

Серия основана в 1999 г.

В подготовке серии принимали участие ведущие специалисты
Центра гуманитарных научно-информационных исследований
Института научной информации по общественным наукам,
Института философии
Российской академии наук

Российская академия наук
Институт философии
Институт научной информации
по общественным наукам

Гаянэ Тавризян

Философы XX века о технике и «технической цивилизации»



РОСПЭН
Москва
2009

УДК 13(082.1)
ББК 87
Т13

Введение

Главный редактор и автор проекта «Humanitas» С. Я. Левит
Заместитель главного редактора И. А. Осинская

Редакционная коллегия серии:

Л. В. Скворцов (председатель), П. П. Гайдено, И. Л. Галинская,
В. Д. Губин, Б. Л. Губман, П. С. Гуревич, Г. И. Зверева, А. Н. Кожановский,
И. В. Кондаков, Ю. С. Пивоваров, И. И. Ремезова, А. К. Сорокин

Научный редактор: И. И. Ремезова
Художник: П. П. Ефремов

Издание осуществлено при поддержке
Российского гуманитарного научного фонда
Проект № 08-03-16006д

Тавризян Г. М.

T13

Философы XX века о технике и «технической цивилизации»/
Г. М. Тавризян. — М.: Российская политическая энциклопедия
(РОССПЭН), 2009. — 216 с.: ил. (Humanitas).

ISBN 978-5-8243-1164-8

В монографии рассматриваются проблемы и перспективы технического развития в интерпретации крупнейших философов XX века: О. Шпенглера, Л. Мэмфорда, М. Хайдеггера и других, представителей Франкфуртской школы социальных исследований, французской индустриальной социологии.

Техника как момент человеческой деятельности, как искусство, привлекала внимание философов с древних времен. Однако великой философской проблемой феномен техники стал лишь тогда, когда общество начало осознавать собственное развитие как движение по пути «технической», технизированной цивилизации и воспринимать этот путь как необратимый. В осмысление этих проблем философы, как показано в книге, внесли очень большой вклад, выступив с собственным «внетехническим» подходом к проблемам техники, с критическим обобщением исторического развития и использования техники обществом.

УДК 13(082.1)
ББК 87

ISBN 978-5-8243-1164-8

© С. Я. Левит, составление серии, 2009
© Г. М. Тавризян, 2009
© Российская политическая энциклопедия, 2009

Философия техники — как теоретически, концептуально выраженное размышление о техническом прогрессе, технике, ее роли в сложившемся облике цивилизации, о ее сегодняшних задачах и потенциале, благоприятном либо неблагоприятном, для будущего — стала обязательным компонентом саморефлексии любого развитого общества, более того, важнейшей частью отношения к миру.

Термин «философия техники» может способствовать представлению о том, что проблемы, о которых пойдет речь, это проблемы, относящиеся прежде всего к области технического знания, инженерной деятельности. Однако данная работа посвящена не им; тем более, что в действительности рефлексия о технике выходит далеко за эти рамки. Особенно это касается философской мысли первых двух третей прошедшего столетия; не случайно именно этот период в истории философии выделен для анализа значительных мировоззренческих концепций техники, технического развития западной цивилизации. Мысли о технике таких далеких от профессионального занятия техническими дисциплинами философов XX века, как М. Хайдеггер или Г. Маркузе, произвели буквально революцию в умах, оказав огромное воздействие на мировоззрение (а это — традиционная функция философии) многих современников, в том числе, деятелей науки, всемирно известных изобретателей, специалистов.

Между тем в зарубежной историографии философии техники, особенно во второй половине двадцатого века, явственно обозначилась тенденция проводить решительный водораздел между взглядами на процесс технического развития специалистов в области техники — и философов гуманитарной ориентации, при квалификации последних как ненаучных и откровенно антитехнических. Однако применительно к истории и развитию философской мысли о технике такое деление необоснованно. Прежде всего, оно постулирует неверный подход к философскому наследию, ведет к его игнорированию либо недооценке.

Задачи данного исследования по истории вопроса несколько иные, а именно: выявить, подчеркнуть на представленном историко-философском материале *связь философии техники с собственно философией**.

Что же привнесла философия двадцатого столетия в понимание связанных с технической цивилизацией проблем?

Философия техники, — которую, хотелось бы подчеркнуть еще раз, неправомерно сводить к проблемам технического знания, — выступила со своим *собственным опытом* осмысления феномена техники и технического прогресса, со своим «спекулятивным» мышлением и языком, со своим *внетехническим* подходом к проблемам техники и, конечно, с неизбежно *критическим обобщением* исторического опыта развития и использования техники обществом.

Техника привлекала внимание философов с давних времен — как момент человеческой деятельности, как искусность (*τέχνη*) или как фактор производства. Однако великой философской проблемой феномен техники стал лишь тогда, когда общество начало осознавать собственное развитие как движение по пути к «технической», технизированной цивилизации. К этому добавилось ощущение детерминированности и необратимости этого движения.

Философия техники предполагает осмысление проблемы *техники как продукта человеческой цивилизации* во всемирно-историческом масштабе. Именно в этом русле развивались взгляды на технику, на интенсивный технический прогресс О. Шпенглера, Л. Мэмфорда, Х. Ортеги-и-Гассета, К. Ясперса, М. Хайдеггера, Г. Маркузе и других выдающихся мыслителей XX века.

Первые десятилетия минувшего века отмечены возникновением учений, создатели которых стремились осознать свое время в наиболее универсальном ключе: это О. Шпенглер, А. Тойнби, Л. Мэмфорд. Для европейской философии эти тенденции усугубляются обострением проблем, связанных с техникой. Историческая ситуация начала века — это ожесточенная военная конкуренция, колониалистская экспансия, экспансия по отношению к природе, социальные бедствия, безработица (позже признаки наступающей «великой депрессии» Освальд Шпенглер охарактеризует в присущей ему обобщенно-символической форме как «усталость» Запада, «белого человека», от техники). Одновременно обостряется тема кризиса западной культуры. Наиболее впечатляющим художественным, эстетическим воплощением этого останется, вне всякого сомнения, «Закат Европы» Шпенглера.

В осмыслении феномена техники (намеченном уже в «Закате Европы») и последствий глобальной технизации жизни О. Шпенглер далеко

* В настоящей книге частично использованы тексты из ранее опубликованной автором работы «Техника, культура, человек» (М.: Наука, 1986).

опередил современников. В работе 30-х годов «Человек и техника» он едва ли не первый представил планетарный масштаб связанных с техникой проблем, сделал попытку обобщить тенденции, многие из которых являют собой непосредственную угрозу существованию человечества.

По масштабности видения места и роли техники во всемирно-исторической перспективе рядом со Шпенглером может быть поставлен крупнейший американский социолог и философ первой половины XX века, историк культуры Льюис Мэмфорд. В опубликованном в середине 30-х годов фундаментальном исследовании «Техника и цивилизация» нашли отражение гуманистические идеи и идеалы ученого: в эти годы он верил в реализацию их в близком будущем благодаря радикальному обновлению направления технического прогресса. Как полагал Мэмфорд, на этот путь общество подтолкнут сами достижения научно-технической революции.

Надежды на «поворот к человеку» в наступающую эпоху Мэмфорд связывает с лидерством биологических наук, которое утвердится после долгого господства физики, механики, математики, с новым «интересом техники к человеку», к его физиологии, анатомии (подтверждением чего служат великие открытия: электроцентральный, автомобиль и самолет, телеграф и кинематограф). Важных изменений он ждет от полного перевода хозяйствования на новую энергетическую базу, отказа от «хаотической» индустриальной цивилизации. Светлый техницистский оптимизм Мэмфорда этих лет сказался в его иллюзиях: он полагал, что достижения биологических наук станут использоваться в принципиально иных целях, нежели до сих пор использовались достижения механики. Он не учитывал и обусловленных интенсивным развитием биологии опасностей, связанных с наличием биологически активных веществ, с вмешательством в генетический код человека и т. п., — порожденных наукой проблем, подобных которым не знала история. И все же Мэмфорд вынужден констатировать, что пока еще (речь идет о 30-х годах) существующая научно-техническая мощь используется лишь для воспроизводства феноменов, которые возникли под эгидой капиталистических и милитаристских структур: вновь созданные средства, обладающие огромным гуманистическим потенциалом, продолжают служить прежним бесчеловечным целям.

Подлинно глубоким разочарованием, горьким скепсисом проникнуты поздние работы Л. Мэмфорда и, в первую очередь, «Миф машины» (1967.) Как «мегамашину» он определяет уже самую суть авторитарных цивилизаций: их гигантский механизм — это прототип машины, составленной из человеческих элементов, организации, подчиняющей человеческие массы власти, деспотии. Здесь Мэмфорд фактически приближается к шпенглеровской концепции цивилизаций как форм перерождения культуры под знаком тотального политико-

технического господства. Годы холодной войны, атомный шантаж, бомбардировки Хиросимы и Нагасаки сделали пессимизм доминирующей чертой во взглядах ученого.

