А.Тоффлера о том, что «рабочий Третьей волны... не является более придатком машины».

Подводя итог сказанному, можно придти к выводу о том, что в своей трудовой деятельности современный рабочий, по-прежнему, объективно

лишен возможности самораскрытия и полностью реализовать себя и поэтому в ходе этой деятельности он никак не может испытывать ни радости самореализации, ни вдохновения, ни чувства самоудовлетворения.

В-третьих, за пределами трудовой производственной деятельности современный капитал по-прежнему обрекает рабочего на узколокальное (одномерное) развитие. Так, будучи заинтересован в высокопрофессиональной рабочей силе, он вынуждает рабочего заниматься локальной профессиональной подготовкой и узкопрофильным образованием. Более того, полностью поглощая и целиком расходуя на собственные нужды все силы и время рабочего в течение трудового дня, он, практически, не оставляет ему никаких возможностей на. самообразование, на приобретение и расширение знаний в далеких от его узкой специализации областях, на его духовный рост и приобщение к различным культурным ценностям. И в самом деле, 8-ми (или 7-ми) часовой рабочий день и недостаточно высокий уровень заработной платы лишают рабочего всяческих шансов на богатое всестороннее развитие. ПОЭТОМУ для того, чтобы он мог всесторонне развиваться, ему необходимо обеспечить, по крайней мере, два следующих условия: а) не более 2-х или 3-х часовой рабочей день, б) высокая заработная плата, что бы он ни в чем не нуждался, мог достойно жить и содержать свою семью, а стало быть, и располагал достаточными финансовыми средствами для покупки книг, оплаты стоимости различных курсов, посещения театров, кино, концертных залов, музеев и т.д. Однако удовлетворение обоих этих условий оказываются губительными для капитала, который, надо полагать, на добровольное «самоубийство» никогда не пойдет. Ввиду этого идея всестороннего развития рабочего (и не только его) как личности остается при капитализме «Третьей» или какой угодно «Другой волны» пустой незбыточной мечтой.

В-четвертых, не оправдывается и прогноз А.Тоффлера о деколлективизации сознания рабочего «Третьей волны», который, якобы, уже не может быть рассмотрен более в качестве члена большого единого коллектива или объединения (профсоюза, класса и т.д.). А.Тоффлер, как известно, предрекал, что в противоположность фабричной системе, о которой в свое время говорил К.Маркс и при которой тысячи рабочих могли трудиться под одной крышей (что, несомненно, способствовало формированию у них чувства классовой солидарности и классового самосознания) «во вновь появляющихся секторах экономики уже не нуждаются в тысячах рабочих, выполняющих единообразную, стандартизированную, повторяющуюся работу. В действительности система нуждается в инициативных, изобретательных, образованных и даже индивидуалистичных рабочих», которых уже «нелегко привлечь в профсоюзы» и которые предпочитают изобрести «свои собственные формы организации - более товарищеские, не столь нивелирующие...». Здесь обращает на себя внимание странное стремление А.Тоффлера связать классовую солидарность рабочих с их стандартизированным трудом, с их единооб-

разной рабочей силой. Следовательно, не эксплуатация, которой подвергаются при капитализме рабочие, является подлинной причиной формирования у них классового самосознания и чувства классовой солидарности, а источником таких, по его мнению, оказываются монотонность их труда, его однообразие. Поэтому там, где труд является нестан-дартизированным, инициативным и изобретательным, там непременно, якобы, появляется новый тип рабочего, который не обладает более коллективным сознанием и не страдает чувством солидарности. В свете этого А.Тоффлер считает возможным говорить о возникновении в современном западном обществе «двух различных рабочих классов». Более того, он полагает, что «новые стили труда, новые ценности, новое разнообразие и индивидуализация прекрасно согласуются с демассификацией производства, потребления, коммуникаций и структуры семьи».

Между тем, ничего подобного в современном мире мы не наблюдаем. Как раз наоборот, сегодняшняя действительность свидетельствует о том, что число крупных предприятий, где сосредоточены и трудятся под одной крышей тысячи, десятки тысяч рабочих, ничуть не стало сегодня меньше, чем оно было во времена К.Маркса; что именно эксплуатация, которой подвергаются рабочие на данных и других капиталистических предприятиях по-прежнему сплачивает их, способствуя формированию и укреплению у них коллективного (классового) самосознания; что никакой реальной демассификации производства, потребления и коммуникаций на самом деле не происходит; что ни о каких двух, существующих в современном западном обществе, различных рабочих классах не может быть и речи (а так называемая «рабочая аристократия», которая существовала при капитализме и раньше, отдельного класса, как известно, не составляет); что рабочие в своей основной и подавляющей массе не отворачиваются сегодня от профсоюзов, а охотно вступают в них, не помышляя изобретать какие-то альтернативные «формы организации -более товарищеские, не столь нивелирующие» и т.д. Рабочие профессиональные профсоюзы, вопреки «пророчеству» А.Тоффлера, по сей день остаются самой массовой организацией рабочих, самым крупным их объединением, консолидирующим их усилия и деятельность по отстаиванию и защите своих социальных прав и классовых интересов. Мощные выступления рабочих профсоюзов нередко становятся «пусковым механизмом» экономических и политических кризисов, которые иногда приводят к падению правительств или же смене проводимых им курсов.

В-пятых, сомнительным выглядит и тезис А.Тоффлера о том, что «дело обстоит не таким образом, что экономика направляет всю систему». Данным своим тезисом он не просто «ломится в открытую дверь», но и в очередной раз бьет мимо цели. Дело в том, что экономический материализм, против которого, как казалось бы, воюет здесь А.Тоффлер, уже довольно давно никем всерьез не принимается и поэтому его исходный постулат сегодня может вызвать разве только улыбку. Что же

касается марксизма (на который, как нетрудно догадаться, намекает своим указанным высказыванием А.Тоффлер), то он ничего общего с экономическим материализмом не имеет. Экономика, согласно К.Марксу, далеко не является единственным фактором, определяющим собой содержание и направленность общественно-исторического процесса. Помимо нее на жизнь общества, на социокультурную реальность и ее развитие оказывают активное (а порой и определяющее) влияние и другие общественные структуры и институты, такие, например, как политика, право, мораль, наука, религия и т.д. Более того, все эти структуры и институты не просто испытывают на себе влияние со стороны экономической структуры общества, но и, в свою очередь, оказывают на нее довольно активное воздействие. Следовательно, можно определенно сказать, что общественно-исторический процесс на самом же деле есть общий результат (итог) диалектического взаимодействия множества самых различных факторов и обстоятельств, среди которых экономические являются решающими лишь в конечном счете. И сегодня, надо полагать, отсутствуют какие-либо основания пересмотреть данное положение, отказаться от него или же ставить его под сомнение.

Итак, в футурологической концепции А.Тоффлера, в его учении о так называемой «Третьей волне» есть, как видим, много такого, что плохо согласуется с сегодняшней реальностью или прямо противоречит ей. Однако невзирая на это, он отнюдь не считает себя утопистом, поскольку полагает, что «хорошее общество должно представлять максимальное разнообразие», между тем как «большинство утопистов и социалистов», согласно его мнению, «по-прежнему мыслят в терминах единообразия, присущего Второй волне».³³³

Разновидностью «теории постиндустриального общества» выступает и учение о так называемом «информационном обществе», которое объявляет производство и использование информации основополагающим фактором социального прогресса, определяющим собой все параметры существования и характер развития общества. Таким образом, «технологический детерминизм» получает свою конкретизацию или трансформируется в некий «информационный детерминизм», развиваемый Г.М.Мак-Люэ-ном, Е.Масудой и другими. Так например, канадский философ и социолог Герберт Маршал Мак-Люэн (1911-1980) еще в 1967 году выдвинул свое положение, согласно которому именно средства передачи информации, а, стало быть, средства общения и коммуникации вообще, являются основным, решающим фактором развития общества. «Вся суть, — говорил он, — в средстве общения». Поэтому неудивительно, что падение Древнего Рима он непосредственно связывал с вырождением колеса, дорог и производства бумаги, а английскую промышленную революцию XVIII столетия — с появлением дорог с твердым покрытием.³³⁴

Естественно, что подобный подход в методологическом плане становится более правомерным и основательным именно в новом «постиндус-

триальном обществе», где, по мнению некоторых исследователей, формируется целостная «инфосфера», которая оказывается решающей и определяющей не только в структуре самой «техносферы», но и в структуре общества в целом. В связи с этим утверждается, что в информационном обществе появляется «четвертый» сектор экономики — «информационный», который сразу же захватывает лидерство и начинает доминировать над остальными тремя: промышленностью, сельским хозяйством и «сервисным сектором» (Д.Белл), т.е. сферой услуг. Отсюда делается вывод о том, что в данном обществе происходит окончательное вытеснение таких традиционных факторов общественно-экономического развития, как труд и капитал и их замена информацией и знанием. В свете этого Д.Белл считает возможным говорить даже об «информационной теории стоимости», поскольку полагает, что «именно знание, а не труд выступает источником стоимости».³³⁵

Все это, по мнению теоретиков «информационного общества», приводит к существенному изменению социальной структуры. Так, согласно одному из них — японскому социологу Е.Масуде, ведущее место в структуре «информационного общества» будет принадлежать не дифференцированным в классовом отношении так называемым «информационным сообществам», в которых системообразующим элементом выступает новый тип человека, названный им «homo intelligens» («человеком знающим» или «понимающим»). Следовательно, можно определенно сказать, что с точки зрения сторонников «теории информационного общества» информационный подход становится решающим и в плане понимания самого человека, который уже трактуется не иначе как субъект информационного процесса, как творец и носитель информации и знания. В свете этого становится понятным, почему А.Тоффлер в одной из своих последних работ говорит о трансформации пролетариата в «ког-нитариат» (от лат. слова «cognitio» — «знание»), т.е. в социальную прослойку — носительницу знаний.

Итак, в «информационном обществе», согласно его теоретикам, происходят интеллектуализация и информатизация производства и всего общества в целом. Происходящие в этом обществе технические изменения и вызываемые ими социально-экономические сдвиги непременно, по их мнению, приводят к повышению «качества жизни» настолько, что более уже не приходится говорить о существовании такого традиционного социального зла как бедность и нищета, а другое такое зло — безработица — просто трансформируется, как полагает Х.Эванс, в «обеспеченный досуг». В результате этого социальная структура «информационного общества» становится недифференцированной (однородной) в классовом отношении, поэтому все классовые антагонизмы и социальные конфликты канут в вечность. Так, наконец, якобы, завершится, продолжавшийся тысячелетиями период классового противостояния и социальных потрясений в истории человечества.

«Информационным обществом» будет управлять, таким образом, некая постклассовая научно-техническая или «кибернетическая элита» (К.Штайнбух), т.е. сообщество таких научно-технических работников, как, например, математики, программисты, экономисты и другие, которые будто бы лучше всех остальных знают, как найти и обеспечить наиболее оптимальные и эффективные решения проблем функционирования и развития общественного целого. Более того, в нем утвердятся принципиально новый тип демократии — «компьютерный» (Г.Краух и др.) или «прямой» — при котором установится устойчивая и эффективная обратная связь населения с правительством и всей системой государственной власти, впервые открывающая перед отдельными гражданами реальную возможность участвовать в процессе принятия решений, активно влиять на деятельность правительства и других государственных структур и фактически взять эту деятельность под свой жесткий контроль.

В отличие от предыдущих футурологов аргентинский философ Ма-рио Бунге, отвергая капитализм и социализм (в том его виде, в каком он был осуществлен в бывшем Советском Союзе и других странах, так называемого, социалистического лагеря), предлагает в качестве третьей альтернативы то, что он называет «холотехнодемократией» или иначе — «интегральной технодемократией». Для построения справедливого общества политическая и экономическая демократии, как он отмечает, являются недостаточными, хотя они, конечно, и необходимы. Дело в том, что первая из них касается лишь политики, а вторая — лишь экономики, между тем как «общество состоит из трех соединяющихся искусственных систем, встроенных в природу — именно экономики, культура и политики...». Вот, собственно, почему «мы должны бороться за интегральную демократию, соединенную с технической экспертизой и заботящуюся об окружающей среде».

На фоне этого «холотехнодемократия» предстает перед нами как «общественный строй, который позволяет, более того, поощряет равный доступ к богатству, культуре и политической власти». Она «есть равенство посредством кооперативной собственности, самоуправления, политической демократии и технической экспертизы». Однако это не значит, что она утверждает некую уравниловку, т.е. равенство в буквальном смысле слова. Как раз наоборот, «холотехнодемократия» устанавливает так называемое «квалифицированное равенство», т.е. некую комбинацию «элитарности и меритократии». Подобное равенство есть результат «соединения трех принципов: а) социалистической максимы «от каждого — по способностям, каждому — по потребностям»; б) локковского принципа законного владения плодами, своего труда; в) принципа Роулса, согласно которому единственно справедливо то неравенство в распределении товаров и услуг, которое скорее всего удовлетворяет каждого, а именно: вознаграждение заслуг и исправление оплошности». Поэтому неудивительно, что «холотехнодемократия подразумевает соединение кооперации и конкуренции...».

«Интегральная технократия» характеризуется также потребностью в как можно более малом и слабом государстве, так как «хорошо устроенное общество не нуждается в большом правительстве». Вместе с тем она «предполагает создания федерации и государств» вплоть до «мирового правительства», поскольку «эффективное управление системами большого масштаба требует центральной координации их составляющих единиц». И, наконец, при ней свобода и контракт, которые были весьма ограничены в классовом обществе, должны получить полное развитие и «расцвести». Так, М.Бунгле обозначает главные моменты своей футурологической концепции, возможную утопичность которой он, в отличие от А.Тоффлера, признает, а не отрицает.³³⁶

Различные модификации «теории постиндустриального общества» служат отдельным исследователям достаточным основанием заявить о наступлении вместе с формированием этого общества новой эры в истории человечества, или новой цивилизации («информационной» или «глобальной»), при которой все стороны общества и аспекты культуры, начиная с техники и экономики и кончая искусством и другими формами духовного бытия человечества, претерпят существенную трансформацию. Контуры этой новой «глобальной» или «информационной» цивилизации в первом приближении начинают, якобы, вырисовываться вместе с появлением триединства — космического (или, точнее сказать, коммуникационного) спутника, кабельного телевидения и персонального компьютера — и распространением «железных воротничков» (т.е. роботов). Глобальная информационная цивилизация, таким образом, характеризуется созданием и установлением единого общепланетарного информационного пространства — глобальной информационной сети, представляющей собой некий синтез телевидения, компьютерной службы и энергетики, т.е. то, что Дж.Пелтон называет «телекомпьютерэнергетикой».

Следует отметить, что хотя «информационное общество» и «глобальная цивилизация» в том их конкретном виде, о котором говорилось выше, должны были бы, по прогнозам некоторых из их теоретиков, уже сложиться и действительно существовать, мы их, однако, нигде реально не наблюдаем. Что же касается процессов информатизации и глобализации, которые действительно происходят в современном мире, то они, вопреки всем оптимистическим ожиданиям и прогнозам, ничуть не снимают и даже не смягчают, а как раз наоборот, еще больше обостряют социальную напряженность и усиливают социальное противостояние в современном обществе и вообще по своим последствиям оказываются весьма далекими от той идиллии, которую обычно рисуют в своих футурологических концепциях теоретики «информационного» или «постиндустриального» общества вообще. Что дело обстоит именно так, доказывает хотя бы тот факт, что указанные процессы привели не к снижению, как предполагалось, а наоборот, к дальнейшему повышению уровня безработицы и бедности во всем мире, в том числе и в Европе. Данный

факт был, в частности, отмечен «Римским клубом» в принятой им в декабре 1993 года в Ганovere по случаю своего 25-летнего юбилея «Декларации», где прямо говорилось о том, что бедность «все шире распространяются в европейских странах», и что «уровень безработицы в современном мире продолжает расти»³³⁷.