Онтологическое обоснование сущности техники М. Хайдеггером — безусловно, одно из наиболее влиятельных учений современности. М. Хайдеггер занял особую позицию по отношению к традиции европейского культуркритицизма, сделав технику, ее сущность и специфику, а также особенности технической деятельности в разные исторические эпохи предметом позитивного философского анализа.

Техника, согласно Хайдеггеру, это нечто несравненно большее, чем только средство практической деятельности человека, технология; она — одна из форм явления истины. В данном вопросе предшественником М. Хайдеггера был философ-неотомист Ф. Дессауэр, согласно которому техника — это реализация человеком преднаходимой божественной идеи, но реализация активная, личностная, с ярко подчеркнутым моментом творчества. У Хайдеггера, однако, момент индивидуального в логике реализации технического развития совершенно отсутствует: развитие техники — это становление высших возможностей бытия через человеческий род.

Задача, которую ставит перед собой Хайдеггер, — дать технике *нетехническое* обоснование, выявить связь технического начала с бытием — поистине глубока и масштабна. Философ выдвигает ряд объемлющих характеристик исторических этапов функционирования и развития техники в тесной взаимообусловленности с отношением человека к бытию, с жизненными целями общества. В основе технической деятельности Хайдеггер видит присущее людям стремление к познанию, к обнаружению истины (через обнаружение «*сокрытого*»). Но начиная с Нового времени, давшего импульс количественному, исчисляющему освоению мира и отсюда — экспериментальной физике, это направленное на бытие *обнаружение* (Entbergen) впервые обретает совсем иной характер: из поиска истины оно превращается в агрессивно-принуждающее отношение к природе, «затребование» ее (Herausfordern) со всеми ресурсами, с заключенной в ней энергией, с учетом наперед всей основанной на ней перерабатывающей индустрии и готового продукта. Таково нынешнее отношение человечества к миру; такова — в определенном смысле — *истина* сегодняшнего дня. Именно подобное мировоззрение неизбежно стало причиной того, что человек, не замечая этого, оказался сам «затребован» в это всеобъемлющее состояние, он в порочном кругу: полагая, что вся природа, мир в виде запасов, «наличного состояния» (Bestand) полностью находится в его распоряжении, человек, его сущность оказались сейчас в ситуации крайней опасности.

Собственно, основа критики эпохи в философии Хайдеггера, а именно характеристика эпохи «добывающей» и вырабатывающей

соответствующий взгляд на мир — это отражение тех черт времени, которые в той или иной форме фиксировались О. Шпенглером, Л. Мэмфордом и многими другими. Однако Хайдеггер сумел увидеть в технике также *способ познания*, форму *обнаружения истины*, углубления в бытие. В этом плане его понимание техники выделяется историчностью, многомерностью; и то, что можно назвать типично хайдеггеровской недоговоренностью, «профетической» многозначностью, неопределенностью, — в данном случае очевидно объясняется тем, что философ избегает давать однозначные ответы на вопросы, на которые не существует простых ответов, запечатлевая в художественно-метафорическом выражении амбивалентность самих проблем. Взаимное отчуждение человека и природы Хайдеггер расценивает как «состояние крайней опасности». В конечном счете Хайдеггер убежден — и здесь его проницательная мысль идет вразрез с бытующими представлениями, — что техника грозит *сущности* человека больше, чем его существованию.

Если сущность техники трактуется философами различно, то в том что касается взглядов на характер развития современной техники, на ее *эпифеномены* (которые, в отличие от сущности техники, всегда на поверхности в нашей повседневной жизни), обнаруживается много общего. И в этом отношении надо признать, что наблюдения, мысли, высказываемые по поводу эпифеноменов технического развития представителями различных направлений, вряд ли можно опровергнуть «с точки зрения науки», научного знания. Значение «критики техники», культуркритицизма и т. д. — не в критике самой техники, а в наблюдении и анализе характера современной связи человека с миром, в эпоху повсеместного изменения жизни под давлением новых структур: здесь личностный, жизненный опыт субъекта, индивида не может быть «научно» опровергнут.

Среди направлений западной философии 30–60-х годов XX в. особое влияние в этом плане следует признать за экзистенциализмом. Здесь «техническая цивилизация» — то, что было предметом *систематического исторического* исследования в трудах О. Шпенглера, А. Тойнби, Л. Мэмфорда — рассматривается как бы изнутри, в *повседневном, будничном* соприкосновении с ней отдельного человека. Именно от лица индивида, растерянного, одинокого, экзистенциализм обрушивается на современное бюрократическое общество, с пронизавшей социальное бытие затехнизированностью всех сфер человеческих отношений, — общество, в котором технбюрократические структуры представляются действующими автономно, всемогущими: вся философия экзистенциализма (как и экзистенциалистски настроенная мировая художественная литература) свидетельствует об этом.

К. Ясперс (как и А. Камю, как Г. Марсель) уже в одной из первых своих значительных работ, «К духовной ситуации эпохи» (1931 г.),

сделал то, к чему позже стала стремиться социология: обрисовал мир, увиденный «единичным», индивидом, дал анализ феноменов, порожденных техникой, с которыми индивид прежде всего имеет дело: аппарата, организации существования-в-массе (*Massendaseinsordnung*), бюрократии, и показал отличительную черту последней — безответственность и анонимность действий «за спиной» индивида.

При этом Ясперс неоднократно обращается к теме *нейтральности* самой техники. (К этой теме мы не раз еще вернемся). Вопрос о нейтральности вообще можно назвать нервом всей философии техники.

Термин «нейтральность», применяемый к технике как средству, представляется во многих отношениях уязвимым. Разумеется, средство нейтрально. Но если налицо — реальная, на протяжении тысячелетий, история использования этого средства (техники), где нельзя отрицать факт постоянного наращивания опасности и, следовательно, изначально, глубоко заложенной в ней возможности, которая ни в какую эпоху не оставалась нереализованной и в конце концов поставила человечество на грань уничтожения, — нельзя не относить это к самой двойственной сущности техники, «технического». Но двойственность — не то же, что нейтральность; это двоякая возможность и постоянно активно присутствующая угроза. Иными словами, техника — это средство, «нейтральность» которого должна интерпретироваться только в соответствии с историческим опытом *реального* использования техники, как процесс, из которого нельзя исключить исторический факт постоянного наращивания угрозы, абстрагироваться от него «в определении».

Сам термин «средство» применительно к технике также, видимо, не вполне удовлетворителен; понимание его как возможности (способа) достижения цели часто «отказывает». Известно, что новые технические средства во многих отраслях, в частности военной, требуют подыскания новых «соответствующих» целей. Можно предположить, что это отражает определенный исторический момент и что этому будет, благодаря человеческому разуму, положен конец. Во всяком случае, в настоящее время в рамки понятия «средство» не вмещается все то, что составляет потенциал технического; понятие не отражает в достаточной мере самобытной силы последнего. Агрессивность техники нередко проявляется вопреки человеку.

При установке: *техника — это средство*, «*подручное*», возникает и затруднительная проблема объяснения механизмов обратного воздействия техники на общество. Техника — средство; но и человек в этой системе в определенных условиях — *тоже средство*. За этим парадоксом стоят, разумеется, социальные отношения: но в нем отражен и специфический характер функционирования техники, использования, если будет позволено так выразиться, технической системой человека.

Начало другой линии критики современного техницизма положили в 30-е годы, особенно развернув ее в 40–60-е, ведущие представители Франкфуртской школы социальных исследований. Это критика западного технически развитого общества как *политически и идеологически репрессивного*, рассматривающая «научно-техническую рациональность» в качестве важнейшего организационного принципа господства. С наибольшей силой этот тезис прозвучал в работах Г. Маркузе, выдвинувшего идею *политической интенциональности* западной техники. Разумеется, пишет Маркузе, рациональность чистой науки «нейтральна» в отношении навязываемых ей целей; однако в действительности эта нейтральность ориентирована совершенно определенным образом, как об этом свидетельствует история: она способствует становлению особой социальной организации.

В ряде вопросов Маркузе близок Мэмфорду, прежде всего во взгляде на европейскую науку как на исторически особый, субъективный, политически ориентированный способ организации мира; критика рациональности, научно-технического, «инструментального» разума сродни идеям, выраженным в 30-е годы М. Хоркхаймером и Т. Адорно.

Очевидно, что в XX веке, в отличие от девятнадцатого, само понятие «прогресс» отнюдь не воспринимается как нечто однозначное, содержание его уже не кажется ясным. Парадокс прогресса — если подразумевать под ним эволюционирование науки и техники в том плане, в каком это происходило до сих пор, — сформулировал один из наиболее проницательных историков культуры нашей эпохи, Й. Хейзинга (чья концепция игры, заложенной в человеческой природе и деятельности, оказала большое влияние на социальные утопии Л. Мэмфорда и Г. Маркузе). «Нет, — писал Й. Хейзинга, — ничего неожиданного в том, что человечество может погибнуть в ходе самого несомненного, самого неукоснительного прогресса»¹.