Следует также обратить внимание и на то обстоятельство, что в современном западном обществе, которое, якобы, уже вступило в «информационную» полосу или фазу своего развития нигде не происходит ничего такого, что свидетельствовало бы о «сдаче» трудом и капиталом своих позиций в качестве решающих факторов общественно-экономического развития или предвещало бы их вытеснение и замену их информацией и знанием, как это пророчествовали теоретики «информационного общества». Реалии сегодняшнего дня говорят как раз об обратном. Они, в частности, свидетельствуют о том, что информация и знание в данном обществе по-прежнему являются товаром и что они, следовательно, остаются простыми выражениями и воплощениями труда и капитала. И в самом деле, в так называемом «информационном обществе» информация и знание как осуществленный (мертвый) труд представляют собой, как и прежде, элемент постоянного капитала, а как труд осуществляемый (живой) они входят в структуру переменного капитала. Поэтому ни о каком вытеснении труда и капитала и их замене здесь информацией и знанием в принципе не может быть и речи, а разговоры о некоей «информационной теории стоимости» в лучшем случае оказываются бессмысленными.

Исходя из сказанного, трудно не согласиться со словами У.Дай-зарда, высказанными им еще в 1982 г. в работе «The Coming Information Age. An Overview of Technology, Economics and Politics. N.Y., 1, 1982» («Грядущий информационный век. Общий обзор техники, экономики и политики. Н.Й 1, 1982») о том, что «действительно, ни Белл, ни другие футурологи не смогли дать сколько-нибудь убедительной картины будущего».³³⁸ И дело здесь не просто в «интеллектуальной скромности» этих исследователей или в принципиальной «невозможности остановиться на какой-либо из множества возможных перспектив», как полагает данный автор, а в несостоятельности исходных идей большинства «сценариев» развития современного общества, предложенных западными футурологами. Во всяком случае, можно с достаточной степенью достоверности констатировать, что реальный процесс развития западного общества за последние три десятилетия, прошедшие после выдвижения «теории постиндустриального общества», весьма отчетливо обнажил утопичность и научную несостоятельность многих аспектов данной «теории», которая в различных ее модификациях была фактически направлена, как не трудно догадаться, против марксистской «теории общественно-экономической формации» и которая поэтому выполняла скорее идеологическую, нежели научную функцию.

Подводя общий итог сказанному, можно определенно утверждать, что «постиндустриальное» или «информационное общество» далеко не является новой, посткапиталистической, формой общественного устройства, а в лучшем случае может быть представлено лишь как более развитая форма самого капитализма и что так называемая «информационная цивилизация» есть на самом деле только более сложная и глобальная форма западной технической (или техногенной), а стало быть, буржуазной цивилизации, но отнюдь не принципиально новый по сравнению с ней тип человеческой цивилизации.

3. Технофобия

Технофобия (от греч. слов «*techne*» — «искусство», «мастерство» и «*phobos*» — «боязнь», «страх»; дословно — страх перед техникой) — суть концептуальная установка, согласно которой техника рассматривается и трактуется как основная причина (источник) отчужденности человека как от природы, так и от самого себя, а стало быть, и как главная опасность, угрожающая его собственному существованию. Следовательно, все негативные стороны современной цивилизации, как, впрочем, и всего реального исторического процесса, по мнению технофобов, проистекают из сущности техники как некой демонической, антиестественной и враждебной человеку силы.

Технофобия как идея (представление), выражающая собой негативное отношение человека к технике, фактически зародилась вместе с самой техникой. Дело в том, что технику с самого начала можно было бы использовать как во благо, так и во вред человеку. Поэтому люди всегда неоднозначно относились к ней и довольно противоречиво оценивали результаты технической деятельности. Они на протяжении всего технического века либо восхищались ею и преклонялись перед ней, либо же, напротив, экзистенциально боялись ее как чего-то зловещего и демонического.

Элементы демонизации техники можно найти еще в первобытном мифе. Позднее эти элементы более отчетливо и целостно обнаруживают себя в представлении о технике как небогоугодном предприятии. Именно в таком свете техника предстает перед нами в библейской легенде о «Вавилонской башне». А как знание вообще техника фактически получает ту же оценку и в основополагающем библейском сказании о запрете на плоде и грехопадении.

Тот же, по существу, мотив мы находим и в древнегреческом мифе о Прометее, похитившем у богов огонь и передавшем его людям и подвергшемся из-за этого страшному их проклятию и наказанию. Негативно-презрительное отношение к технике в Древней Греции получило свое выражение и закрепление в ущербном наглядном образе ее мифического покровителя — хромоногого бога Гефеста, который отличался не только

«физической» неполноценностью, но который своей неуклюжей походкой всегда, по словам Гомера, вызывал «неудержимый смех богов».

Однако было бы несправедливо отсюда делать вывод о том, что в древнегреческой мифологии дается однозначно негативная оценка техники. Скорее напротив, здесь мы находим двойственное отношение к технике, которое в свое время пытался выявить и обозначить еще Ф.Бэкон на примере Дедала, «человека замечательно талантливом, но гнусном». Дедал как «механик» соединил в себе как доброго, так и злого гения. Ф.Бэкон говорил, что в лице Дедала «древние изобразили и мудрость механического искусства, и все то недозволенное и преследующее дурные цели, что существует в этом искусстве...». Ведь именно Дедал, с одной стороны, воздвиг сооружение, где, удовлетворяя свою похоть Пасифая могла сойтись с быком и родить от него чудовище Минотавра, и затем построил для этого последнего лабиринт, в котором чудовище спокойно ловило и пожирало своих невинных жертв, а с другой, «дал гениальный совет воспользоваться нитью для того, чтобы выбраться из извилин лабиринта»³³⁹ и тем самым помог последней потенциальной жертве Минотавра — герою Тесею выбраться на свободу после того, как он убил чудовище.

Отмеченный здесь Ф.Бэконом противоречивый характер профессиональной деятельности легендарного Дедала, выражает суть той проблемы, которую в современной философии техники обычно обозначают как «амбивалентность техники». Данная проблема была довольно четко сформулирована и самим Ф.Бэконом, согласно которому человеческая жизнь многим обязана механическим искусствам, «ибо из их сокровищ складывались в значительной мере и обряды религии, и благоустройство гражданской жизни, и, наконец, вся материальная культура». Однако «из того же источника рождаются и орудия похоти, и даже орудия смерти». Обобщая рациональное содержание древнегреческого мифа о Дедале, Ф.Бэкон приходит к выводу о том, что «механические искусства могут приносить вред, но и находят средство исправить его и в их силах развеять свои собственные чары».³⁴⁰ По-видимому, именно вред, приносимый механическими искусствами, в том числе и через так называемые «недостойные изобретения» и служил объяснением того, что еще во времена Тацита математиков (а, стало быть, и механиков) преследовали как преступников, причисляя их к «жуликам и махинаторам».

Амбивалентность техники является «рациональным остатком» и древнегреческого мифа об Икаре. В данном мифе техника выступает, с одной стороны, фактором освобождения человека, т.е. средством, позволяющим ему победить земное притяжение и свободно парить как птица в воздухе и с самыми минимальными физическими усилиями перемещаться в пространстве, а с другой — причиной его гибели, когда он осмеливается переступить опасную черту в своем взаимоотношении с «богами» (силами природы). Техника, таким образом, одновременно оказывается

и благом для человека, и его проклятием. Более того, в мифе о сыне Дедала отчетливо выступает тот же мотив, что и в библейской легенде о «Вавилонской башне»: человек всегда будет строго наказан божеством (природой) за его технические гордыню и снобизм, за его желание и стремление самому превратиться в некоего технического бога.

В средневековой Европе технофобия получает сильный импульс для развития в виде фактически поощряемой церковью идеи о сатанинском происхождении технических новаций. Талантливые изобретатели, архитекторы-строители и другие люди, занятые подлинной творческой деятельностью, открыто или негласно обвинялись в сговоре с дьяволом, которому они, якобы, продавали свою душу. Их обобщенный образ получает впоследствии яркое выражение в герое, изданного в 1587 г. в виде книги — «Истории о докторе Фаусте» — немецкого народного сказания, повествовавшего о волшебнике, заключившем союз с дьяволом и в конечном итоге увезенном им с собой.

В Новое время или, точнее говоря, в эпоху первоначального накопления капитала в Европе технофобия приобретает новое измерение, которое можно было бы охарактеризовать как социально-экономическое. Преобладающая еще в начале данной эпохи в городах цеховая форма организации труда и соответствующий ей тип производства не могли в новых исторических условиях выжить иначе, как оказав серьезное сопротивление техническому прогрессу, поскольку свободное развитие техники неминуемо привело бы к их разрушению и полной ликвидации. Поэтому технические новации допускались тогда лишь в той мере, в какой они не представляли собой никакой угрозы для существования цеховой организации. В противном случае их уничтожали или официально запрещали, а над их создателями нередко учиняли раправу. Историческая легенда, в частности, гласит, что изобретатель ленточного станка был по указанию городских властей Данцига (Гданьска) утоплен, а сам этот станок был на протяжении почти двух столетий после его изобретения в 1600 г. официально запрещен в ряде городов Европы.

В свете сказанного становится понятным, почему цеховой кодекс, как правило, предписывал мастерам, подмастерьям и ученикам самим не придумывать и не использовать в своей профессиональной деятельности никаких технических новаций. Так боязнь или страх перед техникой получает социально-экономическую мотивацию, которая вновь и довольно масштабно проявила себя во время прокатившихся позднее по многим европейским странам так называемых «бунтов» против машин, когда рабочие стали громить станки и другие машинные механизмы, потому что в них они видели своих конкурентов. Интересно при этом заметить, что «технофобия» в форме «машинофобии» проявилась даже в годы «Великой депрессии» в США.

Социальная обусловленность «технофобии» была впервые выражена и обозначена в эпохе Просвещения Жан-Жаком Руссо (1712-1778).

Согласно этому великому французскому просветителю именно наука и искусство (которое, по мнению Ж.Ж.Руссо, включает в себя и технику) упрочили троны после того, как их выдвигала необходимость. Поэтому неудивительно, что вместе с научно-техническим прогрессом «исчезает добродетель» и «наши души развращались по мере того, как совершенствовались науки и искусства». Вместе с тем Ж.-Ж.Руссо подчеркивал негативное значение техники, ее разрушительную функцию и в том плане, что она, подобно науке, выявляет и актуализирует те тайны природы, которые, по своей сути, являются для человека злом. В связи с этим он предостерегает народы: «Знайте раз навсегда, что природа хотела оберечь вас от науки подобно тому, как мать вырывает из рук своего ребенка опасное оружие. Все скрываемые ею от вас тайны являются злом, от которого она вас охраняет, и трудность изучения составляет одно из немалых ее благодеяний. Люди испорчены, но они были бы еще хуже, если бы имели несчастье рождаться учеными»³⁴¹. Вот, собственно, почему Ж.-Ж.Руссо, по существу идеализируя в естественном состоянии невежество и называя его не иначе как «счастливым», призывает вернуться назад к природе. Ведь только подобное обратное движение к историческим истокам может, наконец, покончить с неравенством и его источником — собственностью, с развращением человеческих душ и разложением нравов и вызывающим их научно-технически прогрессом; только оно способно спасти человечество от вырождения и вернуть ему давно утраченный им «Золотой век».

В современной эпохе «технофобия» получает «постоянную прописку» прежде всего в так называемых «антисциентистских» направлениях западной философии, таких, например, как философия жизни и вырастающие из нее экзистенциализм и философская антропология. В данных и некоторых других философских системах техника и ее ничем не контролируемое развитие рассматриваются как один из главных факторов, подавляющих человеческую индивидуальность и реально угрожающих бытию человека вообще.

Угрозу человеческому существованию и жизни в целом на нашей планете, которую таит в себе современный научно-технический прогресс, довольно убедительно и наглядно продемонстрировали ничем фактически неоправданные американские атомные бомбардировки японских городов — Хиросимы и Нагасаки 6 и 9 августа 1945 г. В последующие десятилетия данная угроза стала настолько очевидной и реальной, что многие исследователи прямо заговорили о кризисе современной техногенной западной цивилизации.

Разразившийся в середине 70-х годов минувшего столетия на Западе острый энергетический кризис, имевший своим пусковым механизмом прекращение подачи арабской нефти в западные страны во время арабо-израильской войны 1973 г. и последовавшее за этим существенное повышение цен на энергоресурсы на мировом рынке, вверг в состояние «ин-

теллектуального шока» даже таких «технологических оптимистов», как Д.Белл и А.Тоффлер, которые также были вынуждены признать возможное наступление всеобщего кризиса или даже катастрофы. «Поезд истории», прогнозировал тогда Д.Белл, должен в будущем сойти с рельсов, поскольку, окончательно исчерпав все энергетические ресурсы, человечество окажется не в состоянии более решать постоянно растущие проблемы и «ответить на вызов будущего»³⁴².

По мнению же А.Тоффлера, мы живем в «потерявшем контроль мире» и уверенно идем, как это показывают социологические параметры нашего развития, к катастрофе. Правда, при этом он отнюдь не отказывается от своей идеи «супериндустриализма», согласно которой только постиндустриальный уровень развития техники может обеспечивать решение всех проблем существования современного человечества и дальнейшего нормального развития человеческого общества. Как раз наоборот, сохраняя полную верность данной идее, он полагает, что именно постиндустриальное общество и дает позитивное и желаемое решение этих проблем. Поэтому можно с большой долей уверенности предположить, что указанная негативная оценка, данная А.Тоффлером тенденции развития западных стран *в середине 70-х годов XX столетия*, целиком он относит только к индустриальной цивилизации. «Ветшающее индустриальное общество, — отмечал он, — целиком зависит от быстрой, целенаправленной и эффективной информации, от энергетических ресурсов и надежной денежной системы, но его устаревшие структуры уже не могут этого обеспечить»³⁴³.

В отличие от «технолого-оптимистических» футурологов некоторые исследователи на Западе полагают, что: а) кризис современной цивилизации носит не локальный, а всеобщий и глобальный характер; б) вызывающая его причина или источник, несомненно, имеет техническую составляющую. Так, например, Аурелио Печчеи (1908-1984) считает, что «человечество мчится в направлении верной и возможно тотальной катастрофы». Несколько позднее в работе «Человеческие качества» (1976) он отмечает, что современная техника, которая «зиждется исключительно на науке и ее достижениях... приобрела статус доминирующего и практически независимого элемента» и «превратилась в абсолютно не управляемый, анархический фактор», который может вполне реально положить конец существованию человечества. Поэтому с ужасом осознав те серьезные опасности, которые таит в себе его научно-техническое могущество, современный человек фактически стоит перед альтернативой: «либо он должен измениться как отдельная личность и как частица человеческого сообщества, либо ему суждено исчезнуть с лица Земли»³⁴⁴.

Такой же позиции придерживаются и другие теоретики «глобально-экологического катастрофизма», как, например, Данелла и Деннис Ме-доуз, Дж.Форрестер, Анна и Пол Эрлих и др. Эти исследователи одни-

ми из первых заострили внимание на таких возможных в ближайшем будущем губительных последствиях современной научно-технической революции, как истощение или даже исчерпание реально невозобновимых природных ресурсов и необратимые (термальные, химические и т.д.) изменения, а, стало быть, и вырождение естественной среды обитания. Поэтому неудивительно, что А.Дж.Бахм в своей, изданной в 1979 г. книге «The philosopher s World Model» («Модель мира философов») допускает «возможный скорый конец человечества».³⁴⁵

Перед лицом такой реальной опасности наша задача, по мнению Г.Гардина, состоит в том, чтобы попытаться спасти хотя бы часть человечества, коль скоро спасти всех не удастся. Поэтому в выдвинутой им модели «спасательной шлюпки» он доказывает необходимость спасти лишь тех, кто уже находится в этой «шлюпке» (т.е. фактически богатые, развитые страны), а все другие (отсталые, бедные или развивающиеся страны) пусть себе преспокойно «тонут», ибо, если попытаться взять их на борт «шлюпки», тогда однозначно «утонут» все.

Вместе с тем Г. Гардин полагает, что более или менее эффективное решение экологических проблем может обеспечивать только сильная централизованная власть. Авторитаризм допускается в качестве возможного и необходимого средства или способа преодоления кризиса и предотвращения ожидаемой катастрофы и такими теоретиками, как У.Офулс, З.Бже-зинский и др.

Прямо противоположного в данном отношении взгляда придерживаются Л.Мэмфорд, Ж.Эллюль, Г.Маркузе, Т.Адорно и др., у которых «технофобия» выступает в более выраженной, основательной и социально обусловленной форме. По их мнению, путь к спасению лежит именно через изменение авторитарной, подавляющей человеческую индивидуальность социальной реальности, т.е. через ликвидацию авторитарной «монотехники», а, стало быть, и полное разрушение «Мегамшины» (Л.Мэмфорд) или же через упразднение господствующего в современном обществе капиталистического способа применения техники (Ж.Эллюль, Г.Маркузе, Т.Адорно).

В отличие от предыдущих исследователей М.Бунге предлагает ограничивать техническое развитие такими императивами, как разумность и полезность. Поэтому следует, с его точки зрения, реализовать лишь те технические проекты, которые являются не только выполнимыми, но и разумными и полезными или хотя бы безвредными как для нынешних, так и для будущих поколений.

В заключение нельзя не упомянуть и о других предлагаемых моделях выхода из кризиса и предотвращения возможной катастрофы, таких, как, например, «нулевой рост», «малое — это прекрасно», «отказ от современной техники» и т.д. Если концепция «нулевой рост» призывает к отказу от дальнейшего технического прогресса, то концепция «отказ от современной техники» предлагает полностью отказаться от пло-

дов современной технической цивилизации и вслед за Ж.Ж.Руссо фактически зовет: «Назад к природе». Что же касается концепции «малое — прекрасное», то она считает, что техника может снова стать человеческой только в том случае, если нам удастся отказаться от всех сложных технических устройств и громоздких технических проектов и обходиться лишь теми техническими средствами, которые могут проводиться в действие мускульной силой человека. Следовательно, именно через простую технику и проходит, согласно данной концепции, тот критический порог, за которым техника оказывается скорее вредной, чем полезной. Однако, несмотря на всю привлекательность данных и им подобных концепций, все они в действительности являются просто невыполнимыми утопиями.

ГЛАВА IX. ЦЕННОСТНОЕ ОТНОШЕНИЕ К ТЕХНИКЕ. ТЕХНИКА И ПРОБЛЕМА ОТВЕТСТВЕННОСТИ

Хотя оценочное (ценностное) отношение к технике и технической деятельности, как уже отмечалось, имело место почти всегда, оно стало объектом пристального внимания и глубокого анализа лишь в самое последнее время. Раньше же оно носило подспудный, неосознанный характер и те немногие попытки его более или менее глубокого осмысления, предпринятые такими мыслителями, как Ф.Бэкон, Ж.-Ж.Руссо, К.Маркс и другими, остались исключением из общего правила. Вопрос о ценностной природе техники, о ее значении, месте и роли в жизни как отдельного индивида, так и всего человечества в целом, стал весьма актуальным или, как принято теперь говорить, «судьбоносным» только на современном этапе научно-технического прогресса, когда наглядно обнаружилась его потенциальная разрушительная мощь. Поэтому неудивительно, что данный вопрос и тесно связанная с ним проблема ответственности в технике оказались в центре внимания философии техники в последние десятилетия минувшего столетия.

1. Формирование понятия «ответственность» и роль современного научно-технического прогресса в обогащении его содержания

Сказанное частично может объяснить парадоксальность той ситуации, при которой такая важнейшая этическая (и не только этическая) проблема как проблема ответственности стала объектом специального и обстоятельного философского исследования лишь во второй половине XX столетия. Однако данное обстоятельство не означает, что люди раньше не обращали никакого внимания на содержание данной проблемы. Как раз наоборот, они довольно рано осознали такие аспекты этого содержания, как, например, правовая обязанность или нравственный долг, о чем, в частности, свидетельствуют свод законов вавилонского царя (1792-1750 до н.э.) Хаммурапи и библейские заповеди. Позднее Аристотель своей (точнее, приписываемой ему и ставшей впоследствии крылатой) фразой о том, что «Платон мне дорог, но истина дороже»³⁴⁶ фактически определил стремление к истине как высший профессионально-этический долг мыслителя (ученого), а Гиппократ своей знаменитой клятвой обозначил идею профессиональной ответственности и конкретно раскрыл ее содержание именно как ответственность врача перед пациентом и перед своими коллегами. В том же ряду можно упомянуть и принятую 26 августа 1789 г., т.е. в начале Великой Французской революции учредительным собранием Франции «Декларацию прав человека и гражданина», которая облакает содержание понятия «ответственность» в социально-политическую форму.

Во всех указанных случаях речь, несомненно, идет о различных аспектах именно того содержания, которое обычно обозначается словом «ответственность», хотя, конечно, само это слово тогда еще отсутствовало. Во многих европейских языках оно восходит, как известно, к латинскому глаголу «responderе», буквально означающему «обещать» или «давать взамен», а в более широком смысле — «отвечать».³⁴⁷ Абстрактное существительное от этого глагола, по видимому, появилось не раньше второй половины XVIII столетия. Во всяком случае, одним из первых, кто использовал слово «ответственность» («responsibility») считается английский философ-моралист и правовед Иеремия Бентам (1748-1832), который в своем сочинении «Фрагмент о правлении» (1776) под «responsibility of governors» («ответственностью правителей») понимал их обязанность отвечать (отчитываться) перед гражданами за свои действия.³⁴⁸ Чуть больше столетия спустя французский этнограф и философ Люсьен Леви-Брюль (1857-1939) в своей работе «Идея ответственности» фактически положил начало философскому анализу данной идеи, пытаясь при этом исторически подходить к пониманию и исследованию ее содержания.

В дальнейшем философский анализ проблемы ответственности был, в буквальном смысле, подстегнут современной научно-технической революцией и ее достижениями. Создание на базе и при непосредственном содействии современной науки и техники оружия массового поражения (химического, бактериологического и вообще биологического, ядерного и т.д.), частичное его тайное или гласное применение в первой и второй мировых войнах (а также в некоторых локальных военных конфликтах), его дальнейшее усовершенствование и хранение в огромных количествах — все это стало источником постоянной серьезной угрозы самому существованию рода людского, поскольку впервые сделало вполне реальной возможность его самоуничтожения. Более того, к сегодняшнему дню на Земле уже накоплено такое количество одного только ядерного оружия, которого по своей суммарной мощи хватило бы для того, чтобы взорвать всю нашу планету.

С другой стороны, своим, ставшим к началу 70-х годов XX столетия достаточно очевидным, негативным, разрушающим естественную среду обитания, воздействием, нынешний фактически бесконтрольный научно-технический прогресс может в самой ближайшей перспективе сделать эту среду совсем непригодной для жизни вообще и, тем самым, положить конец существованию не только человека, но и всего живого на Земле. На фоне всего этого человечество все больше убеждается в том, что если оно само не найдет в себе силы (мужества, мудрости, воли и т.д.) взять под свой жесткий и всесторонний контроль и подчинить себе свое собственное творение — науку, технику и их дальнейшее развитие, то рано или поздно оно с неизбежностью будет обречено не просто на полное духовное и социальное вырождение, но и на прямое вымирание как биологический вид.

Таким образом, жесткий контроль над научно-техническим прогрессом становится сегодня настоятельной необходимостью, вопросом жизни и смерти для ныне живущих и будущих поколений людей и для всего живого на нашей планете. И нет сомнения в том, что один из главных механизмов и важнейших рычагов этого контроля может эффективно быть задействован именно через всестороннюю проработку проблемы ответственности в самом широком смысле и ее всеобъемлющее решение, а, соответственно, и через глубокое осмысление и осознание ученым и техником данной проблемы и четкое формирование их морально-этического кодекса. Вот собственно почему, начиная примерно с середины прошлого столетия данная проблема все более настойчиво выдвигалась на переднюю линию философских и иных исследований, становясь, в частности, одной из центральных проблем как философии науки, так и философии техники.

С целью более глубокого осмысления и адекватного понимания и воспроизведения содержания понятия «ответственность» некоторые исследователи сначала останавливаются на проблеме происхождения этого понятия, пытаются выявить его истоки, установить его исторические «корни». При решении данной проблемы были предложены различные подходы, среди которых можно было бы, по крайней мере, выделить в качестве основных следующие три: теологический, социологический и натурфилософский (метафизический). Теологическим мы называем тот подход, согласно которому понятие «ответственность» исторически выводится из определенных религиозных представлений и основоположений. Подобной позиции, в частности, придерживается У.К.Смит, который считает, что указанное понятие исторически связано с религиозным догматом «Судного дня» или «Страшного» («Божьего») «суда», получившим свое наиболее полное развитие в иудейской, христианской и исламской традициях. Ведь оно, как он полагает, есть не что иное как результат секуляризации именно этого догмата.³⁴⁹

Социологический же подход, наоборот, связывает формирование понятия «ответственность» не с религиозным, а с иными (светскими) аспектами социальной жизни человека. Так, например, Джон Лэдд определяет ответственность как «этическую сторону власти». Развивая дальше данный взгляд, Ханс Йоанс формирует свое понимание ответственности как функции власти и знания.³⁵⁰ Поэтому раньше, когда сила знания была еще незначительной, а ее роль в жизни общества была несущественной, проблема ответственности, по его мнению, не могла получить сколь-нибудь адекватного отражения и выражения в морально-этических учениях. Р.Маккион также исходит из идеи социальной обусловленности содержания понятия «ответственность». Он связывает появление этого понятия с падением сословного строя и формированием нового социального порядка, основанного на принципах равенства и индивидуализма (частного интереса). Вместе с тем он полагает, что указанное

понятие в методологическом плане было сформировано на базе заимствованного из естествознания представления о каузальности в природе.

В основе этого последнего взгляда как раз и лежит тот подход, который мы обозначаем как натурфилософский или, точнее говоря, метафизический. Согласно данному подходу ответственность объявляется особой, присущей одному только человеку, формой проявления некоего всеобщего свойства материи - свойства «отвечать» или отражать. Любая конкретная форма существования материи обладает своей, свойственной только ей способностью отвечать на воздействие, отражать его. На уровне живой материи данная способность приобретает избирательный характер, а у человека она достигает полного развития и получает свое высшее выражение в виде ответственности. Следовательно, ответственность с данной точки зрения можно трактовать как способность человека избирательно и сознательно воздействовать на окружающую действительность с обязательным учетом возможных последствий своих действий. Это значит, что она, как говорил Дж.Лэдд, вменяет человеку в обязанность не просто осознанно «делать выбор и воздействовать на ту ситуацию, в которой он оказался», но и быть готовым «в полной мере учитывать все последствия своих действий или бездействий».³⁵¹ Доводя указанное понимание ответственности до некой логической завершенности, некоторые исследователи превращают ее в решающий и определяющий признак духовного бытия человека. Именно так поступает, в частности, Х.Сколимовски, который объявляет ее «основой статуса человека как духовного существа».³⁵²

Как уже отмечалось, с давних пор фактически различались такие разновидности ответственности как правовая, моральная и профессиональная. По-видимому, не удовлетворяясь подобным традиционным взглядом, современный исследователь Г.Л.Харит предлагает несколько иную классификацию видов ответственности, согласно которой он выделяет следующие четыре ее вида: ответственности каузальную, ролевую, вменяемую обязанностью и предписываемую компетенцией. Однако поскольку он разрабатывает эту свою более дифференцированную классификацию на основе обобщения данных юридической практики, постольку из поля его зрения естественно выпадает моральная ответственность, которая на современном этапе научно-технического прогресса как раз и выдвигается на передний план.

Моральная ответственность является неотчуждаемой, целостной, персональной. Она не может быть безличной, от нее нельзя отказаться или уклониться, ее невозможно делить с другими или перекладывать на других. Она остается индивидуальной (персональной) и неотчуждаемой даже тогда, когда вменяется целым коллективам. В подобных случаях правомерно, как полагают некоторые авторы, говорить о «со-ответственности» или «градуированной групповой ответственности».³⁵³

Вместе с тем необходимо отметить и то, что ответственность в смысле морального долга в традиционной этике понималась: а) сугубо как отношение человека к человеку, б) как вменяемая моральным законом обязанность перед настоящим (живущими людьми) и прошлым (памятью о предках, традицией), но, как правило, не перед будущим (грядущими поколениями). Подобное ограничение сферы применимости распространялось и на неморальную ответственность. Однако в ходе современной научно-технической революции человек все более отчетливо начинает осознавать свою ответственность за всевозможные последствия собственных действий или бездействий не только перед памятью о своих предках и своими современниками, но и перед будущими поколениями своих сородичей; не только перед себе подобными, но и перед жизнью вообще и планетой в целом. Следовательно, можно сказать, что вместе с современным научно-техническим прогрессом, одинаково разрушающим своими негативными последствиями как внешний мир (среду обитания) человека, так и его внутренний (духовный) мир, вместе с возрастающей научно-технической мощью человека, превращающей его в действенный фактор или, как говорил Х.Закссе, в «помощника» эволюции, появляется необходимость в пересмотре вышеуказанной установки о границах действия (сферы применимости) понятия ответственности именно в направлении принципиального расширения этих границ, чтобы они могли охватить собой и будущее, и биосферу, и даже неорганическую природу.

Одним из первых, кто осознал эту необходимость и заговорил об актуальности проблемы предметного обогащения содержания понятия ответственности, а, соответственно, и о расширении сферы приложения этических принципов и моральных норм и их фактическом распространении на отношение человека и человечества к биосфере и даже к космосу в целом, несомненно, был нем.-франц. врач, протестантский теолог и философ культуры Альберт Швейцер (1875-1965). Согласно этому выдающемуся гуманисту XX столетия, лауреату Нобелевской премии мира за 1952 год, одной из главных причин того глубокого кризиса, в котором оказалась и продолжает пребывать современная западная культура в целом, включая современную техногенную цивилизацию, является утрата этой культурой миро- и жизнеутверждающего мировоззрения вместе с его определяющей морально-этической составляющей. Следовательно, данный кризис не может в принципе быть успешно преодолен, а, стало быть, человечество не будет в состоянии не только эффективно противостоять декадансу и остановить свою дальнейшую деградацию, но и добиться полного духовного «выздоровления» (возрождения) до тех пор, пока человеческое «Я» не осознает себя и не начнет повсюду и во всем действовать как «жизнь, желающая жить среди жизни». Именно так А.Швейцер приходит к разработке своей концепции «благоговения перед жизнью», согласно которой идея преклонения (ответственности) перед жизнью вообще должна стать не просто лейтмотивом всей философии, но и высшим

морально-этическим принципом, основным законом, определяющим общий характер и направленность человеческой деятельности. Рассматривая «жизнь как высшую ценность» и провозглашая благоговение перед ней «наиболее глубоким проявлением моей воли к жизни», он отвергает картезианское «*cogito*» как «убогое» и уводящее «безвозвратно на путь абстракции» начало. «Истинная философия» должна, по его мнению, исходить из другого основания, а именно «из самого непосредственного и всеобъемлющего факта сознания», который гласит: «Я — жизнь, которая хочет жить, я — жизнь среди жизни, которая хочет жить»³⁵⁴.

Со швейцеровской концепцией «благоговения перед жизнью» и предписываемыми ей нравственным, экологическим и даже космическим императивами созвучны высказывания и идеи ряда современных исследователей философского образа техники, таких, например, как Гюнтер Андерс, Ханс.Йоанс и др. Интересно заметить, что далеко не радужные перспективы дальнейшего существования и развития человечества и всей нашей планеты как вероятный исход современного научно-технического прогресса вынуждают Г.Андерса договориться даже до того, что признает наличие у самих вещей (артефактов) собственных внутренних максим, в соответствии с которыми они, якобы, и должны быть использованы людьми. Так, например, ядерное оружие, с его точки зрения, имеет своей максимой всеобщее разоружение. Исходя из данной своей установки, он считает не просто допустимым, но в какой-то мере даже нужным расширять сферу действия кантовского категорического императива, дополняя его следующим положением: необходимо овладевать и пользоваться лишь вещами, обладающими такими внутренними максимами, которые могли бы стать нашими собственными максимами, а, значит, и нормами всеобщего законодательства.³⁵⁵

В несколько ином плане рассматривает императив, предписывающий человеку всегда и во всем быть существом ответственным Х.Йоанс, который фактически экстраполирует гиппократовский принцип «не навреди» на отношение людей к природе. Человек, по его мнению, всегда и всюду должен действовать таким образом, чтобы своим действием (или бездействием) не нанесли какого-либо ущерба природе.