Между тем научно-технический прогресс никогда не провозглашался самоцелью: никогда, ни в одной социальной теории. У технократии тоже всегда были социальные идеалы. Однако в действительности научно-техническое развитие может быть *недеформирующим средством прогресса* только при наличии *других развитых социальных факторов преобразования действительности*: философии, права, морали, межличностного общения. В этой связи стоит напомнить об одном из принципов, выдвинутых Ю. Хабермасом в его теории общества в 1960–1970-е годы — принципе разграничения, размежевания в обществе «технической» и «практической» подсистем (к практической относятся: политика, право, мораль и т. д.). Конечно, схематизм такого разделения очевиден, если иметь в виду существующее в действительности взаимопроникновение двух сфер: и все же подобное размежевание, или, точнее, отказ отождествлять, смешивать их, диктующие его идеи, цели представляются оправданными, необходимыми. Было бы

ошибкой недооценивать важность четко поставленного Хабермасом вопроса о специфическом характере институционализации научно-технического прогресса в современном обществе, о превращении его в средство поддержания и идеологического обоснования господства; при этом аппарат управления заимствует аргументацию у технократии, ссылаясь на нужды самого научно-технического прогресса.

Юрген Хабермас, представитель «второго поколения» Франкфуртской школы, в работах конца 60–70-х годов оспаривает, в частности, идею Г. Маркузе о возможности «альтернативных» науки и техники. Выступая, в отличие от своих предшественников, с тезисом о стабилизации капитализма, Хабермас объявляет единственной действительно кризисной сферой современного западного общества *социокультурную* сферу: кризис, считает он, возник вследствие неправомерной экспансии государства в независимую, неподвластную ему сферу культурных традиций. Основной рычаг антидемократизма Хабермас усматривает в эти годы – в отличие от прошлого этапа развития капитализма – не в политических и экономических интересах монополий, а в той политической и идеологической силе, которую представляют сейчас (и здесь Хабермас полностью поддерживает идею Маркузе) *институционализированные наука и техника*. В настоящее время научно-технический прогресс вылился, по убеждению Хабермаса, в автономное, само себя легитимирующее движение; он поставил под угрозу те эмансипационные возможности, которые исторически заключало в себе буржуазное общество. Этот новый могущественный антиэмансипационный фактор обладает значительно большей *универсальностью*, чем почти полностью утратившая свой эксплуататорский характер система капитализма.

Критика «технократического сознания» в работах Ю. Хабермаса была непосредственно связана с мощной волной технократической идеологии в 60-е годы. Выдающимся ее выразителем явился западногерманский социолог Хельмут Шельски, автор широко известных исследований по социологии труда, автоматизации, образования, религии, досуга и др. Хельмутом Шельски была детально разработана теория развития государства в условиях научно-технической цивилизации.

В своих трудах, отличающихся цельностью философской концепции, последовательностью мировоззренческой позиции (известный западногерманский социолог, Х. П. Барт, критикуя ее, назвал идеальное государство Х. Шельски «монолитом–монстром»), Шельски утверждал, что в настоящий момент западный мир переживает драму, которая вызвана в первую очередь тщетностью, бессмысленностью стремления сохранить историческую преемственность сложившегося много веков назад типа культуры, упорных попыток находить прежние ценности и идеалы в мире, творимом соответственно новым законо-

мерностям. Шельски считал необходимым разрубить этот гордиев узел: наша эпоха, писал он, требует «тотального разрыва с историей», поскольку именно продолжающаяся самоидентификация общества со своим прошлым не позволяет постичь уже существующую реальность в качестве новой социально-культурной целостности. Между тем истории, как ее понимали всегда, писал Х. Шельски в 60-е годы, больше нет; передовые в индустриальном и научно-техническом отношении страны, отмечал он, вступили в единое постиндустриальное будущее. При этом приверженность культурно-историческим традициям, сам неотъемлемый от европейской культуры исторический подход парализуют обновление общественных наук. Необходимо выработать монистический взгляд на действительность, к которой мы должны адаптироваться: для этого нужно создать новую методологию, разработать новую концепцию человека. Невозможно, говоря о месте и функциях человека в условиях научно-технической революции, продолжать апеллировать к образу человека, созданному некогда спекулятивной идеалистической философией. Мы можем составить о нем сегодня адекватное представление, лишь опираясь на весь комплекс изменений в сфере производства, в социальной и индивидуальной жизни.

Очевидно, что Х. Шельски – и это отличает его от многих выразителей технократической идеологии – стремится вернуть человеку осознание *человеческого содержания* технического прогресса, в то время как последний стал все больше восприниматься как развертывание абсолютно автономных, чуждых человеку сил, давно уже следующих нечеловеческой инерции. Человеку, настаивал Шельски, технический мир вовсе не «противостоит» как нечто чуждое, внешнее: уже очень давно человек имеет дело исключительно с собственным творением – миром вторичным, искусственным. В отличие от господства над преднаходимым природным миром в прошлом, сейчас сфера господства впервые создается самим господствующим. Выражение «мы находимся во власти техники» неверно; техника – это сам человек, ибо это наука и труд. Вместе с тем, поскольку в этом обществе происходит постоянная реконструкция самого человека, то очевидно, утверждает Шельски, что никакое человеческое мышление не может предшествовать этому процессу в виде плана или познания того, как он протекает. «Круговорот обуславливающего самого себя производства, – пишет Х. Шельски, – составляет внутренний закон научной цивилизации; при этом, как это совершенно очевидно, *отпадает вопрос о смысле целого*»².

С распространением в 1950–1970-е годы технократических теорий сделалась очевидной теоретически по-новому аргументируемая тенденция на свертывание демократии, прямая угроза ей, вытекающая из способа институционализации и реализации научно-технического прогресса и подкрепляемая технократической идеологией. Это – один

из центральных вопросов, рассматривавшихся в этот период в работах представителей Франкфуртской школы: Г. Маркузе, Ю. Хабермаса, Ф. Поллока и других.

«Технократическое будущее», наступление которого предрекали крупнейшие теоретики 60-х годов, не стало реальностью, — во всяком случае, не реализовалась созданная ими всеобъемлющая модель. Тем не менее мир, начиная именно с 60–70-х годов, вступил в эпоху быстрого повсеместного вхождения в эпоху электроники, автоматизации, компьютерной и робототехники. Философия техники последних десятилетий убеждает нас в том, что правовые, а также этические, психологические аспекты «технической цивилизации» вызывают все больше вопросов. Так, в условиях научно-технического прогресса многое свидетельствует о пассивной, «потребительской» функции широких слоев общества (хотя, добавим, самими потребителями она не осознается в качестве таковой: человек лицом к лицу с новейшей компьютеризированной техникой чувствует себя более активным, информированным субъектом, чем когда-либо прежде).

Угрозу в масштабе общества представляет противоречие между демократией и централизованной информатикой: постоянно встают проблемы социально-правовых отношений, которые должны обеспечивать внедрение и использование информационно-коммуникативных сетей. В новых процессах многое воспринимается как угроза естественным правам человека и его правам гражданина.

Хотя анализ новой технической реальности философской и социологической мыслью последующих поколений не входит в задачи данной работы, тем не менее следует коснуться важнейших вопросов, волновавших научную и общественную мысль в ближайшие десятилетия. Так, в западногерманской философии техники 70–80-х годов эти явления рассматриваются представителями «новой волны» — специалистами, объединенными главным образом вокруг Союза немецких инженеров (VDI). Среди них следует назвать таких активных деятелей, как Х. Ленк, Ф. Рапп, Г. Рополь, А. Хунинг, В. Циммерли и др. Думается, что здесь у нас больше оснований говорить о взглядах группы видных, активных, творчески очень продуктивных, во многом несхожих деятелей, чем о едином философском направлении. В последние десятилетия вообще не приходится говорить о философском направлении или учении в том плане, в каком можно было говорить о тех, в каком-то смысле всеобъемлющих, философских системах, которые завоевывали умы в первой половине XX века, или о школах, еще действовавших в качестве направления в 60–70-е годы, как, прежде всего, Франкфуртская, — или даже школа индустриальной социологии, с ведущими представителями, Ж. Фридманом и Ф. Поллоком, чьи взгляды имели под собой прочную, глубокую философскую основу. На смену им пришли в боль-

шинстве случаев исследования специалистов, касающиеся конкретных областей техники, опыты аналитической философии.