В полном соответствии с данной своей идеей в качестве первого конкретного требования, предъявляемого человеку императивом ответственности, Х.Йоанс формулирует следующее повеление: «не разрушай ... данных тебе от природы возможностей самым способом их использования». Данное требование делает необходимым расширение границы сферы приложения моральной ответственности путем введения некой дополнительной ответственности за существование — так называемой «бытийной ответственности» («*Seinsverantwortung*»), согласно которой человеку вменяется в обязанность выполнение упреждающей или предотвращающей вину охранительно-сберегающей функции по отношению к природе, функции «опекунства» над ней.³⁵⁶

Несомненно, вышеприведенные идеи, разработанные под непосредственным влиянием негативных последствий современного научно-технического прогресса А.Швейцером и другими, служили сильным импульсом и важным основанием для формирования целого ряда новых нетрадиционных направлений в этике, таких, например, как биоэтика (в качестве важнейшего аспекта биофилии или биофилософии в целом), медицинская этика, экологическая (в том числе и космическая) этика, ядерная этика, компьютерная этика и т.д.

2. Профессиональная ответственность в науке и технике

Хотя еще Аристотель, как было уже отмечено, рассматривал стремление к истине, ее поиск и установление в качестве высшего принципа, определяющего профессиональную деятельность ученого (мыслителя), тем не менее вопрос о профессиональной ответственности ученого до сих пор не нашел своего адекватного решения и фактически остается по сей день открытым. И дело тут не только и не столько в том, что данный вопрос сам по себе оказался достаточно сложным, сколько в том, что до недавнего прошлого он не был объектом серьезного рассмотрения и специального исследования. Ситуация начинает кардинально меняться лишь к середине минувшего столетия, когда процесс институализации и профессионализации науки вступает в свою завершающую фазу. Обострение интереса к исследованию проблемы профессиональной ответственности в науке во второй половине XX столетия имеет своим основанием, однако, не только данное обстоятельство, но и чрезмерное ускорение темпов научно-технического прогресса, затрудняющее своевременное предвидение возможных последствий внедрения новых научных открытий и технических изобретений.

Следует также подчеркнуть и то, что у ученого сфера «должного» далеко не исчерпывается одними только морально-этическими нормами, поскольку помимо них она включает в себя еще и познавательно-методологические принципы. Эти нормы и принципы поведения ученого теснейшим образом переплетаются между собой, создавая, тем самым, то, что принято теперь называть «этосом науки». Таким образом, «этос (от греч. слова «ethos» — «обычай», «характер», «нрав») науки» можно определить как систему моральных и познавательных норм, признанных научным сообществом в качестве определяющих и регулирующих поведение ученого императивов.

К первым попыткам формирования норм подобной системы, а стало быть, и концептуального решения вопроса о профессиональной ответственности ученого, несомненно, относится разработанная в начале 40-х годов XX столетия американским философом и социологом науки, Робертом Кингом Мертоном нормативная концепция «этоса науки» в качестве идеи, синтезирующей в своем содержании тенденцию неуклонного роста научного знания, принципы пуританства, как оно сформировалось в Англии и

Шотландии в XVI-XVII столетиях (такие, например, как антитрадиционализм, мирской аскетизм и т.д.) и нормы цивилизованно-демократического поведения. В основу своей нормативной концепции Р.К.Мертон положил следующие четыре принципа или императива: универсализм, всеобщность или коллективизм, незаинтересованность (бескорыстность) и организационный скептицизм. Следовательно, подлинно научными, с его точки зрения, следует признать лишь то поведение ученого и ту его профессиональную деятельность, которые отвечают этим, оставшимся неизменными на протяжении всей истории научного познания, императивам и полностью удовлетворяют выдвигаемые ими требования.

Принцип «универсализм» требует от ученого быть в своей профессиональной деятельности полностью свободным от своих субъективных наклонностей и руководствоваться исключительно критерием обоснованности научного знания. Истинность этого знания никак не зависит и от таких характеристик своего творца, как пол, возраст, расовая, национальная или конфессиональная принадлежность, политическая ориентация, авторитет и т.д. Надличностный характер положений науки, их обоснованность и необходимый статус делают их справедливыми и обязательными везде или, говоря иначе, универсальными.

Императив «всеобщность» или «коллективизм» (сам Р.К.Мертон называет этот второй свой принцип «коммунизмом») требует, чтобы научные достижения рассматривались не как результат личных усилий того или иного отдельного ученого, а как итог совместных действий и коллективных заслуг многих ученых. И поэтому они должны составлять общее достояние научного сообщества и всего человечества в целом. Упраздняя, таким образом, право собственности отдельного ученого на результаты своего научного труда, указанный императив требует от него сразу же передать их в общую «копилку» человечества. Он также указывает на то, что функционирование и развитие науки как важнейшего социального института и общечеловеческого творения не могут и не должны иметь никаких классовых, национальных, религиозных, политических, идеологических и т.п. ограничений.

Принцип «незаинтересованность» («бескорыстность») прежде всего призван умерить тяготение, т.е. стремление ученого к приоритету. Данный принцип вменяет ему в обязанность преследовать в своей профессиональной деятельности одну только истину как наивысшую или, точнее говоря, единственную ценность. Следовательно, любое отступление ученого от истины ради личной выгоды или в силу каких-либо других амбициозных побуждений практически ставит его вне пределов науки. Руководствуясь указанным принципом, ученый обязан не только тут же отказаться от своих прежних научных взглядов, как только будет доказана их несостоятельность, но и безоговорочно принять новые научные идеи, даже если они причиняют лично ему моральный и/или материальный «ущерб».

И, наконец, императив «организационный скептицизм» объявляет разум и опыт высшими авторитетами в научной деятельности. Следуя данным авторитетам, ученый должен подвергать сомнению все то, что плохо с ними согласуется и без каких-либо колебаний отказаться от всего того, что противоречит им. Следовательно, указанный императив вменяет ученому в обязанность быть в известных пределах скептически настроенным по отношению к себе самому и к другим ученым, т.е. быть самокритичным в оценке собственных научных убеждений и критически относиться к достижениям своих коллег. В силу этого он не может быть освобожден от ответственности простой ссылкой на научные данные, полученные другими учеными и на их обобщения. Как раз наоборот, он должен подвергать сомнению эти данные и обобщения и поэтому несет личную ответственность за их использование. Итак, четвертый мертони-анский императив обязывает ученого слепо не следовать авторитету своих предшественников или современников, а признавая и уважая их вклад в науку, ему необходимо критически его оценивать.³⁵⁷

Мертонианская концепция «этоса науки» была воспринята сначала весьма *положительно* и в течение некоторого времени почти безраздельно господствовала в социологии и философии науки. Однако впоследствии она стала объектом довольно-таки серьезной критики, главным образом, из-за своей абстрактности. Подчеркивалось, что реальное поведение ученого нельзя втиснуть в суровые, по сути дела, пуританские рамки. В действительности ученый в своей профессиональной деятельности довольно часто вынужден отступать от мертонианских императивов. Такая критика вынуждает Р.К.Мертон снова взяться за исследование проблемы профессиональной ответственности ученого в своей работе «Амбивалентность ученого» (1965). В данной работе он решает внести коррективу и уточнение в свою нормативную концепцию «этоса науки» главным образом путем введения понятия «амбивалентность ученого», под которым он подразумевает взаимоисключающие друг друга нормы (так называемые нормы и контрнормы), которых вынужден придерживаться ученый в своей профессиональной деятельности. Так например, «ученый должен быть готов как можно быстрее поделиться полученным им новым знанием со своими коллегами, но он должен также сопротивляться тенденции как можно быстрее публиковать свои работы (ср. девиз Фарадея: «Работать, заканчивать, публиковать» и девиз Эрлиха: «Много работать, мало печатать»)». Или другой пример: «Социальный институт науки включает потенциально несоотносимые ценности; в частности, в нем котируется ценность оригинальности исследования, что побуждает ученых отстаивать свой приоритет, а с другой стороны, имеется такая ценность, как человеческая скромность, в силу чего ученый вынужден повсюду повторять, что, в сущности, им сделано очень немного».

Таких примеров, по мнению Р.К.Мертон, можно привести целое множество. И все же, как он пишет, «предполагается, что настоящего

ученого должен волновать только прогресс науки». Поэтому «когда институт науки работает эффективно... признание получают именно те ученые, которые лучше всего соответствуют предъявляемым к ним требованиям, то есть более других способствуют расширению круга знания. Тогда складывается благоприятная ситуация, при которой моральный долг и личный интерес совпадают и сливаются».³⁵⁸

Все это потребовало уточнения содержания понятия «этоса науки», что собственно, и было сделано путем добавления к вышеуказанным мертонианским принципам (императивам) еще ряда норм, таких как оригинальность, интеллектуальная скромность, рационализм, эмоциональная нейтральность и т.д.

Вместе с тем необходимо отметить, что были исследователи, которые предпочли оставаться верными более узкому (условно назовем его «аристотелевским») пониманию профессиональной ответственности ученого. К числу таких исследователей можно отнести норвежского ученого Г.Скирбекка, который фактически свел содержание «этоса науки» к императиву: «ищи истину». Так, выступая на 22-ой Пагуошской конференции (1975) он, в частности, заявил, что с логической точки зрения наука представляет собой «деятельность, посредством которой истинные высказывания отделяются от ложных. Будучи деятельностью, направленной на поиск истины, наука регулируется нормами: «ищи истину», «избегай бессмыслицы», «выражайся ясно», «ищи интересные гипотезы», «старайся проверять свои гипотезы как можно более основательно» - примерно так выглядят формулировки этих внутренних норм науки».³⁵⁹

Однако из каких бы конкретных трактовок «этоса науки» мы ни исходили, в любом случае нас не покидает чувство неудовлетворенности предлагаемому в них решению проблемы ответственности ученого, а соответственно и предпринимаемой в их рамках попытке сформулировать его профессиональный кодекс. При этом истоки данного чувства следует искать не только и не столько в некой абстрактности выдвигаемых концепцией «этоса науки» императивов, сколько в игнорировании ею вопросов социальной ответственности ученого, его ответственности перед обществом, перед человечеством. Видимо, предугадывая подобного рода возражения и желая его предупредить, сторонники данной концепции считают необходимым строго разграничить нормы внутренней регуляции науки (т.е. то, что позднее стали обозначать как «внутреннюю этику» науки) от норм ее внешней регуляции (т.е. от так называемой «внешней этики» науки) и предлагают в содержание понятия «этоса науки» включать только первые из этих норм. Между тем, в действительности «внутренние» и «внешние» регуляторы научной деятельности органически переплетаются друг с другом, создавая тем самым единую и целостную этику ученого. Поэтому любая попытка сформулировать профессиональный кодекс этого последнего без надлежащего учета его социальной ответственности в самом широком смысле является неоправданной и заранее будет обречена на неудачу.

Несколько лучше обстоит дело с исследованием проблемы ответственности техника (инженера) или, вернее, с попыткой формулирования его профессионального кодекса. Позитивный сдвиг, наметившийся в последние десятилетия в данной сфере, объясняется не только тем, что указанная проблема и попытки ее решения имеют более солидную историю (и предысторию), более богатую традицию, но и тем, что негативные последствия научно-технического прогресса острее чувствуются именно на его техническом рубеже, что естественно, способствовало более интенсивной разработке норм профессионального поведения техника, хотя, конечно, положение дел и здесь оставляет желать лучшего и остается по сей день далеко неудовлетворительным.

Древней разновидностью профессионального кодекса «техника» можно считать клятву Гиппократова. Она выгодно отличалась от многих последующих исторических форм этого кодекса тем, что отчетливо фиксировала ответственность врача не только перед «своими» (учителями и коллегами), но и перед «другими» — перед потребителями своих услуг, перед пациентами. Более того, во главу угла она, несомненно, ставила именно благо пациента, т.е. фактически признавала примат его интереса и видимо только благодаря этому обстоятельству она и по сей день остается актуальной. Данное ценное качество гиппократовского профессионального кодекса было, однако, утрачено в цеховых кодексах ремесленников Средневековья и более поздних эпох в Европе.

Будучи профессионально-производственными объединениями, товарищества (цеха) городских ремесленников этих эпох требовали от своих членов безукоснительно следовать в своей профессиональной деятельности и полностью подчиняться в основном только общим (цеховым) интересам. Другими словами, как внутренняя, так и внешняя жизнь этих товариществ строго регламентировались соответствующими кодексами, которые предписывали члену товарищества быть ответственным и отвечать за свои действия или бездействия главным образом перед своими коллегами в отдельности, и перед товариществом в целом. Поэтому можно определенно сказать, что этическое содержание этих кодексов носило сугубо корпоративный характер.

Корпоративный дух цеховых кодексов был позднее унаследован гражданской инженерией после того как, отпочковавшись от военной инженерии, она на протяжении XVIII, XIX и первой половины XX столетий сформировалась в качестве самостоятельного вида технической деятельности, а соответственно, и отдельной профессии.

Деятельность инженера не была свободной профессией. В отличие от врача, который, как правило, может сам без каких-либо посредников предлагать и продавать свои услуги тому, кто прямо в них нуждается (пациенту), инженер обычно продает свои профессиональные услуги посреднику, стоящему между ним и тем, для кого эти услуги представляют собой потребительные стоимости, т.е. работодателю. Данное обстоя-

ительство ставит инженера в экономическую и иного рода зависимости от этого последнего, интересы которого он призван защищать и перед которым он должен постоянно нести свою главную профессиональную ответственность. А позднее, когда появились первые объединения инженеров, он стал нести прямую ответственность еще и перед своими коллегами — инженерами своей профессии.

Этические кодексы этих объединений, хотя обычно вскользь и чисто формально упоминают о необходимости соблюдения прав и интересов клиентов, тем не менее, вменяют отдельному члену объединения в качестве первоочередной обязанности защиту корпоративных интересов даже в случае, если они плохо согласуются с общественными интересами или даже прямо противоречат им. Довольно четкой и точной иллюстрацией этому служит, в частности, получивший в свое время общественный резонанс и отмеченный в литературе чуть ли не в качестве хрестоматийного случай с исключением в 1932 г. из рядов Американского Объединения инженеров-строителей по обвинению в нарушении профессиональной этики двух членов — Бернарда Ф.Джекобсона и Джеймса Х.Рейна. В вину им вменили их критическое выступление в печати, разоблачающее технические просчеты и некачественную работу, имевшие место при строительстве плотины вблизи г.Лос-Анджелеса. Однако несмотря на то, что их публичная критика во многом была признана справедливой и поэтому фактически способствовала предотвращению возможной катастрофы (поскольку построенная с нарушением технических норм плотина в любой момент могла неожиданно рухнуть), а следовательно, и достижению общественного блага, она была воспринята в указанной организации и классифицирована не иначе как поступок, заслуживающий с профессионально-этической точки зрения порицание и строгое осуждение. Дело в том, что одна из важнейших норм кодекса Американского Объединения инженеров-строителей 1914 г. строго запрещала любому члену Объединения подвергать своих коллег публичной критике без их ведома и предварительного на то согласия. Нарушение именно данной нормы и было инкриминировано вышеназванным инженерам-строителям и служило, таким образом, формальным основанием для их исключения из организации.

Описанный случай — далеко не единственный в своем роде. Он не был уникальным или исключительным событием. Как раз наоборот, он является закономерным (типичным) выражением той ситуации, при которой профессиональная техническая деятельность мало или вовсе не заботилась об общем интересе, общественном благополучии и общественной безопасности.