Для западногерманской «новой философии техники» семидесятых-восьмидесятых годов характерна уже сама формулировка задачи, которой руководствовались ее лидеры: устранить ограниченность предшествующей идеалистической, спекулятивной философии техники — и одновременно преодолеть традиционную узость кругозора «специалиста». (В частности, эта задача была сформулирована А. Хунингом в работе 1974 года «Творческая деятельность инженера»). По поводу предшественников один из ведущих представителей группы, Г. Рополь в книге «Несовершенная техника» отмечает, что «одностороннее, пессимистическое и фаталистическое рассмотрение техники выросло в мощную интеллектуальную традицию западной мысли нашего века... и даже модный современный экологизм коренится, в определенной мере, в этой традиции». Только в отличие от О. Шпенглера и Ф. Г. Юнгера, «снискавших себе большую популярность своими обвинениями в адрес техники», современные немецкоязычные философы — М. Хайдеггер, К. Ясперс, М. Хоркхаймер, Э. Блох, Г. Маркузе, утверждает Г. Рополь, говорили о технике «бегло и непоследовательно, и в литературе и в умах, по существу, не оставили следа»³.

Прежний вопрос об антидемократической угрозе, заключавшейся в формах институционализации технического прогресса — вопрос, который находился в центре внимания, прежде всего, Ф. Поллока, Г. Маркузе, Ю. Хабермаса и других — видоизменился; проблема конфликта демократии и задач научно-технического прогресса стала рассматриваться под иным углом зрения. Проблема, как утверждалось теперь, в принципе разрешима — необходимо лишь внести в технополитику больше социальных измерений; техника нейтральна, однако не разработана, не продумана тактика ее внедрения, до сих пор подчиняющегося корыстным, прагматическим интересам предприятий и политике военно-промышленных комплексов. А. Хунинг утверждает: поскольку постановка целей для техники не относится к технике в узком смысле, а ей предшествует, то именно этика человеческих прав является определяющей как для того или иного использования уже имеющейся техники, так и для дальнейшего ее развития.

Здесь мы встречаемся вновь с точкой зрения на нейтральность техники, по поводу которой выше рассматривались концепции, где эта проблема вовсе не выглядела столь однозначной. Можно указать на множество проблем такого порядка, о которых, по всей вероятности, было бы неверно говорить, что они к существу техники не относятся; и почему в данном случае нужно говорить о технике в «узком» смысле слова, а не о создаваемых ею самой возможностях ее приложения — возможностях, потенциально в ней содержащихся, поскольку они порождаются именно самим высоким уровнем ее раз-

вития, совершенствования (а к существованию чего они относятся, если они возникли именно и только на этой стадии, только в данный момент ее развития?). Иными словами, к *сущности* современной техники безусловно относится тот факт, что биполярность, «двусмысленность» уже заложены в процессах ее развития и совершенствования. Возможно, конечно, развивать технику, которая заведомо, однозначно призвана служить человеческому благу (техника экологическая, например): однако применительно ко всей остальной массе технических нововведений это означало бы политику торможения, «технического ревизионизма», технического консерватизма и т. п., против которой страстно восстают западные философы техники, и, возможно, они правы в том, что касается реальных возможностей осуществления и последствий такой политики запланированного ограничения, «сдерживания» в современных условиях мировой конкуренции. Но в этом случае давно уже пора перестать ссылаться на «*нейтральность*» техники как *средства*. *Амбивалентность*, как отмечалось, *не есть нейтральность*. Не случайно на сегодняшний день этика технических решений — это преимущественно политика запретов. Решения о выборе из доступных средств и о правомерности их использования, то есть этика как «предшествование» (по Хунингу) — все это пока выражено, главным образом, в запретах, в сдерживании: не допустить распространения... использовать не иначе как... воспрепятствовать применению в иных целях... и т. п. То есть техника давно уже не «средство» в подлинном смысле этого слова: это то, что постоянно грозит выбиться из-под контроля, демонстрирует, как уже отмечалось, определенную автономность и агрессивность. На долю человеческой морали пока выпадает: не столько решать, в каком направлении развивать технику (здесь в большой мере действует «внутренняя логика» НТП), сколько найти способ воспрепятствовать универсальному, во всех технологически обеспеченных импликациях, ее применению. Это особенно касается таких технологий, как ядерная и биотехнология, то есть техник, непосредственно связанных с проблемой выживания, права на жизнь — идет ли речь об индивиде или о цивилизации.

В связи с проблемой «техника и демократия» стал активно подниматься вопрос о *естественных правах* человека, индивида, и в первую очередь — о его неотъемлемом *праве на жизнь**, до проблемы его прав как гражданина, которые ему уже затем предоставляют общество, политический строй, в условиях которого он существует. Тема эта особенно обстоятельно анализируется А. Хунингом в работе «Техника и права человека». Однако, признавая справедливость поставленного

* Ведь именно в эти годы, в связи с готовой стать реальностью ядерной угрозой и встал в столь острой форме вопрос, ответ на который был, казалось, так очевиден: о естественном праве человека на жизнь.

А. Хунингом вопроса первостепенной важности, можно оспорить другую идею этого поколения философов техники, а именно: твердую убежденность, что идеалистически настроенные предшественники спекулятивно, абстрактно рассуждали о «технике как таковой», «технике вообще», в чем и заключалась, по мнению философов новой волны, их величайшая ошибка и, собственно, «некомпетентность».

Но зададимся вопросом: разве не стала очевидностью необходимость размышлять именно о «технике вообще» — особенно в условиях, когда пик ее развития вступил в конфронтацию с самой жизнью, когда сделалась необходимостью постановка вопроса о праве человека на жизнь — вопроса одновременно самого общего и самого конкретного? Разве постановке вопроса о «жизни вообще» не соответствует постановка вопроса о «технике вообще»? Именно в этом плане мыслили данную проблему крупнейшие философы первой половины минувшего века, настаивавшие на необходимости рефлексии о «моральном и метафизическом статусе» техники. Кстати, такая постановка вопроса куда более объемна, чем, например, вопрос об «этике инженеров», «медицинской этике» и т. д., к которым в последний период все чаще сводятся все «нетехнические», нравственные, философские аспекты научно-технического прогресса. Преимущества «спекулятивного взгляда» безусловно заключались в стремлении связать проблемы техники как таковой, технического аспекта человеческой деятельности, с *проблемами бытия универсально*. Так, М. Хайдеггер сделал очень много *не для того*, чтобы вынести о технике то или иное суждение (скажем, негативное), а для того, чтобы *не упустить из виду* мировоззренческие, духовные, сущностные (речь идет о сущности человека) изменения, которые несет в себе изменившийся мир, — и отдавать себе в этом отчет.

В настоящее время сохранению и развитию широкого (адекватного) взгляда общества на мир препятствуют, в числе прочего, и недостатки самой психологии чрезвычайно полномочного в настоящих условиях и весьма могущественного слоя экспертов, являющихся как бы посредниками между миром техники и общественностью, технических специалистов высокого класса, поскольку это социально и идеологически влиятельное сообщество во всех странах мира часто, намеренно либо невольно, занимает позиции, наносящие духовный (а следовательно — объективный, исторический) ущерб обществу в целом. В частности, Р. Козн пишет о последствиях узкопрофессионального воспитания технических специалистов: «... Узость научного и культурного образования может быть уподоблена (былой) деквалификации промышленных рабочих (в условиях «рационализации» труда) в том смысле, что у технических специалистов *исчезает внутренняя потребность в целостном взгляде на технические и социальные проблемы*, в гуманистическом и разностороннем образовании. Отсюда

вытекают опасности для традиционных культурных институтов, для политической и общественной демократии; эти опасности становятся тем более зловещими, чем в большей степени становится возможным узкотехническое овладение всеми планетными ресурсами»³.

В последние десятилетия века, между тем, и в сфере философии техники возобладали аналитические направления; при всем том новом, что ими было внесено в методологию исследования, — именно фундаментальные вопросы, связанные с научно-технической, или техногенной, цивилизацией, часто выпадали из поля зрения аналитической философии. Вот что пишет по этому поводу видный американский философ, автор работ по философии техники Х. Сколимовски: «Необходимо прежде всего помнить о том, что философия техники возникла как результат *критической оценки нашей цивилизации* (курс. мой. — Г.Т.). Она развивается не для того, чтобы предоставить аналитически мыслящим философам арену, где они могли бы совершать свои изумительно успешные аналитические пируэты. Наша цивилизация произвела уже чрезмерно много техников... Наш долг — философов, мыслителей, историков, инженеров и просвещенных граждан — ответить на те проблемы, которые мы, как цивилизация, породили»⁴.

Между тем интересно отметить, что в те же восьмидесятые годы в Европе, в новом компьютеризированном мире, начинает частично, как бы «изнутри» — по мере его осознания, его философского осмысления — формироваться и некая сфера собственно социальной философии (пока еще — утопической), не просто наследуемая от общественной мысли предшествующих эпох, но как бы заново рождающаяся, вызванная к жизни необходимостью придать сегодняшней технической цивилизации иные, более человеческие черты: эта сфера уже не отождествляет себя с технополитикой, политикой, социологией.

Общество оказывается не только перед проблемой занятости; в масштабе общества встает мировоззренческая проблема *смысла жизни*, связываемого в западной традиции последних столетий со сферой производительного труда.