Данная ситуация начинает постепенно меняться только после Второй мировой войны, последним трагичным «аккордом» которой стала акция, наглядно продемонстрировавшая огромный разрушительный потенциал современной науки и техники. Позднее этот потенциал отчет ли-

во заявил о себе и в процессе мирного использования и практического воплощения результатов научно-технической революции. И естественно, что в этих новых условиях, когда вполне очевидной стала та разрушительная мощь, которую таит в себе современный научно-технический прогресс, профессиональные объединения инженеров и других технических работников более уже не могли открыто или в завуалированной форме игнорировать в своих уставах общественный интерес (общественное благополучие, здоровье и безопасность людей, бережное отношение к природе и т.д.) и его значение в качестве важнейшего ориентира профессиональной технической деятельности. Поэтому неслучайно, что, начиная с последней четверти XX столетия, уставы большинства данных объединений стали возводить общественную безопасность и общественное благо в ранг ценности, определяющей общий «вектор» профессионального поведения инженера или техника. Так, например, Объединение американских инженерных союзов в своем уставе от 1984 г. требовало от членов этих организаций не только быть компетентными и законопослушными специалистами, честно выполнять взятые на себя обязательства, но и проявлять в своей профессиональной деятельности заботу об общественном благополучии и обеспечивать безопасность людей.

Однако несмотря на это, сплошь и рядом сохраняется практика увольнения с работы тех инженеров (техников), которые в исполнение своего этического долга перед обществом сочли необходимым предупредить о возможных негативных последствиях практической реализации тех или иных технических проектов и решений. При этом следует обратить особое внимание на то обстоятельство, что почти все попытки профессиональных организаций уволенных в подобных случаях работников защитить их трудовые права и вернуть их на прежнее место работы заканчиваются безуспешно. Все это лишний раз подтверждает ту простую истину, которую предпочитают замалчивать большинство западных специалистов по философии техники, что механизмы стихийного рынка и свободного предпринимательства на самом деле блокируют любую возможность реализации техническим работником в полной мере своей профессиональной ответственности перед обществом, перед человечеством в целом. Поэтому можно сказать определенно, что отсутствие по сей день эффективного и общепризнанного профессионально-этического кодекса инженера или техника вообще имеет под собой, помимо всего, и свое объективное основание.

3. Социальная оценка техники. Социальная ответственность субъекта технической деятельности

В философии довольно давно была выработана идея, устанавливающая четкое различие между суждением о сущем, к разряду которого относится научное, в том числе и техническое знание и суждением о должном, т.е. морально-этическим высказыванием. Из данной идеи, однако, не сле-

дует, что познавательное отношение человека к окружающей его действительности и к самому себе не может в принципе стать объектом его этической или иной оценки. Человек, наоборот, всегда имел возможность выразить свое оценочное или, говоря более точно, ценностное отношение как к миру, частицей которого он сам является, так и к своим знаниям об этом мире. Исследование различных аспектов этой возможности и процесса ее реализации, в частности, привело к формированию обратной идеи максимального сближения вышеуказанных суждений друг с другом. Именно эта последняя идея и нашла свое яркое выражение в безраздельно господствовавшей вплоть до Второй мировой войны европейской научной традиции, по сути, отождествляющей научную истину с добром.

Трагический опыт этой войны не только потребовал от ученых всерьез задуматься над вопросом о том, является ли истина и ее поиск сами по себе благом, но и, пожалуй, впервые вынудил их усомниться в положительном ответе на него. Данную ситуацию образно и довольно точно обрисовал один из видных ученых XX столетия, немецкий физик-теоретик Макс Борн (1882-1970), который подчеркивал, что «в реальной науке и ее этике произошли изменения, которые делают невозможным сохранение старого идеала служения знанию ради него самого... Мы были убеждены, что это никогда не может обернуться злом, поскольку поиск истины есть добро само по себе. Это был прекрасный сон, от которого нас пробудили мировые события»³⁶⁰.

А другой ученый, американский физик — создатель атомной бомбы Роберт Оппенгеймер (1904-1967) еще более жестко отреагировал на эти события, когда заявил, что физики после американских атомных бомбардировок японских городов в 1945 году потеряли свою невинность и впервые познали грех. Видимо, именно осознание им своей доли вины за гибель в результате данной варварской акции десятков тысяч мирных и ни в чем неповинных людей и вынудило его впоследствии выступить против создания водородной бомбы, а его попытки противостоять злоупотреблению научно-техническими достижениями, в конечном итоге, привели к тому, что он был обвинен в 1953 году властными структурами США в «натоаяльности», лишен доступа к секретной научно-технической информации и фактически отстранен от научно-исследовательской работы.

Что же касается техники, которая намного старше науки и имела более богатую по сравнению с ней историю, то дело обстояло несколько иначе. Во всяком случае, отношение к ней не было столь простым и однозначным. Как раз наоборот, она с древних времен вызывала, как уже отмечалось, смешанные чувства и амбивалентные оценки. Ее то обоготворяли и благословляли как абсолютное добро, то, напротив, проклинали как демоническое зло. Правда, позднее и особенно вместе с утверждением в эпохе Просвещения веры в человеческий разум и формированием идеи безграничного прогресса превалировала позитивная оценка техники, а протест против ее разрушительной мощи и всевластия остался гласом во-

пиющего в пустыне. И все же этот протест против бездумного и бесконтрольного развития техники был, наконец, услышан в XX столетии.

Одним из первых, кто не ограничивался общей критикой техники, а конкретно заговорил о необходимости упреждающей оценки всевозможных последствий технического развития, был немецкий социолог и экономист Вернер Зомбарт (1883-1941). В разделе своей книги «Немецкий социализм», изданном им в 1935 г. отдельным оттиском под названием «Обуздание техники», он выдвинул идею, согласно которой внедрение новой техники всегда должно сопровождаться или даже предваряться ценностным анализом ее возможных последствий³⁶¹.

Данная идея была впоследствии подхвачена и дальше развита многими исследователями и стала одной из важнейших положений философии техники, а осознание жизненной важности ее практической реализации привело к созданию в 1972 году при американском конгрессе первой официальной структуры по оценке техники — «Office of Technology Assessment» («ОТА») («Бюро по оценке техники»). Позднее подобные организации появились в Швеции (1973), Канаде (1975) и ряде других развитых стран.

Однако деятельность «ОТА», как показал более чем тридцатилетний опыт его работы, была малоэффективной, из-за чего оно нередко подвергалось острой критике. Дело в том, что «Бюро» с самого начала своего существования было полностью отстранено от процесса принятия решения. Оно не только не принимало само никаких решений, но и не имело права порекомендовать что-либо конкретное тем политическим структурам, за которыми оставалась прерогатива принятия окончательного решения. По словам одного из руководителей «Бюро» — Дж.Гиб-бонса, оно никогда не давало рекомендаций о том, что следует предпринимать, а ограничивалось лишь представлением информации о том, что можно делать. Не исключено, что именно поэтому «ОТА» в конечном итоге было ликвидировано и прекратило свое существование в 1995 году.

Малопродуктивная деятельность данного «Бюро» и факт его роспуска спустя более трех десятилетий после его создания весьма симптоматичны. Они, несомненно, говорят о том, что любые попытки взять под контроль дальнейший ход научно-технического прогресса без каких-либо изменений основ существования современного общества непременно окажутся бесплодными и поэтому будут обречены на полный провал.

Вопрос о социальной оценке науки и техники волновал не только философов-профессионалов, но и многих ученых и техников, которые были искренне встревожены реальной тенденцией дегуманизации современного научно-технического прогресса. Альберт Эйнштейн (1879-1955) еще в своей беседе с будущими техниками — студентами калифорнийского технологического института (отчет о которой опубликовала «New York Times» в своем номере от 17 февраля 1931 г.) выдвинул важнейшее положение, согласно которому «забота о человеке и его судьбе должна

быть в центре внимания при разработке всех технических усовершенствований». Он был убежден в том, что «творения нашего ума» должны быть «благословлением, а не бичом для человечества»³⁶².

А «отец» кибернетики Норберт Винер (1894-1964) в своей научной деятельности не ограничивался, как известно, личным отказом от всякого рода сотрудничества с военно-промышленным комплексом США, но и призывал своих коллег последовать его примеру. Уже в своей первой работе по кибернетике «Cybernetics, or Control and Communication in the Animal and Machine» (1948) он полностью осознал тот факт, что эта новая наука «ведет к техническим достижениям, создающим... огромные возможности для добра и зла». Исходя из этого, он призывал своих коллег не отказываться от исследований по кибернетике и не отдавать, таким образом, все исследовательское дело в этой новой научно-технической сфере «в руки самых безответственных и самых корыстных из наших инженеров». Вместе с тем Н.Винер также рекомендовал своим коллегам следовать в своей научной деятельности еще двум требованиям: а) «позаботиться о том, чтобы широкая публика понимала общие направление и значение» указанных исследований и б) «ограничиться в своей собственной деятельности такими далекими от войны и эксплуатации областями, как физиология и психология»³⁶³.

Серьезную озабоченность по поводу общей направленности современного научно-технического прогресса и тех опасностей, которые он таит в себе, выразили не только отдельные ученые и техники, но и целые научные сообщества. Пионером в данном отношении можно считать группу ученых-атомщиков США, которые еще до первого испытательного атомного взрыва в июле 1945 года обратились к своему министру обороны Генри Л.Стимсону с докладом, где, в частности, подчеркивали, что успех, достигнутый в исследовании ядерной энергии «чреват бесконечно большими опасностями, чем все изобретения прошлого» и что поэтому ученые теперь не могут более уклоняться «от прямой ответственности за то, как использует человечество их бескорыстные открытия»³⁶⁴.

Чуть более десятилетия спустя проходившая в Вене в ноябре 1957 г. III Пагуошская конференция обратилась с декларацией, в которой призывала ученых не только внести свой вклад в образование людей, но и распространить среди них глубокое понимание тех опасностей, которые таит в себе нынешнее беспрецедентное развитие науки и техники. Далее можно указать и на «Маунт-Кармельскую декларацию по технике и моральной ответственности» («Mount Karmel Deklaration on Technology and Moral Responsibility» (1974)), где ведущие ученые мира констатировали, что техника в морально-этическом отношении не может быть нейтральной и что люди несут полную ответственность за все злоупотребления ею.

Однако самым примечательным событием в процессе осознания учеными своей профессиональной и социальной ответственности, пожалуй, остается беспрецедентный в истории науки и техники добровольный мо-

раторий, который ввела группа ученых-генетиков и микробиологов в середине 70-х годов XX столетия на проведение некоторых исследований и экспериментов. Дело в том, что к началу указанного десятилетия стало ясно, что исследования и опыты, проведенные с искусственно полученными в лаборатории рекомбинатными (гибридными) молекулами ДНК сопряжены с определенным «биологическим» риском, так как подобные молекулы, как предполагалось, способны легко внедриться в гены любого живого организма и тем самым вызвать такие мутации, которые могли бы стать роковыми с точки зрения дальнейшего существования как человека, так и жизни вообще.

Исходя из этого, а также желая выработать единую стратегию научных исследований, адекватно отвечающую создавшейся ситуации, группа исследователей во главе с американским ученым — Паулем Бергом выступила с инициативой созвать международную научную конференцию, которая была проведена в феврале 1975 г. в г.Азиломаре (США). В работе конференции приняли участие более 150 ученых со всего мира, которые, предварительно обсудив положение дел, сложившееся к тому времени в геной инженерии и молекулярной биологии, приняли беспрецедентное решение наложить на некоторые виды своих исследований и экспериментов определенные ограничения. Правда, позднее выяснилось, что опасения по поводу рекомбината ДНК и его способность внедриться в геновые структуры живых организмов и произвести губительные для самой жизни мутации были преувеличены и, поэтому, объявленный мораторий был отменен и заменен системой мер предосторожности, гарантирующих безопасную направленность научных исследований. (Заметим в скобках, что подобного рода система, которая включала бы в себя помимо всего и императивы морально-этического порядка становится архиважной сегодня, когда геном человека уже в основном расшифрован, а клонирование человека со временем грозит превратиться в обычную практику).

Так научное сообщество впервые само поставило под вопрос право ученого на неограниченный научный поиск, на абсолютно свободное научное творчество. Следует при этом заметить, что еще задолго до этого на данное право наложили определенные ограничения некоторые объективные обстоятельства. Ничем, по сути, не ограниченная свобода научного творчества вместе с образом ученого-одиночки давно канули в лету. Современные и особенно фундаментальные научные исследования можно успешно проводить лишь при действовании целых научных коллективов, нередко достигающих несколько сот, а то и несколько тысяч человек. Они, как правило, требуют колоссальных материальных, главным образом финансовых, затрат. И оба эти фактора, несомненно, действуют ограничительно на свободу научных исследований. И поскольку именно общество в лице его различных структур и организаций выступает заказчиком и финансистом данных исследований, постольку оно имеет право ставить научному сообществу определенные условия и предъявлять ему конкрет-

ные требования, в том числе и морально-этического характера. Вот, собственно, почему свободу научного творчества стали теперь рассматривать скорее не как абсолютное право ученого на ничем не ограниченный поиск истины, а как некий результат своего рода договора (контракта) между ученым (или научным сообществом) и обществом, условия которого могут быть пересмотрены и изменены в любой момент.

Вопрос о социальной оценке техники стал предметом обсуждения и дискуссии в философии техники. При его решении четко выработались два основных подхода, которые в свое время были точно подмечены, как мы уже видели, К.Ясперсом. Первый из этих подходов объявляет технику аксиологически нейтральной, а ответственность за злоупотребление ею целиком и полностью перекладывает на самих людей. Данный подход исходит из понимания техники не как самоцели, не как отдельной сущности, а лишь как созданное самим человеком средство, позволяющее ему легче достигать своих целей. Поэтому только от самого человека, по мнению приверженцев данного подхода, зависит, используются ли научно-технические достижения во благо человечеству или же, наоборот, во вред ему. Техника же сама по себе не является ни добром, ни злом. Она становится тем или другим только в руках человека (социальной группы, политической структуры и т.д.). Будучи доведенным до своего логического завершения, такой подход приводит к рассмотренной выше концепции, согласно которой техника и ее развитие провозглашаются чем-то зависимым, производным в конечном итоге от социальной системы, на которую как раз и возлагается вся полнота ответственности за пагубные последствия научно-технического прогресса.

Прямую противоположность такому взгляду составляет второй подход, согласно которому технику ни при каких обстоятельствах нельзя считать аксиологически нейтральной. «Нет никакой реально существующей техники, которая была бы ценностно нейтральной...»³⁶³, — довольно категорично заявляет один из сторонников данного подхода, немецкий исследователь Алоиз Хунинг. Другой исследователь — С.Флорман заметил, что ни один человек и ни одна социальная группа не желают того, чтобы техника была такой, какая она есть на самом деле. При этом делается попытка объяснить данный феномен «тем фактом, что эволюция характерных черт современной техники существенно независима от социальных и политических систем».³⁶⁶ Между тем указанный феномен, на самом деле, не говорит ни о чем другом, кроме как о том, что развитие техники суть процесс, протекающий объективно, а отчасти и стихийно, хотя и реализуемый в конечном итоге через деятельность сознательно преследующих свои цели людей.

Расхождение желаемого с действительностью далеко не является исключительной особенностью только той деятельности, которая связана с техникой и ее развитием. Оно представляет собой общую характеристику многих видов человеческой деятельности, через которые осуществляются

те или иные объективно протекающие в обществе процессы. Так, например, ни один капиталист, ни целые группы бизнесменов не хотели бы иметь такого экономического зла, как кризис перепроизводства, хотя вполне вероятно, что именно их экономическая деятельность непосредственно причастна к его созданию. Из-за этого, однако, никому не приходит в голову считать кризис перепроизводства явлением социально недетерминированным, независимым от социальной системы.