Критика идеологических устоев «цивилизации труда» в философской литературе XX века звучала достаточно громко то в одном, то в другом учении: достаточно вспомнить о непримиримой критике Л. Мэмфордом стереотипа «буржуазного евангелия труда», о развенчании продукта этой деятельности, «фрагментарного человека», В. Зомбартом, об игровых теориях человеческой деятельности, развивавшихся в «*Homo Ludens*» Й. Хейзинги, в работах Г. Маркузе и Э. Блоха, сочетавших историческую ретроспективу и социальную мечту.

В настоящее время, на стадии компьютеризации и информатизации, проблема будущего «цивилизации труда», все больше занимает

экономистов, социологов, философов техники. Один из ведущих представителей философии техники в Германии, Х. Ленк, стремится в этой связи обосновать в корне обновленный взгляд на *непроизводительный труд*. По Ленку, производительный труд в том виде, в каком он существует на сегодняшний день, феномен не столько отчужденный, сколько отчуждающий. Стало фактом, что в сфере производительного труда деятельность человека лишилась инициативы, личной ответственности, индивидуального мастерства.

Развитию нового, позитивного отношения к деятельности в сфере непроизводительного труда немало способствует и то, что не оправдались надежды, связывавшиеся с творческим, деятельным использованием досуга — как свободного времени, позволяющего человеку раскрыть в себе то, чему в современных условиях не дает раскрыться труд на производстве. Напротив, то, как человек проводит свой досуг, лишь усугубляет отчуждение, отвлекает от человеческих связей. Об этом писали ранее многие выдающиеся исследователи, социологи индустриального труда: Ф. Поллок в своей замечательной книге об автоматизации, Ж. Фридман, назвавший одну из глав своей книги «Раздробленный труд»: «Техника отпускает человека: куда ему деться?...». Х. Ленк считает, что в основе широко распространенной концепции «творческого досуга» лежало иллюзорное представление о человеке, постоянно повышающем свой духовный уровень, стремящемся к универсальности. В противовес этому Х. Ленк убежден, что не досуг, а именно деятельность в *сфере непроизводительного труда* будет способствовать выявлению большого потенциала возможностей индивида. Личностными чертами будет обладать социально направленная (непроизводительная) индивидуальная деятельность в сфере воспитания, милосердия, врачевания больных и т. п.

Иными словами, речь идет о ценностной переориентации деятельности (в каком-то смысле — и общества). Подобное стремление придать философии техники социальную направленность — результат резко изменившихся условий развертывания компьютеризации; массированного вытеснения человека из сферы производительного труда, изменения характера последнего, несбывшихся надежд на компенсирование наносимой личности ущерб односторонности производственной деятельности «многосторонним развитием» и «расцветом» личности в сфере досуга. Это также следствие все растущей потребности технизированного, ощущающего свою отчужденность, определенную внутреннюю «атомизацию» общества в расширении человеческой деятельности в сфере *интеракции*, конкретного взаимодействия людей в самых различных формах. («Не только профессиональный, оплачиваемый труд может быть смыслом жизни» — Х. Ленк.)

Конечно, отдельные проекты значительно оторвались от реально доминирующей идеологии общества. Не приходится говорить и о том,

что разрыв между этими перспективами и сегодняшними политическими и экономическими реалиями, задачами выживания человечества в условиях военных и экологических катастроф, борьбе с голодом на планете и с болезнями, пока не поддающимися исцелению, очень велик. Но на выход, «свет в конце тоннеля» указывает прежде всего все более заявляющая о себе, осознанная необходимость сосредоточения человеческой заботы, заботы общества в целом, на «органическом» (о чем говорил еще Л. Мэмфорд в 30-е годы, в пору наибольших своих ожиданий, связанных с быстрыми успехами научного и технического развития), а не на «техническом». И вот к концу столетия мы слышим от А. Хунинга проникновенные слова: «Техника — это лишь часть человека, и притом не самая человеческая»⁶.

Зазвучавший в философии XX века с новой силой и часто нетрадиционно вопрос о человеке, «единичном», обусловлен спецификой технического прогресса, беспрецедентным характером развития системы, которая (особенно по мере автоматизации) в силу своей объективной логики все больше «выталкивает» из себя человека. Разумеется, новые технологии обуславливают во многом сущностно новый характер понятия техники, научно-технического прогресса. Множество новых проблем возникает в связи с тем, что на этой высокой стадии техника не только нацелена на облегчение труда, физического и интеллектуального, но и претендует уже на выполнение в масштабе общества культурно-коммуникативных и многих других исконно человеческих функций. Именно в этой связи вновь встает на повестку дня давний (на долгие годы исчезавший из поля зрения социального знания и даже философии) философский вопрос о том, что есть человеческое. Надо сказать, что эта особая, сегодня усугубившаяся проблематичность побуждает обратиться вновь со всем вниманием к ведущим философским направлениям XX века, стремившимся, в первую очередь, осмыслить положение человека в мире. Так, к концу века делались важные попытки найти человеческий масштаб для понимания этих процессов, сделать феномен техники соизмеримым с жизненным циклом отдельного человека.

В целом в западной философии XX века отношение «человек — техника», «техника — культура» принимает формы одной из наиболее драматичных антиномий нашей эпохи. В течение XX века самые разнообразные философские направления, глубоко анализируя болевые точки современности — ситуацию человека, чреватое кризисами развитие культуры, противоречивые и драматичные социальные процессы, крутые повороты истории, обнаружившуюся человеческую незащищенность в условиях крупномасштабных технологических сбоев и экологических катастроф, — стремились выявить парадоксальную связь этих явлений с высоким уровнем цивилизации многих сфер жизни, ее постоянной дальнейшей интенсификацией, с определенной

утратой ею при этом человеческого «масштаба», соизмеримости с человеком. Предметом озабоченности становились не только сложность самого феномена техники, постоянно проявляющаяся неоднозначность его воздействий, но и сведение в значительной мере самой жизни к функционированию, с выхолащиванием из нее важнейших мотивов и смысла человеческого существования. Можно решительно утверждать, что такие направления философии XX века, как, например, экзистенциализм или персонализм, с присущим им проникновением в социокультурные и социопсихологические эпифеномены технизированной цивилизации, внесли не менее существенный вклад в становление и углубление той сферы знания, которую мы сейчас объединяем под названием «философия техники», чем специализированные технические дисциплины.

Совершенно очевидно, что все значительные философские учения о человеке, принадлежащие рассматриваемой эпохе, внесли в анализ хода и последствий научно-технического прогресса свой особый вклад. Прежде всего, они сохраняли в поле зрения огромную сферу социокультурной и историко-культурной проблематики. Во-вторых, и это необходимо особо подчеркнуть, они в соответствующих концепциях выразили — глубоко, как никогда прежде — позицию вовлеченного в этот процесс индивида. В этом — значение многих из этих направлений, в том числе и тех, о которых принято говорить, что они мало что привнесли в понимание современной техники; чаще всего эти поиски, сами эти направления: экзистенциализм, персонализм, различные течения философской антропологии, философии человека, рассматриваются как периферия научной мысли, едва ли не как научный провинциализм. Между тем предмет рефлексии философии, развивающейся не на узкой техницистской основе, — индивид, межличностное общение, мораль, культура — оказываются наиболее весомым моментом выживания человечества в эпоху научно-технической цивилизации. Возможные гарантии здесь — в обретении каждым широты кругозора, в ставке на индивида, личность, ибо индивид, личность — *носитель культуры*. В этом смысле прозорливо писал К. Ясперс о роли философии в век техники: философия, утверждал он, помогает *отдельному человеку*, индивиду. Но отдельный человек, индивид может стать важным фактором в дальнейшем развитии техники. Это не подтвердило его время (отчего за Ясперсом и не закрепилось репутации специалиста в области философии техники), но Ясперс имел в виду отдаленную, в наш век еще не до конца оцененную перспективу движения к будущему.

Итак, важнейшая проблема, стоящая перед философской мыслью, возникшая давно — *техника — культура*; культура, в которой человек, в результате долгого исторического пути (как это обосновывалось Х. Ортегой-и-Гассетом, А. Геленом и другими), достигает своей

подлинной природы. Дилемма техники, а точнее, технической, техногенной цивилизации, и культуры — одна из острейших дилемм современности. В этой сфере в философии и литературе делалось особенно много пессимистических наблюдений и прогнозов. Даже при рассмотрении концепции научной цивилизации Х. Шельски, претендовавшего на большую конструктивность, на целостность мировоззрения, строящегося на новых принципах, — можно убедиться, что и здесь наряду с утверждением осуществимости в будущем любых социальных проектов очевидны глубокий скепсис, неверие в отношении всего, что касается судеб унаследованной от эпохи Возрождения гуманистической культуры, — поскольку эта культура была ориентирована на развитие индивидуальности, на личностный характер самореализации человека в обществе.

И сегодня многие высказывают глубокую озабоченность по поводу отчуждения, которое может нести в себе определившееся направление развития культуры. В настоящее время причины такого отчуждения усматривают в ирреализации связей человека с внешним миром, а также людей — между собой (экран между миром и человеком, отсутствие человека-партнера, искусственный интеллект, формализация речи в расчете на компьютер и т. п.), опасаясь, как бы это развитие не обернулось, как в свойственной ему драматизирующей манере писал в 30-е годы О. Шпенглер, «чудовишным заточением человека в культуру» (последнюю он в поздней работе «Человек и техника» трактовал только и исключительно как *искусственность*).