Подход, отрицающий аксиологическую нейтральность техники, фактически стирает всякое различие между техникой как таковой и самим техником, полностью отождествляя их, таким образом, друг с другом. Между тем, техника как форма человеческого существования, как вид человеческой деятельности, имеет не только своего субъекта, но и свой объект. Она по своей структуре и по своему содержанию не сводима к одному только своему творцу или своему носителю вообще. Поэтому неправомерно говорить об ответственности самой техники как таковой, техники в целом. Она сама по себе не может стать субъектом правовых, нравственных и иных действий. Таким субъектом может быть и в самом деле выступает только ее творец (изобретатель, проектировщик, конструктор) или ее носитель вообще — человек, общественная группа или общественная система в целом. Следовательно, только эти последние и должны нести полную ответственность за все возможные негативные моменты технического прогресса.

Указанный подход реализуется в двух основных формах, которые можно было бы охарактеризовать как умеренную и крайнюю. Фактически отрицая социальную обусловленность техники, и признавая, что ни один из ее аспектов не может быть нейтральным в морально-этическом плане, умеренная форма все же возлагает ответственность за злоупотребления техническими достижениями именно на человека. Более последовательно выступает, однако, крайняя форма рассматриваемого подхода, которая, отрицая социальную обусловленность техники, фактически превращает ее в самостоятельно существующую сущность (субстанцию). И это делается далеко не случайно. Дело в том, что только при обращении техники в самостоятельную субстанцию, в само по себе существующую объективную реальность, становится в принципе возможным говорить о ней, о технических устройствах, как о субъекте морально-этической и правовой деятельности, а соответственно и об их ответственности.

Именно так, по сути дела, поступают У.Бехтель, Дж.Снэппер и ряд других исследователей. Отвергая тезис Дж.Сирла о том, что интенциональность есть биологическая по своему происхождению и присущая одному только человеческому мозгу способность³⁶⁷, они считают, что такой же способностью могут обладать и в самом деле обладают некоторые виды компьютеров. В современной эпохе информационной техники созданы такие компьютерные системы, которые способны к обучению и адаптации к внешней среде, а следовательно, и к изменению самой про-

граммы своего поведения, когда этого потребуют изменившиеся условия данной среды. Подобные системы действуют, по мнению У.Бехтеля, так, словно они имеют свои цели и желания и достаточно осознанно или обдуманно принимают свои решения. Поэтому подобные системы, как он полагает, «можно сделать ответственными за принятые им решения»³⁶⁸. Рассмотрение данных систем в качестве юридических и моральных субъектов и возложение именно на них «правовой и моральной ответственности» за их действия имеют, как считает Дж.Снэппер, большую практическую ценность, поскольку позволяют пострадавшей в результате этих действий стороне несравненно легче добиться справедливой компенсации за нанесенный ей ущерб.³⁶⁹

У.Бехтель, Дж. Снэппер и их единомышленники своей рассматриваемой позицией полностью игнорируют тот простой факт, что за техническими устройствами (в том числе и указанного типа) всегда стоят конкретные люди и социальные структуры (фирмы, их проектирующие и выпускающие с точно фиксированными характеристиками и определенными функциями; ученые и техники, создающие для них всевозможные программные обеспечения; фирмы и организации, их использующие, и т.д.), которые и должны в конечном итоге нести всю полноту ответственности за их работу. Нетрудно предположить, что это, осознанно или бессознательно, делается для того, чтобы снять бремя ответственности за разрушительные последствия современного технического прогресса не просто с отдельных лиц, но и с целых социальных групп и с существующей социальной системы в целом, в чем, собственно, можно усмотреть социальную подоплеку указанной позиции У.Бехтеля и др. Не оставляет никаких сомнений на этот счет и приведенная мысль Дж.Снэппера о справедливом возмещении причиненных техническим устройствам материальных убытков. И в самом деле, данная мысль достаточно убедительно показывает, что идея «ответственности техники» имеет своей конечной целью именно защиту «святая святых» буржуазного общества — права частной собственности. Все это, в свою очередь, лишний раз свидетельствует о том, что философия техники настолько тесно примыкает к социальной философии и взаимодействует с нею, что многие выдвигаемые в ней идеи и предлагаемые решения страдают определенным идеологическим налетом, а некоторые из них и впрямь несут на себе отпечаток социальной апологетики.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Хотя философия техники формировалась в качестве отдельной сферы философского знания, не так давно, тем не менее, она уже имеет свою довольно-таки богатую историю. Ее ускоренное развитие имеет своим основанием резкое повышение интереса к исследованию философского образа техники вместе с превращением последней в важнейший аспект современной цивилизации, которая поэтому стала называться теперь не иначе как технической или техногенной. Вот почему многие видные современные философы вынуждены были обратить свой «профессиональный» взор на феномен техники и отвести его исследованию важное место в своем творчестве.

И все же приходится констатировать, что философия техники сегодня еще не находится на уровне тех вызовов, которые бросает человечеству современный технический прогресс. В своих отдельных разработках, как, впрочем, и в своем развитии в целом, она явно отстает от темпов развития современной техники и от решения тех проблем и задач, которые это последнее развитие ставит перед ныне живущими и грядущими поколениями. Дело здесь усугубляется еще и следующими двумя обстоятельствами. Во-первых, прогнозирование последствий современного технического прогресса оказывается делом весьма непростым (а иногда даже недоступным) ввиду сложности этого процесса, высоких темпов его прохождения и обусловленности его стихийным рынком. Во-вторых, идеологическая «нагруженность» многих технофило-софских идей и концепций, несомненно, является серьезным препятствием на пути выработки технофилософией системы адекватных и действенных мер (в том числе и социально-этического порядка), строгое следование которым способствовало бы существенной минимизации нежелательных последствий современного технического развития.

В связи с этим особую тревогу вызывает усиливающаяся тенденция ко все большей коммерциализации техники и ее дегуманизации. Формирование так называемой «Большой науки», представляющей собой своеобразный синтез производства, науки и техники, несомненно, вовлекает как науку, так и технику в экономический водоворот. Экономическая эффективность становится главным критерием (или, по крайней мере, одним из главных критериев) новых технических разработок и их практической реализации. Все остальное (загрязнение среды, истощение природных ресурсов, дальнейшая судьба человеческого рода, будущее жизни на нашей планете и т.д.) отступает на второй план.

Переломить данную зловещую ситуацию невозможно без изменения доминирующей сегодня в мире системы хозяйствования. Без этого ни о какой декоммерциализации науки и техники, ни о каком существенном уменьшении риска, связанного с научно-техническим прогрессом и ни о каком предупреждении его негативные последствия не может

быть и речи. Поэтому следует согласиться с Аурелио Печчеи в том, что человеку (человечеству) необходимо сегодня принципиально измениться, чтобы быть в состоянии предотвратить грядущую катастрофу, грозящую ему полным исчезновением с лица Земли.³⁷⁰ При этом, необходимо, однако, делать особый акцент именно на изменение социальных условий существования современного человечества, ибо только в таком случае человечество может гарантировать себе реальную возможность взять под свой контроль и в конечном итоге подчинить себе свое собственное детище - науку, технику и их развитие — и, тем самым, в позитивном ключе решить стоящую перед ним сегодня гамлетовскую дилемму, быть или не быть.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. См.: 91, с. 95-96, 42 и др. .. (Здесь и далее, первая цифра означает порядковый номер источника в списке литературы, а вторая (и последующие) - номер страницы данного источника).
2. Там же, с. 42.
3. Цитат по: 52, с. 30.
4. См.: 46, с. 43.
5. См.: там же, с. 47.
6. Там же.
7. См.: там же, с. 43, 41, 56 54.
8. Там же, с. 62.
9. Там же, с. 69.
10. Там же, с. 70.
11. Там же, с. 201.
12. Там же, с. 204.
13. Там же, с. 122.
14. См.: там же, с. 125, 126.
15. Там же, с. 86-87, 81. См. также: 52, с. 37.
16. 46, с. 234.
17. См.: там же, с. 204, 39, 41.
18. См.: там же, с. 39-40.
19. 68, с. 505.
20. Там же, с. 506.
21. Там же.
22. Там же, с. 506-507.
23. Там же, с. 507.
24. См.: там же, с. 507-508.
25. Там же, с. 508.
26. Там же, с. 511-512.
27. Там же, с. 512.
28. Там же, с. 513.
29. Там же.
30. См.: там же, с. 509.
31. См.: 66, с. 48.
32. См.: 28, с. 38-39.
33. См.: 66, с. 44, 46.
34. См.: 73, с. 122, 123.
35. См.: 63, с. 457.
36. См.: 59, с. 50, 51 и др.
37. 47, с. 39.
38. 66, с. 44.
39. См. например: 50, с. 1-2, 23, 28.
40. 57, с. 580.
41. 58, с. 654.
42. 46, с. 206.
43. 47, с. 59.
44. Там же, с. 59, 60.
45. 23, с.37.
46. 48, с.391-393.
47. 2, с. 68.
48. Там же.
49. 36, с. 49.
50. Там же, с. 52.
51. 37, с. 81.
52. 36, с. 53.
53. «Как и почему не пишу я о своем способе оставаться под водою столько времени, — отмечает, в частности, Леонардо да Винчи, — сколько можно оставаться без пищи. Этого не обнаруживаю и не оглашаю я из-за злой природы людей, которые этот способ использовали бы для убийств на дне морей, проламывая дно кораблей и топя их вместе с находящимися в ней людьми; и если я учил другим способом, то это потому, что они не опасны, так как над водой показывается конец той трубки, посредством которой дышат, и которая поддерживается кожаным мехом или пробками». Леонардо да Винчи. Избранные произведения в 2-х томах. М.-Л., 1935. Т. 1, с.284.
54. 18, с. 225.
55. ю) с. 122.
56. 12, с. 12, 81.
57. 14, с. 218-219, 223, 224; 11, с.514.
58. 22, с. 286.
59. Правда, К.Маркс несколько иначе датирует начало промышленной революции, связывая его с изобретением Джозефом Уайтом в 1735 г. прядильной машины. См.: 39, с. 347.
60. См- там же, с. 346.
61. Там же, с. 360.
62. Там же, с. 400.
63. См-, например: 35, с. 68.
64. 31, с. 124.
65. 28, с. 21. Под кортезианским «cogito» подразумевается основоположение метафизики Р.Декарта: «Я мыслю, следовательно существую».
66. Там же, с. 22.
67. Там же, с. 23.
68. Там же, с. 24.
69. Там же, с. 24-25.
70. 32, с. 96.
71. Там же, с. 97.
72. В другом месте Э.Капп замечает, что «... согнутый палец дергающей руки превратился в серп, серп — в косу, коса — в жатвенную машину...». Там же, с. 100-101.

73. Там же, с. 97, 98.
 74. Там же, с. 99.
 75. Там же, с. 101.
 76. См.: 29, с. 109, III.
 77. См.: там же, с. 111.
 78. См.: там же, с. 109.
 79. 32, с. 105.
 80. 29, с. 118.
 81. 32, с. 99.
 82. 33, с. 105.
 83. На раннем этапе исторического развития человека число, по-видимому, «отсчитывалось на пяти пальцах». В пользу подобного предположения, по мнению Э.Каппа, говорит наличие в греческом языке слово «pempazein» («пятерить»). Что же касается двенадцатиричной системы исчисления, то его основанием служат, с его точки зрения, «десять пальцев с придачей обеих рук» (там же, с. 106).
 84. Там же, с. 107.
 85. 30, с. 116.
 86. 31, с. 120.
 87. 32, с. 103. В связи с этим интересно заметить, что основоположник «Кибернетики» — науки, производившей настоящую революцию в техническом развитии XX столетия, Н.Винер, подвергая сомнению подобную точку зрения, полагает, что время необратимо не только в живой природе, но и в «автоматах из металла» и поэтому «не удивительно, что автоматы и физиологические системы можно охватить одной теорией». (16, с. 99).
 88. Фактически рассматривая государство (а, впрочем, не только его, но и другие важнейшие социальные институты) как технику, Э.Капп в XII и XIII главах своей упомянутой выше книге, пытается приложить к его пониманию антропологический критерий и принцип органопроекции и таким образом раскрыть его сущность как обращенную вовне человеческую природу.
 89. 66, с. 32, 89; 67, с. 120. К сказанному следует добавить и то, что к моменту написания своего труда, посвященного философии техники, Э.Капп уже не был «гегельянцем», а являлся, как уже отмечалось, последовательным фейербахианцем.
 90. 69, с. 133.
 91. 70, с. 149.
 92. Там же, с. 150.
 93. Там же.
 94. Там же, с. 165.
 95. См.: 71, с. 148; 70, с. 150.
 96. См.: 70, с. 153.
 97. См.: там же, с. 157, 159.
 98. См.: там же, с. 160, 161.
 99. См.: там же, с. 167.
 100. См.: там же, с. 165.
 101. См.: 69, с. 130, 131.
 102. Там же, с. 131.
 103. См.: там же, с. 131-132.
 104. См.: там же, с. 132.
 105. 71, с. 145, 147.
 106. 80. Непонятно, почему К.Митчем в своем кратком историческом обзоре как «инженерной философии техники», так и «гуманитарной философии техники», вообще не упоминает ни данного издания, ни его автора, хотя Ф.Бон в указанном сочинении не просто оперировал вслед за Э.Каппом термином «философия техники», но и разработал и предложил довольно-таки оригинальную технофилософскую концепцию.
 107. 66, с. 22, 23.
 108. Там же, с. 23.
 109. Там же, с. 27.
 110. См.: там же, с. 28, 29.
 111. Там же, с. 29.
 112. Там же.
 113. Там же, с. 34, 35.
 114. Там же, с. 37, 38.
 115. Там же, с. 37.
 116. Там же, с. 38.
 117. Там же, с. 41.
 118. Там же, с. 43, 44.
 119. Там же, с. 40.
 120. Там же, с. 44.
 121. См.: там же, с. 44.
 122. См.: там же, с. 46-47.
 123. Там же, с. 48.
 124. См.: 67, с. 89.
 125. 66, с. 48. Приведенные в тексте греческие слова в оригинале написаны по-гречески.
 126. См.: там же, с. 51.
 127. Там же, с. 52, 53.
 128. См.: там же, с. 93-95.
 129. 82, s. 166.
 130. См.: 81.
 131. См.: там же, s. 40.
 132. Данный прием (метод) был доведен, как увидим дальше, до крайности М. Хайдеггером.

- 133 81, s. 47.
- 134 См.: там же, s. 50.
- 135 Там же, s. 44.
- 136 Там же, s. 72.
- 137 Там же, s. 73.
- 138 Там же, s. 31.
- 139 7, с. 49.
- 140 Там же, с. 50.
- 141 См.: там же.
- 142 См.: там же, с. 55.
- 143 См.: там же, с. 56.
- 144 См.: там же, с. 57.
- 145 Первичной активности материи (лат.).
- 146 Природа творящая (лат.)
- 147 7, с. 58, 59.
- 148 Там же, с. 59, 69, 60.
- 149 Там же, с. 61.
- 150 Там же, с. 78.
- 151 Там же, с. 71.
- 152 См.: 79, s. 813, 807.
- 153 Там же, s. 767.
- 154 См.: там же, s. 771, 783.
- 155 Здесь речь, по-видимому, идет о марксистской технофилософской концепции, которая исходит из иного отношения человека к природе. * гипа
- 156 79, s. 813.
- 157 43, с. 39, 40.
- 158 59, с. 45, 46.
- 159 См.: там же, с. 46.
- 160 Там же.
- 161 Там же, с. 47.
- 162 См.: там же, с. 48, 49. В оригинале греческое слово «aition» написано по-гречески .
- 163 Там же, с.48-49.
- 164 Там же, с. 49.
- 165 Там же.
- 166 Там же.
- 167 См.: там же, с. 50.
- 168 См.: там же, с. 54, 55.
- 169 См.: там же, с. 58, 59, 60, 61.
- 170 См.: там же, с. 61, 62.
- 171 Там же, с. 62, 66.
- 172 См.: 43, с. 11, 28.
- 173 Странно, что К.Митчем в своем упомянутом кратком обзоре истории философии техники не уделяет К.Марксу никакого внимания и считает, что именно Х.Ортега-и-Гассет был первым профессиональным философом, обратившимся к проблематике философии техники. Между тем никто иной как К.Маркс явился основоположником того направления,
- которое К.Митчем называет «гуманитарной философией техники».
174. См.: 108.
175. 53, с. 198.
176. 35, с. 68.
177. 39, с. 170-171.
178. 26, с. 424-425.
179. 39, с. 171.
180. 41», с. 215.
181. 39, с. 169, 173.
182. Там же, с. 170.
183. Там же, с. 171.
184. Там же, с. 171, 172.
185. Там же, с. 347, 348.
186. Там же, с. 361.
187. См.: там же, с. 358.
188. Там же, с. 360, 393.
189. Там же, с. 409, 410.
190. См.: 35, с. 68.
191. 41, с. 4.
192. См.: 83, p. 155.
193. 84, p.XXV.
194. 65, с. 147-148.
195. См.: 25, с. 8 (гл. 8, ст. 20); 24, с. 76 (гл. 9, ст. 58).
196. См.: 65, с. 149.
197. Там же.
198. См.: там же.
199. См.: там же, с. 149, 150.
200. См.: там же, с. 150.
201. Там же.
202. См.: там же, с. 150, 151.
203. См.: там же, с. 151, 152.
204. Там же, с. 152.
205. См.: 88, s. 190, 170; 94, p.58.
206. См.: 89.
207. 96, p. 19.
208. См.: 95, p. 12.
209. Там же, p. 25.
210. См.: 1, с. 365-366.
211. См.: там же, с. 366, 367.
212. См.: там же, с. 367, 371.
213. См.: там же, с. 367, 368.
214. См.: там же, с. 368, 369.
215. См.: там же, с. 369.
216. См.: там же, с. 369, 370.
217. См.: там же, с. 370.
218. Там же.
219. Там же, с. 371.
220. См.: 86.
221. «Осевое время» или «ось мирового времени» - понятие, введенное К.Ясперсом в свою философскую систему для обозначения третьего, согласно его терминологии, «среза» (т.е. эта-

- па или эпохи) существования человечества, когда на протяжении VIII - II веков до н.э. одновременно в Китае, Индии, Персии, Палестине и Греции создавались основы духовного, а, стало быть, и подлинно исторического развития человека, при которых он впервые осознал конечность своего собственного бытия не в успокоительной, а в трагической форме и сформулировал идею экзистенциальной ответственности.
- 222 См.: 73, с 119, 120.
- 223 См.: там же, с. 120-121.
- 224 См.: там же, с. 121.
- 225 См.: там же, с. 123.
- 226 Там же.
- 227 См.: там же, с. 126, 127, 128.
- 228 См.: там же, с. 128, 129.
- 229 См.: там же, с. 129, 130.
- 230 См.: там же, с. 135.
- 231 См.: там же, с. 136, 137, 146.
- 232 См.: 44, с. 85; 45, с. 225, 226, 227-228.
- 233 101, р. 433.
- 234 99, р. 22. Опять приходится возражать Л.Мэмфорду. Дело в том, что интерпретаторская способность не могла в принципе формироваться у человека вне общественно-исторической практики, независимо от того опыта, который накопило и различным образом аккумулировало в себе человечество на протяжении всего процесса своего исторического развития. Поэтому совсем не понятно, как можно в таком случае столь резко противопоставлять данную способность опыту и эксперименту.
- 235 Там же, р. 9.
- 236 См.: 100, р. 9.
- 237 Там же.
- 238 44, с. 79.
- 239 См.: там же, с. 79, 80.
- 240 См.: там же, с. 82, 85, 84.
- 241 См.: там же, с. 84, 86.
- 242 См.: там же, с. 86, 87, 88, 89, 90.
- 243 См.: там же, с. 92, 93.
- 244 См.: там же, с. 93, 95, 94.
- 245 См.: там же, с. 96, 97; 45, с.238.
- 246 См.: 47, с. 34.
- 247 См.: там же, с. 34, 35.
- 248 См.: там же, с. 35, 36.
- 249 См.: там же, с. 37.
- 250 См.: там же, с. 38, 39.
- 251 См.: там же, с. 42, 43.
252. См.: там же, с. 43, 44.
253. См.: там же, с. 44, 45.
254. См.: там же, с. 46.
255. См.: там же, с. 46, 47, 48.
256. См.: там же, с. 49.
257. См.: там же, с. 49-50, 55, 57.
258. См.: там же, с. 50, 54, 55, 53.
259. См.: там же, с. 58.
260. См.: там же, с. 60, 61-62.
261. См.: там же, с. 61, 62-63, 64, 68.
262. См.: 63, с. 457.
263. Там же, с. 458.
264. См.: там же, с. 462, 463, 464.
265. В своей «Монадологии» Лейбниц писал: «... всякое сотворенное бытие... подвержено изменению...». (34, с. 414).
266. См.: 63, с. 459, 460.
267. См.: там же, с. 464, 465.
268. См.: там же, с. 465, 468.
269. См.: там же, с. 466.
270. Там же.
271. См.: там же. с. 466, 467, 468
272. См.: там же, с. 468, 469-470.
273. См.: там же, с. 470, 471.
274. Там же, с. 473.
275. См.: там же, с. 473, 475-476.
276. См.: там же, с. 476, 477.
277. См.: там же, с. 478.
278. См.: там же, с. 480, 481.
279. «Perpetuum mobile» (лат.) -дословно: «Вечно движущееся», т.е. вечный двигатель .
280. См.: 63, с. 481, 483-484.
281. См.: там же, с. 485, 486.
282. С данным высказыванием О.Шпенглера созвучна приведенная выше (см.: данную работу, с. 130) мысль Л.Мэмфорда о том, что «язык математики и компьютеризация восстановили и секретность, и монополию знаний...».
283. См.: 63, с. 487, 478, 488.
284. См.: там же, с. 489, 490.
285. См.: там же, с. 486, 490, 491.
286. См.: там же, с. 491-492. Орфография цитируемого текста сохранена без изменений.
287. См.: 6, с. 147, 148.
288. См.: там же, с. 148.
289. См.: там же, с. 148, 149.
290. См.: там же, с. 149.
291. Витализм (от лат. слова «vita» - «жизнь») - учение, согласно которому в основе органической жизни и всех ее проявлений лежат особые, нематериальные и, по сути дела, иррацио-

- нальные структуры (энтелехия, жизненный импульс, порыв к форме и т.д.). Неовитализм - термин, введенный в 1856 г. Вирховым для обозначения своих взглядов, представляющих собой некий синтез виталистической установки с применяемыми в естествознании принципом каузальности и понятием закона. Согласно неовитализму в основе всех биологических явлений лежит особая сверхматериальная закономерность.
- 292 См.: 6, с. 150, 151, 152-153.
- 293 См.: там же, с. 151.
- 294 Там же, с. 154.
- 295 См.: там же, с. 154, 155, 157.
- 296 См.: там же, с. 157, 158.
- 297 См.: там же, с. 160-161.
- 298 См.: там же, с. 162.
- 299 См.: 35, с. 70; 60, с.406.
- 300 См.: 26, с. 424.
- 301 См.: там же, с. 424-425, 426.
- 302 См.: там же, с. 426.
- 303 См.: там же, с. 427.
- 304 См.: там же, с. 428.
- 305 90, s. 164.
- 306 См.: 26, с. 431, 428-429.
- 307 См.: там же, с. 429, 430.
- 308 См.: там же, с. 430.
- 309 См.: там же, с. 431-432.
- 310 См., например: 39, с. 453; 38, с. 16. Подчеркнуто нами - автор.
- 311 См.: 26, с. 432, 433, 434.
- 312 См.: там же, с. 434-435.
- 313 «Римский клуб» - созданная в 1968 г. по инициативе итальянского ученого-экономиста, бизнесмена и общественного деятеля Аурелио Печчеи и официально (юридически) зарегистрированная в Швейцарии международная неправительственная ассоциация ученых, политических и общественных деятелей, преследующая в качестве своих главных целей проведение исследований глобальных проблем современного мира, представляющих собой реальную угрозу существованию человечества, поиск и предложение оптимальных путей их решения. К моменту празднования своего 25-летнего юбилея «Римский клуб» объединил в свои ряды более ста видных ученых и общественных деятелей из пятидесяти стран всех континентов.
314. См.: 26, с. 435. 436, 437, 438.
315. См.: 27, с. 420, 421.
316. См.: там же. с. 421, 422, 423.
317. 40, с. 60.
318. 87, р. 84.
319. 115, р. 40.
320. 114, р. 85.
321. 15, с. 216.
322. Там же.
323. Там же, с. 120.
324. См.: 116, р. 427, 430, 434, 440-442. Следует сказать, что к «паразитирующим» социальным слоям, а, стало быть, и к «праздному классу» в широком его понимании Т.Веблен относит и священнослужителей.
325. См., например: 19; 20. Необходимо заметить, что тезис, согласно которому власть в обществе должна принадлежать техническим специалистам был высказан еще до Т.Веблена (например, немецким инженером Рудлером и другими), однако именно у него он получает свое теоретическое обоснование и превращается таким образом в целостную концепцию.
326. Термин «меритократия» (от лат слова «meritus» - «достойный» и греч. слова «kratos» - «власть») был предложен в 1958 г. английским социологом Майкелом Янгом для обозначения той формы государственной власти, при которой властные функции отправляют лица, избранные на основании их профессиональных и других общепризнанных достоинств (см.: 72). Используя данный термин, Д.Белл следующим образом уточняет его значение: «Меритократия в том смысле, в каком я употребляю это понятие, — пишет он, — делает упор на личностные результаты и заработанный статус, подтверждаемые высшими авторитетами в данной области» . Конкретизируя далее данное содержание, он отмечает: «Хотя ко всем людям следует относиться с уважением, не все они вправе рассчитывать на восхождение. Меритократия в самом высоком понимании этого слова состоит из тех, кто этого достоин. Они являются людьми, олицетворяющими собой лучших специалистов в своих областях, согласно мнению собственных коллег» (4, с. 612-613).

327. «Теория деидеологизации» - выдвинутая в середине XX столетия рядом западных философов и социологов социально-философская футурологическая установка, согласно которой прогнозируется скорое наступление «конца» идеологии, так как в грядущем «постиндустриальном обществе», якобы, прекратят свое существование классы, вместе с которыми в вечность канут и сама идеология.
328. 4, с. CLIV-CLVIII.
329. Под «аксиологическим детерминизмом» необходимо понимать философскую установку, которая объявляет морально-этические и другие ценности если и не единственным, то, во всяком случае, главным и решающим фактором существования и развития человеческого общества и, таким образом, абсолютизирует значение ценностного подхода в объяснении истории и понимании социокультурной реальности.
330. См.: 113.
331. См.: 56, с. 252, 251.
332. См.: там же, с. 255.
333. Там же, с. 257, 254, 253, 253-254, 255, 257-258, 258, 256.
334. См.: 97, p. 111-112.
335. 5, с. 332. Противопоставление Д. Беллом знания труду является, мягко говоря, некорректным хотя бы потому, что: а) знание есть продукт труда (ученого), оно добывается и приобретает трудом. Поэтому его можно охарактеризовать как осуществленный (мертвый) труд; б) знание выступает важнейшим аспектом «живого» труда (рабочего), и поэтому можно рассматривать труд этого последнего как процесс воплощения и практической реализации знания. Не поддерживает критики и противопоставление информации капиталу, поскольку любая экономически значимая информация непременно становится в современном обществе капиталом.
336. См.: 9, с. 44, 45, 46.
337. 51, с. 67.
338. 21, с. 344.
339. . См.: 13, с. 265, 266.
340. Там же, с. 266, 267.
341. 54. с. 559, 560. Следует заметить, что понятие «искусство» употребляется Ж.-Ж. Руссо в самом широком значении, включающем в себя помимо всего ремесло, а, стало быть, и технику. (См., например: 55, с. 563, 564 и др.).
542. 77, p. 393.
543. См.: 112, p. 64; НО, p. 24; 111.
544. 102, p. 1; 47», с. 246.
545. 75, p. 7.
546. Данные слова, на самом деле, есть парафраз известного высказывания Аристотеля из «Никомаховой этики», где, имея ввиду Платона, он говорил, что «идеи (ta eide) ввели близкие [нам] люди (philoi andres). И все-таки, наверное, лучше - во всяком случае, что [наш] долг - ради спасения истины отказаться даже от дорогого и близкого, особенно если мы философы. Ведь хотя и то и другое дорого, долг благочестия и истину чтить выше» (см.: 3, I 4(VI) 1096a 10-15, т.е. 3, с. 59).
347. Такой же широкий смысл имеет и русский глагол «ответствовать», а, следовательно, и производимое от него абстрактное существительное «ответственность».
348. См.: 78, p. 94.
349. См.: 106, p. 83.
350. См.: 93, p. 41; 92, p. 123.
351. 93, p. 42, 43.
352. 105, p. 496.
353. См., например: 35, с. 89, 91 и др.
354. См.: 62, с. 201, 87, 217; 61, с. 71, 72-73.
355. 74, s. 32.
356. См.: 92, p. 18, 22, 90, 123.
357. См.: 98.
358. См.: 42, с. 67, 69, 71.
359. 85, s. 34.
360. 8, с. 130.
361. См.: 108.
362. 64, с. 151.
363. 16, с. 81, 82.
364. Цитаты по: 43, с. 95.
365. 60, с. 412.
366. 49, с. 40.
367. См.: 103, p. 450-456; 104.
368. См.: 76, p. 303, 305.
369. См.: 107, p. 191.
370. См.: 47», с. 245-246.

ЛИТЕРАТУРА

1. Адорно Т.В. О технике и гуманизме / //Философия техники в ФРГ. М., 1989.
2. Аристотель. Метафизика //Аристотель. Сочинения в 4-х томах. М., 1977, т. 1.
3. Аристотель. Никомаховаэтика //Аристотель. Сочинения в 4-х томах. М., 1983, т. 4.
4. Белл Д. Грядущее постиндустриальное общество. М., 1999.
5. Белл Д. Социальные рамки информационного общества //Новая технократическая волна на Западе. М., 1986.
6. Бердяев Н.А. Человек и машина (Проблема социологии и методологии техники) //Вопросы философии, 1989, №2.
7. Блох Э. Принцип надежды //Утопия и утопическое мышление. Антология зарубежной литературы. М., 1991.
8. Борн М. Моя жизнь и взгляды. М., 1973.
9. Бунге М. Холотехнодемократия: альтернатива капитализму и социализму //Вопросы философии, 1994, № 6.
10. Бэкон Ф. Великое восстановление наук // Бэкон Ф. Сочинения в 2-х томах. М., 1971, т. 1.
11. Бэкон Ф. Новая Атлантида //Бэкон Ф. Сочинения в 2-х томах. М., 1972, т. 2.
12. Бэкон Ф. Новый Органон //Бэкон Ф. Сочинения в 2-х томах. М., 1972, т. 2.
13. Бэкон Ф. О мудрости древних //Бэкон Ф. Сочинения в 2-х томах. М., 1972, т. 2.
14. Бэкон Ф. Приготовление к естественной и экспериментальной истории... / //Бэкон Ф. Сочинения в 2-х томах. М., 1972, т. 2.
15. Веблен Т. Теория праздного класса. М., 1983.
16. Винер Н. Кибернетика или управление и связь в животном и машине. 2-е изд. М., 1983.
17. Винер Н. Кибернетика и общество. М., 1958.
18. Галилей. Пробирищик //Антология мировой философии. М., 1970, т. 2.
19. Гэлбрейт Дж.К. Новое индустриальное общество. М., 1969.
20. Гэлбрейт Дж.К. Экономические теории и цели общества. М., 1976.
21. Дайзард У. Наступление информационного века //Новая технократическая волна на Западе. М., 1986.
22. Декарт Р. Рассуждение о методе, чтобы верно направлять свой разум и отыскивать истину в науках //Декарт Р. Сочинения в 2-х томах. М., 1989, т. 1.
23. Дильс Г. Античная техника. М.-Л., 1934.
24. Евангелие от Луки //Библия. Новый Завет. М., 1968.
25. Евангелие от Матфея //Библия. Новый Завет. М., 1968.
26. Закссе Х. Антропология техники // Философия техники в ФРГ. М., 1989.
27. Закссе Х. Что такое альтернативная техника //Философия техники в ФРГ. М., 1989.
28. Капп Э. Антропологический критерий. Органическая проекция //Роль орудия в развитии человека. Л., 1925.
29. Капп Э. Аппараты и инструменты //Роль орудия в развитии человека. Л., 1925.
30. Капп Э. Внутренняя архитектура костей //Роль орудия в развитии человека. Л., 1925.
31. Капп Э. Паровая машина и железные дороги //Роль орудия в развитии человека. Л., 1925.
32. Капп Э. Первые орудия //Роль орудия в развитии человека. Л., 1925.
33. Капп Э. Члены тела и единицы мер / //Роль орудия в развитии человека. Л., 1925.
34. Лейбниц Г.В. Монадология //Лейбниц Г.В. Сочинения в 4-х томах. М., 1982, т. 1.
35. Ленк Х. Размышления о современной технике. М., 1996.
36. Леонардо да Винчи. О себе и своей науке //Леонардо да Винчи. Избранные произведения в 2-х томах. М.-Л., 1935, т. 1.
37. Леонардо да Винчи. Книга о живописи. ОГИЗ, 1934.
38. Маркс К. Замечания к программе германской рабочей партии //Маркс К., Энгельс Ф. Избранные сочинения в 9-и томах. М., 1987, т. 6.
39. Маркс К. Капитал, т. 1 //Маркс К., Энгельс Ф. Избранные сочинения в 9-и томах. М., 1987, т. 7.