Чрезвычайно показательна в этом процессе роль технократии — могущественнейшего слоя современного развитого общества. Представители компетентной бюрократии называют себя «функционерами прогресса». Однако в том, что касается жизни общества, бюрократия во всех случаях, повсюду — *зона омертвления культуры*, выхолащивающая смысл человеческих коммуникаций, делающая человеческие связи заведомо формальными, фактически — искаженными. Особенно негативна роль бюрократии в *оскудении и деформировании обывденного языка*, тем самым — и содержания человеческого общения. Между тем, наша речь в современных условиях компьютеризации и так под угрозой; язык компьютерных процессов становится все более специфическим, все более искусственным, все менее опирающимся на обывденный язык. Это само по себе — еще не свидетельство дефицита культуры: и все же растущая комплексность и утонченность, интеллектуализация, быть может, даже «одухотворенность» техники высочайшей сложности достигается в значительной мере за счет обеднения интеракции, жизненно необходимого человеческого общения.

Вероятно, здесь стоит вновь вспомнить слова Хенрика Сколимовски: «...Философия техники возникла как результат критической

оценки нашей цивилизации... Наш долг — философов, мыслителей, инженеров и просвещенных граждан — ответить на те проблемы, которые мы, как цивилизация, породили».

* * *

XX век являет нам чрезвычайно многообразную, пеструю картину философских учений и школ, выдвинувших свою интерпретацию логики и значения «технического» пути развития человеческой цивилизации, сущности техники, воздействия техногенного фактора на культуру.

В книге взгляды крупнейших мыслителей современности на технику, на техногенное развитие цивилизации рассматриваются и анализируются как часть целостной мировоззренческой системы того или иного мыслителя либо направления, во внутреннем единстве данного философского учения.

В условиях широкого внедрения информационной и компьютерной техники, по мере дальнейшей интенсификации процессов научно-технического развития перед обществом вновь и вновь возникают проблемы социального, культурного, духовного, психологического порядка; многие вопросы, касающиеся человека, его будущего, будущего культуры не только не снимаются, но заостряются. Это побуждает вновь обратиться со всем вниманием к ведущим философским направлениям XX века, к идеям социологов, ученых, культурологов, стремившихся осмыслить положение человека в современном мире. Так, например, заслуживает большого внимания в нашей литературе экологическая социальная философия Л. Мэмфорда, — ученого, во многом предварившего деятельность Римского клуба.

Расширенный горизонт анализа продиктован и очень существенной, на наш взгляд, задачей (автор стремился сделать ее наглядной на материале данной работы): это выявление внутренней связи философии техники с *философией* как таковой, с традиционной для истории философии проблематикой. (Между тем в философии техники, когда она выступает как чисто сциентистская дисциплина, эти связи оказываются нарушенными.) Решающую роль в будущем цивилизации играют отнюдь не только новые, более совершенные, экологически безопасные технологии; решающую роль играет самосознание общества, человека как члена общества и как индивида. Это делает особенно актуальным утверждение столь важной для будущего роли философии в самоопределении, *саморефлексии общества* при заложении разумных, продуманных основ более человеческой, менее опасной для природы и человека цивилизации. Именно на этом основывается *подлинная, не dogматичная связь* философии техники с собственно философией.

Примечания

- ¹ *Huizinga J.* Im Bann der Geschichte. Leiden, 1941.
- ² *Schelsky H.* Der Mensch in der wissenschaftlichen Zivilisation // *Schelsky H.* Auf der Suche nach Wirklichkeit. Düsseldorf; Köln, 1965. S. 449.
- ³ *Ropohl G.* Die unvollkommene Technik. — *Fr.a.M.*, 1985. S. 58.
- ⁴ *Козн Р.* Социальные последствия современного технического прогресса // Новая технократическая волна на Западе. М., 1986. С. 222.
- ⁵ *Сколимовски Х.* Философия техники как философия человека // Там же. С. 243.
- ⁶ *Huning A.* Der Mensch und seine Technik — Technik ist menschlich // *Technikphilosophie im Zeitalter der Informationstechnik* / Hrsg.: *Huning A., Mitcham C.* — Braunschweig; Wiesbaden, 1986.

Глава первая

Дилемма культуры и цивилизации в философии О. Шпенглера

О. Шпенглер — один из крупнейших европейских философов начала XX века, чье воздействие на общественную мысль Запада не ограничивается годами его наибольшей славы, сопутствовавшей выходу в свет двух томов «Заката Европы» (труд этот, среди известных концепций «конца» западной культуры, обладал, по мнению критики, особенной взрывной силой). Влияние идей Шпенглера впоследствии знало периоды значительного оживления: так было с его идеями относительно подхода к локальным культурам в годы после окончания Второй мировой войны, в связи с исключительно возросшим интересом науки к изучению отдаленных цивилизаций. В свою очередь, реакционные идеи шпенглеровской политической философии в разное время брались на вооружение консервативно-националистически настроенными кругами в странах Западной Европы (подтверждение этому можно видеть в политической философии и идеологии семидесятых годов).

Однако наиболее существенными стимулами, побуждающими многих исследователей вновь обращаться к философскому наследию Шпенглера, стали широко известные феномены современной действительности, такие как: экологическая ситуация, условия жизни нынешнего поколения ввиду состояния окружающей среды; мир, подошедший к грани ядерной катастрофы; достигнутая высочайшая ступень гонки вооружений. Западная техника, в специфичности ее истории, — существеннейший фактор развития современного мира, — стала важным объектом исследований и размышлений Шпенглера особенно в последние годы его жизни. Это нашло свое отражение, в первую очередь, в работе «Человек и техника» (1931).

Небольшая работа — в силу многих причин, в том числе, идейно-художественного порядка, не выдерживавшая сравнения с впечатляющим «апокалипсисом» культуры, «Закатом Европы», — с относительно недавнего времени стала рассматриваться как одна из первых, самобытных страниц новейшей философской дисциплины: философии техники. Проблемы, ставившиеся Шпенглером, в течение времени безусловно выиграли в актуальности, хотя сам Шпенглер интерпретировал развитие западноевропейской науки и техники преимущественно

с позиций иррационализма, фатализма, подчас — мистики: в этом не могла не сказаться атмосфера эпохи, кризис общественной жизни в мрачный, духовно убогий период, непосредственно предшествовавший в Германии приходу к власти фашизма.

В целом Шпенглер попытался в своей философии охватить, осмыслить, представить в виде системы всю совокупность явлений в области истории культуры, техники Запада, однако при этом часто не мог преодолеть рамок традиционного культуркритицизма, его предвзятости. Отсюда — неоднозначность оценок идей Шпенглера, в частности, со стороны позднейшей западной философии техники, строящей свои теории на научно несравненно более фундированном основании; об этих оценках будет сказано ниже.

Тем не менее на первом плане среди многих злободневных вопросов оказались идеи Шпенглера, касающиеся именно характера развития науки и техники в современную эпоху. В этом — обоснование необходимости поставить учение Шпенглера во главу угла предпринимаемого историко-философского исследования. При всем том, что создание работы «Человек и техника» знаменовало резкий крен автора в сторону мрачного фатализма, вплоть до перечеркивания им многих собственных ранее высказанных идей о культуре, шпенглеровская концепция исторического становления техники, развивающаяся в русле «философии жизни», требует обращения, в главном, к его взглядам на историю и культуру, тщательно обоснованным в первом томе «Заката Европы».

§ 1. Основные предпосылки философии истории и культуры

Историко-культурная концепция О. Шпенглера строится на сопоставлениях, соотнесении и, большей частью, антиномичном противопоставлении «культуры» и «цивилизации»; поэтому прежде чем приступить к анализу самой концепции, необходимо определить объем — и в этой связи уточнить значение — этих постоянно употребляемых Шпенглером понятий.

Как известно, Шпенглер выделяет в мировой истории восемь культур, достигших исключительной высоты развития, пришедших к наиболее полному развертыванию своих возможностей: это античность и Западная Европа, византийско-арабская культура, Вавилон, Египет, Индия, Китай и культура майя¹. Это культуры «завершенные», полностью осуществившие свои возможности. Их существование в разные времена на удаленных друг от друга территориях планеты для Шпенглера свидетельство не единого мирового исторического процесса (напротив! оно неоспоримо свидетельствует, по Шпенглеру, о бессмысленности самого этого понятия, об отсутствии истории в этом

смысле, истории как процесса), а единства проявлений жизни во вселенной, во всем ее многообразии.