40. Маркс К. Ницета философии // Маркс К., Энгельс Ф. Избранные сочинения в 9-и томах. М., 1985, т. 3.
41. Маркс К. Речь на юбилее «The Peoples Paper» //Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения, 2-е изд., М., 1958. Т. 12.
- 41^а. Маркс К. Экономические рукописи 1857-1859 годов //Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. 2-е изд., М., 1969. Т.46, ч. 2.
42. Мертон Р.К. Двойственная природа ученых (сокращенный перевод) //Информационная бюллетень, вып. XIV: Социология науки. Сборник переводов и рефератов. М.-Л., 1968. Часть 1.
43. Митчем К. Что такое философия техники. М., 1995.
44. Мэмфорд Л. Миф машины // Утопия и утопическое мышление. Антология зарубежной литературы. М., 1991.
45. Мэмфорд Л. Техника и природа человека //Новая технократическая волна на Западе. М., 1986.
46. Нуаре Л. Орудие труда и его значение в истории развития человечества. Киев, 1925.
47. Ортега-и-Гассет Х. Размышления о технике //Вопросы философии, 1993, № 10.
- 47^а Печчеи А. Человеческие качества. М., 1961, т. 1.
48. Плутарх. Сравнительные жизнеописания. М., 1961, т. 1.
49. Рапп Ф. Философия техники. Обзор //Философия техники в ФРГ. М., 1989.
50. Рело Ф. Техника и ее связь с задачей культуры, СПб, 1885.
51. Римский клуб. Декларация //Вопросы философии, 1995, № 3.
52. Роль орудия труда в развитии человека. Л., 1925.
53. Рополь Г. Является ли техника философской проблемой //Философия техники в ФРГ. М., 1989.
54. Руссо Ж.-Ж. Рассуждение о науках и искусствах //Антология мировой философии. М., 1970, т. 2.
55. Руссо Ж.-Ж. Рассуждение о происхождении и основании неравенства между людьми //Антология мировой философии. М., 1970, т. 2.
56. Тоффлер О. Будущее труда //Новая технократическая волна на Западе. М., 1986.
57. Философский словарь. Под редакцией Г.Шмидта. Перевод с немецкого. М., 1961.
58. Философский энциклопедический словарь. М., 1989.
59. Хайдеггер М. Вопрос о технике // Новая технократическая волна на Западе. М., 1986.
60. Хунинг А. Инженерная деятельность с точки зрения этической и социальной ответственности //Философия в ФРГ. М., 1989.
61. Швейцер А. Упадок и возрождение культуры. Философия культуры. Часть I //Швейцер А. Благоговение перед жизнью. М., 1992.
62. Швейцер А. Культура и этика. Философия культуры. Часть II //Швейцер А. Благоговение перед жизнью. М., 1992.
63. Шпенглер О. Человек и техника // Культурология XX века. Антология. М., 1995.
64. Эйнштейн А. Наука и счастье // Эйнштейн А. Собрание научных трудов в 4-х томах. М., 1967, т.4.
65. Эллюль Ж. Другая революция //Новая технократическая волна на Западе. М., 1986.
66. Энгельмейер П.К. Философия техники. Выпуск 1 (М., 1912).
67. Энгельмейер П. К. Философия техники. Выпуск 2 (М., 1912).
68. Энгельс Ф. Роль труда в процессе превращения обезьяны в человека // Маркс К., Энгельс Ф. Избранные сочинения в 9-и томах. М., 1986, т.5.
69. Эспинас А. Идеология и технология. Введение //Роль орудия в развитии человека. Л., 1925.
70. Эспинас А. Соответствующее состояние техники //Роль орудия в развитии человека. Л., 1925.
71. Эспинас А. Физико-теологическая технология //Роль орудия в развитии человека. Л., 1925.
72. Янг М. Возвышение меритократии. // Утопия и утопическое мышление. Антология зарубежной литературы. М., 1991.
73. Ясперс К. Современная техника // Новая технократическая волна на Западе. М., 1986.
74. Anders G. Off Fur das Gewisaen. Reibek

- bei Hamburg: Rowohlt Verlag, 1961.
- 75 Bahm A.J. The philosophers World Model. Westport. (conn.), London .1979.
 - 76 Bechtel W. Attributing Responsibility to Computer Systems // *Metaphilosophy* 16, 1985.
 - 77 Bell D. Toward the Great Instauration: Reflections on Culture and Religion in a Postindustrial Age // *Social Research*, Albany, 1975, vol. 42, 3.
 - 78 Bentham J.A. Fragment of Government and an Introduction to the Principles of Morals and Legislation. New York, 1948.
 - 79 Bloch E. Das Prinzip Hoffnung. 5 Auflage. Frankfurt, 1978.
 - 80 Bon F. Ueber das Sollen und das Gute. Leipzig, 1898.
 - 81 Dessauer F. Philosophie der Technik; das Problem der Realisierung. 2 Auflage. Bonn, 1928.
 - 82 Dessauer F. Streit um die Technik. Frankfurt, am Main: Knecht, 1956.
 - 83 Ellul J. A temps et a contretemps. Entretiens avec Madeleine Garrigou-Lagrange. Paris: Le Centurion, 1981.
 - 84 Ellul J. The Technological Society. New York, 1964.
 - 85 Encyclopaedia moderna, 1975, g. 10, 30/1.
 - 86 Habermas J. Die neue Unübersichtlichkeit. Kleine Politische Schriften V. Frankfurt am Main, 1985.
 - 87 Hamilton W. Institution // *Encyclopaedia of the Social Sciences*. New York, 1932.
 - 88 Horkheimer M. Kritische Theorie. Bd 11. Frankfurt am Main, 1968.
 - 89 Horkheimer M. Eclipse of Reason. New-York, 1947.
 - 90 Hopp G. Evolution der Sprache und Vernunft. Heidelberg-Berlin-New York, 1970.
 - 91 Ibn Khaldun. Mukaddeema. Beirut. 5-th Edition. Without Date (in Arabic).
 - 92 Joans H. The Imperative of Responsibility: In Search of an Ethics for the Technological Age. Trans .Yoans Herr. Chicago, 1984.
 - 93 Ladd J. Physicans and Society: Tribulations of Power and Responsibility. Boston, 1981.
 - 94 Marcuse H. Reason and Revolution. Boston, 1960.
 - 95 Marcuse H. An Essay on Liberation. New York, 1969.
 96. Marcuse H. One - dimensional Man. New York, 1970.
 97. McLuhan. Understanding Media. London, 1967.
 98. Merton R.K. The Sociology of Science. Chicago, 1973.
 99. Mumford L. Man as Interpreter. New York, 1950.
 100. Mumford L. Myth of Machine, vol.1. New York, 1969^
 101. Mumford L. Technics and Civilization. New York, 1934.
 102. Peccai A. The Chasm ahead. New York, 1969.
 - 103 Searle G.R. Minds, Brains and Programmes // *The Behavioral and Brains Sciences*. 1980, 3.
 104. Searle G.R. Minds, Brains and Sciences. Cambridge, Mass., 1984.
 105. Skolimowski H. Freedom, Responsibility and Information Society // *Vital Speeches*. 50, no. 16, June 1, 1984.
 106. Smith W.C. Responsibility // *Eugene Combs; ed., Modernity and Responsibility: Essays for Georg Grant*, Toronto, 1983.
 107. Snapper J.W. Responsibility for Computer - Based Errors // *Metaphilosophy*, 16, 1985.
 108. Sombart W. Die Zähmung der Technik. Abdruck aus dem Buch "Deutscher Sozialismus" Berlin, 1935.
 109. Stork H. Einführung in die Philosophie der Technik. Darmstadt, 1977.
 110. The "Future Shock" man sees more drastic changes ahead. Interview with A.Toffler - U.S. News and World Reports. Washington, 1975, vol.78, 118.
 111. . Toffler A. Futuer Shock. London, 1971.
 112. . Toffler A. The Eco - spasm: Report. Toronto, 1975.
 113. . Toffler A. The Third Wave. New York, 1980.
 - 114 . Veblen T. The Absentee Ownership and Business Enterprise in Recent Times. The Case of America. New York, 1923.
 - 115 . Veblen T. The Theory of Business Enterprise. New York, 1904.
 - 116 . What Veblen Thought: Selected Writings of Thorstein Veblen. New York. 1936.

СОДЕРЖАНИЕ

ПРЕДИСЛОВИЕ	3
ВМЕСТО ВВЕДЕНИЯ.....	5
ГЛАВА I. ПРОИСХОЖДЕНИЕ ОРУДИЯ (ТЕХНИКИ) И ЕГО РОЛЬ В АНТРОПОСОЦИОГЕНЕЗЕ	6
1. «Орудийная» концепция формирования человека Л.Нуаре	7
2. «Трудовая теория» антропосоциогенеза Ф.Энгельса.....	11
ГЛАВА II. ТЕХНИКА И ОСНОВНЫЕ ЭТАПЫ ЕЕ РАЗВИТИЯ.....	14
1. Что такое техника?.....	14
2. Основные исторические этапы развития техники	16
ГЛАВА III. СТАНОВЛЕНИЕ ФИЛОСОФИИ ТЕХНИКИ	29
1. Основоположения философии техники Э. Каппа: антропологический критерий и принцип органопроекции	29
2. «Философия действия» или общая технология и праксеология А. Эспинаса	36
3. Эвдемонистическая технофилософская концепция Ф.Бона: техника как средство достижения человеческого счастья	40
4. Философия техники П.К.Энгельмейера: техника как «реальное творчество»	42
ГЛАВА IV. СПЕКУЛЯТИВНО-УМОЗРИТЕЛЬНЫЕ КОНЦЕПЦИИ ФИЛОСОФИИ ТЕХНИКИ	48
1. Теологическая философия техники Ф.Дессауэра: техника как «встреча с Богом»	48
2. «Принцип надежды» Э.Блоха и его понимание изобретения как обнаружения и осуществления «еще-не-ставшего»	51
3. Технофилософские представления М.Хайдеггера: сущность техники как «способ раскрытия потаенности»	55
ГЛАВА V. ГУМАНИТАРНО-СОЦИОЛОГИЧЕСКОЕ НАПРАВЛЕНИЕ В ФИЛОСОФИИ ТЕХНИКИ.....	61
1. К.Маркс - основоположник гуманитарно-социологического направления в философии техники.....	61
2. Технофилософия Жака Эллюля: этика «отказа от власти» техники	68
3. Технофилософские представления франкфуртской школы: культура, техника, гуманизм.....	74

ГЛАВА VI. ГУМАНИТАРНО-АНТРОПОЛОГИЧЕСКОЕ НАПРАВЛЕНИЕ В ФИЛОСОФИИ ТЕХНИКИ.....	81
1. Технофилософские представления К.Ясперса: техника как господство человека над природой, осуществляемое посредством самой природы	81
2. Технофилософская концепция Л.Мэмфорда: учение о «мегамашине»	86
3. Философия техники Х.Ортеги-и-Гассета: техника как «производство избыточного»	93
ГЛАВА VII. ДРУГИЕ КОНЦЕПТУАЛЬНЫЕ ПОДХОДЫ В ФИЛОСОФИИ ТЕХНИКИ	101
1. Био-культурологическая технофилософская концепция О.Шпенглера: техника как «тактика всей жизни»	101
2. Теолого-антропологическая технофилософская концепция Н.А.Бердяева: техника как «переход от органической жизни к жизни организованной»	111
3. Естественно-социоантропологическая технофилософская концепция Х.Закссе: техника как «обходной путь» к цели	116
ГЛАВА VIII. ТЕХНОЛОГИЧЕСКИЙ ДЕТЕРМИНИЗМ	125
1. Т.Веблен - основоположник институционализма и технократизма	126
2. «Постиндустриальное» и «информационное общество»	130
3. Технофобия	144
ГЛАВА IX. ЦЕННОСТНОЕ ОТНОШЕНИЕ К ТЕХНИКЕ. ТЕХНИКА И ПРОБЛЕМА ОТВЕТСТВЕННОСТИ.....	151
1. Формирование понятия «ответственность» и роль современного научно-технического прогресса в обогащении его содержания	151
2. Профессиональная ответственность в науке и технике	157
3. Социальная оценка техники. Социальная ответственность субъекта технической деятельности	163
ЗАКЛЮЧЕНИЕ	171
ПРИМЕЧАНИЯ	173
ЛИТЕРАТУРА	179

Намир Махди Аль-Ани
ФИЛОСОФИЯ ТЕХНИКИ: ОЧЕРКИ ИСТОРИИ И ТЕОРИИ (учебное
пособие)

Редактор — А. Б. Новиков
Компьютерная верстка — Л. В. Симаненкова

Подписано в печать 01.09.2004. Формат 64x84/16.
Бумага офсетная. Печать офсетная. Гарнитура Peterburg.
Печ. л. 11,5. Тираж 1000 экз.

Отпечатано в типографии ООО «А-принт»
197101, Санкт-Петербург, Б. Монетная, 16.

Из отзывов рецензентов:

«В целом же я, имея высшее техническое образование, опыт работы в промышленности и немалый опыт преподавания философии техники на философском факультете Санкт-Петербургского государственного университета, могу с полной уверенностью утверждать, что, наконец, появился долгожданный и полноценный учебник по философии техники, подготовленный на высоком научном уровне».

*Доктор философских наук,
профессор Иванов Б.И.*

«На наш взгляд, автор рецензируемой рукописи достаточно успешно справился с ... трудностями и создал хорошее учебное пособие».

*Доктор философских наук,
профессор Караваев Э.Ф.*

«Содержательно работа охватывает чрезвычайно разнообразные аспекты исследуемой области знаний — исторический, методологический, когнитивный, социальный и многие другие... Ее содержание может представлять одинаковый интерес и для учащихся гуманитарных специальностей, и для «технарей»... Она принесет несомненную пользу не только тем, для кого она написана: студентам, магистрантам, аспирантам, но и всем тем, кто интересуется многогранными методологическими аспектами философии науки и техники, кто желает расширить и углубить свои знания в этой области, и, наконец, тем, кто просто хочет узнать, кому обязано современное человечество тем величайшим техническим достижениям и высочайшему технологическому уровню, которых оно достигло к началу третьего тысячелетия».

*Доктор философских наук,
профессор Джалишвили З.О.*