Итак, в данном, большем, объеме, в наиболее обобщенном значении «культура» у Шпенглера — это сложившийся в веках исторический индивидуум, историко-культурная целостность. Синонимом (пожалуй, даже более употребительным) «культуры» в этом ее значении обычно является термин «цивилизация»². В последующей научной традиции Запада за подобными историко-культурными единицами закрепляется название «цивилизаций», как мы это видим, например у А. Тойнби, который, во многом следуя Шпенглеру, выделяет около тридцати подобных комплексов.

В другом употреблении понятие «культура» у Шпенглера отличается от данного прежде всего объемом: это — единая (и единственная) культура того же исторического целого, но — до той временной границы, которая, в пределах этого целого, отделяет ее от цивилизации. Термином «цивилизация» Шпенглер обозначает исключительно поздний этап развития единой культуры, который расценивается им как «логическая стадия, завершение и исход культуры». Цивилизация — последняя, неизбежная фаза всякой культуры. Она выражается, по Шпенглеру, во внезапном (органически обусловленном, возрастном) перерождении культуры, резком надломе всех творческих сил, переходе к переработке уже использованного историей материала, отживших форм. В этом втором значении «культура» — становление творческих возможностей, расцвет, линия подъема. Культура (и затем «цивилизация» как нисходящая линия развития) совпадают у Шпенглера с «историей» и «обществом». Цивилизация, обладая одними и теми же признаками во всех культурах, есть симптом и выражение отмирания целого как организма, затухания одушевлявшей его культуры, возврат культуры в «небытие», в не образующий более культурной индивидуальности этнический хаос.

Два плана, в которых у Шпенглера выступает понятие «культура», соответствуют двум уровням решения Шпенглером связанных с развитием культуры и общества теоретических задач.

В первом случае, — в концепции *культур*, — реализует себя философско-историческая установка Шпенглера. Шпенглер выступает против концепции единого всемирного исторического процесса, единой линии эволюции человечества как проходящего (при всемирно-исторической точке зрения) последовательные этапы развития, оканчивающегося при всех отклонениях, периодах зстоя или упадка, в целом поступательным движением, которое, используя социальные, гносеологические и другие критерии, мы определяем как *прогресс*. Теории всемирно-исторического развития, *преемственности*, в целом, процесса мировой истории как общей картины развития человечества Шпенглер противопоставляет учение о множестве завершенных, разобщенных в пространстве и во времени цивилизаций («культур»)³,

равноценных по предельной полноте осуществленных в них возможностей и достигнутому совершенству выражения, языка форм. (Тем самым, отмечает Шпенглер, отпадает вопрос о едином поступательном движении: незавершенными эти культуры кажутся только нам.) Здесь Шпенглер обращается к огромному материалу, уже накопленному к двадцатым годам нашего столетия археологией, этнографией, антропологией, сравнительным языкознанием, исключительно расширяет диапазон исторического исследования, намечая в изучении культур пути получившего позднее большое распространение сравнительного морфологического анализа.

Этот интерес выводил философию Шпенглера на просторы неисследованного, до тех пор — малодоступного западной историографии (ввиду засилия в ней позитивистских схем развития общества, из которых выпадало собственно историческое, индивидуальное) мира бесконечно разнообразного исторического формотворчества стран, народов. Западноевропейскому историку предлагалось раздвинуть горизонты своего объекта далеко за пределы привычной, единственно вразумительной для него «триады»: древность (в первую очередь, античность, иногда — Древний Египет и, совсем уже фрагментарно, Восток) — Средние века (Возрождение) — Новое время (искусственного, по убеждению Шпенглера, продукта традиционного европоцентризма, идеологической предвзятости) и подойти к всемирному достоянию культур, отказавшись от концепции единого поступательного движения. Эта концепция, полагает Шпенглер, расценивает любую из культур, предшествовавших нашей, как находящуюся на низшей ступени, несовершенную, тем самым как бы завещавшую нам продолжение начатого (тогда как в действительности мы, как и любая культура, начинаем сызнова и начинаем другое), что делает невозможным постичь присущую ей специфику, ее смысл, ее «идею», т.е. понять ее как определенную целостность.

Однако собственная теоретическая основа шпенглеровской историографии выглядит весьма узкой базой для подобных масштабов изучения культур, ликвидации ограничивающих предпосылок догматического исторического мышления. Диалектика развития каждой культуры, полагает Шпенглер, сводится к прохождению культурно-историческим единством тех стадий, которые в своем развитии проходит живой организм: детство, юность, зрелость, увядание. Неминовимость, — и закономерное наступление, чередование этих стадий, — делает периоды развития всех культур абсолютно тождественными, длительность фаз и срок существования самой культуры — отмеренными, нерушимыми. Исходя из этого, Шпенглер создает своеобразную концепцию «одновременности» явлений, отделенных промежутками в тысячелетия; для обозначения этой «одновременности» Шпенглер, твердо придерживающийся органицистских теорий и применяющий к

развитию общества понятия, заимствованные из биологии, использует термин «гомология».

Шпенглеровская идея развития всюду повторяет себя, она может быть изложена в нескольких словах, она безусловно недиалектична и скучна. Тем не менее картины мировых цивилизаций («культур») поражают обилием образов, тонким проникновением в характерную символику культуры; Шпенглер стремится вскрыть взаимосвязь самых разномысловых — экономических, политических, социальных, художественных, организационных, технических — явлений одной культурной эпохи и выделить в итоге немногие, предельно обобщенные, но тем более яркие, многозначительные черты, которые уже сами по себе являли бы «физиономию», иначе, историческую неповторимость, самобытность культуры. Теория круговорота, утверждающая цикличность развития в разрозненных во времени и пространстве и даже при одновременном существовании не сообщающихся между собой культурных мирах, побуждает Шпенглера уделять особое внимание их индивидуальности, исключительности. «Циклическая» теория должна была преодолеть механицизм, надуманность распространившихся во второй половине XIX века схем неуклонного одномерного эволюционирования единого мирового процесса, где, вдобавок, европейская культура выступала как вершина развития человечества.

Идея циклического развития возникала не раз в истории; она характерна для эпох крутых переломов как попытка прежде всего осмыслить собственную эпоху, дальнейшие судьбы общества. Так, характерной для своего времени — перехода от феодализма к капитализму — была концепция «круговорота» Д. Вико, согласно которой каждый цикл развития должен был завершаться кризисом, распадом общества, возвращением к примитивным формам: однако, по Вико, в рамках этого цикла западному обществу еще предстоял всесторонний прогресс. (Как подчеркивает Н. И. Конрад, Вико мыслил сугубо категориями гуманистической философии; показательно, что к признакам подъема Вико относит «город» и «разум», в которых Шпенглер уже видит важнейшие симптомы «обездушения» культуры⁴.)

Концепция Шпенглера отразила крутой исторический перелом нашего времени, вобрав в себя черты острого кризиса исторического сознания Запада на пороге XX века. Идея цикличности в философии истории Шпенглера — прежде всего продукт глубокого исторического скепсиса, отрицание всякой интеллигентности за понятиями преемственности развития, прогресса. Здесь все пронизано осознанием кризиса, по Шпенглеру, еще в прошлом столетии поразившего западное общество, сейчас стремительно движущееся навстречу гибели.

Другое употребление Шпенглером понятия «культура» также служит опровержению теорий единого поступательного движения в

истории, социального прогресса, однако уже в другой взаимосвязи: в соотношении с понятием «цивилизация».

Антиномия «культура — цивилизация» также известна западной философии с давних пор; она — порождение, главным образом, исторической стадии бурного развертывания буржуазных отношений и особенно капиталистической индустриализации с теми последствиями, которые эта последняя очевидным образом возымела для человека и судеб культуры. Как справедливо отмечалось в литературе, все это «привело к возникновению неизвестной до того пропасти между миром цивилизации и миром культуры, придало самому понятию цивилизации, возникшему как противопоставление первобытному натуральному варварству, оттенок чего-то противоположного культуре»⁵. Уже в XVIII в. Ж.-Ж. Руссо сосредоточил внимание на соотношении понятий «цивилизация — варварство». Противоположность цивилизации и культуры в условиях упрочившегося буржуазного строя предвосхищалась мыслью И. Канта и И. Песталоцци; позднее она выступила в виде извечного антагонизма в трудах Я. Буркхардта и других историков и философов культуры.

Для Шпенглера наступление эпохи цивилизации (при всей антагонистичности культуры и цивилизации) есть момент органический, момент естественного, несмотря на превращенность форм, продолжения жизни; это последовательное неизбежное обеднение жизненных содержаний эпохи культуры, их упрощение, омассовление, демократизация. Руссоистскую критику цивилизации с позиций «природного», «естественно» человеческого Шпенглер отвергает как продукт мышления самой «эпохи цивилизации», как непонимание метафизических значений высокой культуры, ее драматических судеб.

Дихотомия «цивилизация» — «культура» (при истолковании этих понятий именно в вышеуказанном значении) остается реальной проблемой нашего времени; особую напряженность ей придают: негативные тенденции в сфере духовной культуры, далеко идущие последствия распространения сферы влияния «технической цивилизации» на исторически сложившиеся, традиционные области культуры, в высшей мере опасный характер использования достижений науки и техники, — как и общий уровень духовного производства в связи со спецификой массового потребления культуры. Эти и другие проблемы побуждают общественную мысль в XX веке настойчиво ставить тревожный вопрос об обретении цивилизацией, которой надлежало очеловечить, цивилизовать общество, именно этого оттенка «варварского, противоположного культуре».

Основой для труда Шпенглера, поистине грандиозного по масштабам, для его сравнительно-исторических сопоставлений и их общей организующей идеи — «полицентризации» исторической мысли, а также для одушевляющих целое интуиций и вдохновения автора явилась

та обширная фактологическая база, которой научное востоковедение уже располагало к концу XIX — началу XX вв., явившая западному обществу многообразие и экзотичность неевропейского мира (интерес к которому был предвосхищен романтиками).

Высказанная Шпенглером идея множественности и равноценности культур часто служит основанием для суждений о Шпенглере как выразителе важнейших тенденций, отмечающих последующую историческую и культурологическую мысль: тенденций к индивидуализации и локализации процессов всемирной истории. В годы после Второй мировой войны в связи с развертыванием работ по изучению отдаленных цивилизаций, огромным интересом науки к структурам примитивных обществ, к мифу, благодаря успехам таких дисциплин, как этнография, археология, историческая психология и другие, внимание западной культурологии вновь оказывается прикованным к Шпенглере. Шпенглер действительно высказал по ряду вопросов смелые догадки, был новатором в таких вопросах, как опыт целостного рассмотрения историко-культурных комплексов; тем не менее его теория по существу своему далеко не всегда созвучна тем исследовательским задачам, которые вставали перед историческим знанием в связи с изучением и осмыслением «локальных цивилизаций».

История философии связала имена А. Тойнби и О. Шпенглера, «утвердив» Шпенглера предшественником Тойнби так же, как Н. Я. Данилевского — предшественником Шпенглера. Правда, Тойнби, профессиональный историк, видел существенное различие между своим, претендовавшим на точное обоснование в эмпирии, сравнительно-историческим методом — и подходом к истории своего предшественника. В частности, А. Тойнби писал: «Делая свою заявку на то, что я эмпирик, я подразумевал противопоставление моего подхода подходу Дильтея и Шпенглера... Работа Шпенглера страдает излишним догматизмом» в смысле искусственного, вольного построения схем, не верифицируемых эмпирическим историческим материалом⁶.

В настоящее время западные комментаторы учения Шпенглера подходят к «Закату Европы» с позиций, в целом значительно отличающихся от позиций его современников, их зачастую резко критичных оценок. Так, позже в литературе о Шпенглере распространилось мнение, что теория Шпенглера, подлинного основоположника культурно-морфологического рассмотрения исторической картины мира, «универсальна и чужда какой-либо национальной или... политической обусловленной предвзятости»⁷. (Это не мешает автору цитируемой в данном случае статьи, известному западногерманскому социологу Г. Шишкову, признавать, что при всем том выведенные Шпенглером индуктивным путем заключения, касающиеся восьми культур, просто-напросто сопоставляемых, весьма скудны; это довольно поспешные заключения, которые Шпенглер выдает за интуитивные

узрение всемирной картины становления... Лишены смысла сам рост культур и их гибель; между культурами нет взаимодействия, они — вне пространственно-временного окружения; неубедительна шпенглеровская идея о невозможности понять другие культуры и т. п.⁸⁾

Здесь, однако, возникает вопрос, который ставит под сомнение широко распространившуюся ныне интерпретацию шпенглеровской философии истории как, в первую очередь, концепции «эквивалентных культур». Действительно ли это было главной задачей Шпенглера? Идет ли у него речь об «эквивалентных культурах» — или, фактически, о культурно-исторических *аналогах* «заката Европы», слепках с судеб одной культуры? Очевидно, между тем, что предпочтения Шпенглера отданы, в первую очередь, не морфологии культур как таковых, но той «логике» истории, согласно которой возникают и исчезают эти миры культур, характеру исторического времени.

В качестве непосредственного объекта анализа у Шпенглера выступают, по существу, все те же культуры: это отчасти — Египет; но, главное, античность и Западная Европа. Идея «повторяемости» и, следовательно, «равнозначности», обращена к Европе: множество культур повторяют, показывают гибнущей Европе ее судьбу. Главная тема — необратимость исторического времени; «эквивалентность культур» — это в шпенглеровском контексте прежде всего негативная «эквивалентность», суть которой можно выразить словами: от судьбы не уйти.

«Морфологию культур» Шпенглера можно рассматривать как самодостаточную цель, основоположение утверждавшей себя научной дисциплины, лишь отделив ее от общего стержня шпенглеровского философствования, конечный пафос которого безусловно — в рассмотрении не параллельных структур, а развития во времени, не замкнутых повторяющихся систем, а логики развертывания истории, не размеренности периодически возникающих явлений, а драматического нагнетания общеисторического времени, головокружительного ускорения ритма⁹⁾, выхода на гибельную прямую. Это нагнетание постоянно идет в «Закате Европы», вызванное двумя чертами шпенглеровской философии, глубоко связанными между собой: апокалиптичностью мироощущения и идеологическим европоцентризмом.

Сама концепция замкнутых циклов у Шпенглера в силу этого весьма специфична: замкнутость «размывается» на определенной — последней — стадии, поскольку, хотя облики культур у Шпенглера как нельзя более индивидуализированы и группируются вокруг совершенно различных (возникающих лишь однажды в истории) «прасимволов», фазы завершения культур при этом тождественны: черты цивилизации во всех культурах совпадают. На поздней стадии культурного цикла Шпенглер отводит доминирующую роль организационной структурированности, характеру политического устройства общества.

Важнейший компонент историко-культурного комплекса — социально-политическая, организационная «ткань» государства — оказывается бесконечно репродуцируемой: египетская бюрократия, буддизм, социализм, разделенные тысячелетиями, у Шпенглера абсолютно идентичны по функциям, по содержанию как идеология всепронизывающей государственности. «Египтизирующий стиль» политической организации обнаруживается в бюрократической административной структуре любого современного высокоразвитого государства.

В истории, как ее мыслит Шпенглер, нет преемственности и «возрождения» — но есть предопределенное повторение, ритм судьбы. Шпенглер фактически не может «выбросить за борт» идею определенного единства мирового исторического процесса, его развития: но у Шпенглера свои «круги». Здесь тоже возможно возвращение на новой, более высокой ступени уже «бывшего» в другой культуре: но для сегодняшней Европы это не эллинизм, а «практический», деловой, «империалистический» Рим¹⁰⁾. Так, судьбы культур, по сути — отголоски глубоко затрагивающей Шпенглера истории западного мира, сколки с судеб Европы. Он критикует современные ему концепции исторического прогресса за телеологичность. Однако апокалиптическое видение истории само глубоко телеологично: историческое время торопит свой бег к совершенно определенному исходу.

В эпоху империализма резко обозначился кризис буржуазной исторической мысли. Кризис был связан как с общей ситуацией западной философии, значительной иррационализацией философской мысли, так и с усилением воинствующей идеологии ввиду обострившегося к началу века агрессивного политического самосознания крупной буржуазии. Это — эпоха становления и экспансии мировой системы империализма, вылившихся в Первую мировую войну. В идейном плане, в сфере борьбы исторических концепций, множились попытки представить теорию социального развития К. Маркса как продолжение наивного прогрессизма утопистов, мыслителей Просвещения и поместить учение Маркса в один ряд с линейным эволюционизмом позитивистских теорий развития общества, под знамена позитивизма — опровергая его с точки зрения «историзма»; между тем марксизм менее всего предлагал априорную схему всемирно-исторического развития¹¹⁾. Имея в виду подобные схематичные концепции «неуклонного прогресса», Маркс писал: «Так называемое историческое развитие покоится вообще на том, что новейшая форма рассматривает предыдущие как ступени к самой себе и всегда понимает их односторонне, ибо лишь весьма редко и только при совершенно определенных условиях она бывает способна к самокритике...»¹²⁾.

В конце XIX — начале XX вв. представители немецкой философии истории (как В. Дильтей, так и баденская школа неокантианства) стали настаивать на жестком разграничении наук о природе и наук о

«духе» (Geisteswissenschaften). Следует отметить, что хотя историософия Шпенглера может быть помещена в перспективу «наук о духе» (ввиду постулировавшихся им условий понимания, индивидуализации и т. д., в противовес требуемым естественными науками типам объяснения, прежде всего причинно-следственному), однако по существу шпенглеровский образ мира, его внерациональная монолитность сводят на нет и это противопоставление (естественных наук — наукам о духе), поскольку оба метода все же рассматривались их приверженцами как познавательные, направленные на достижение истины. Шпенглер же претендует здесь на особую позицию, он хочет видеть свою философию «жизненнее» любой философии жизни, метод — более «индивидуализирующим», чем метод наук о духе, чьи понятия так или иначе носили, согласно Шпенглеру, достаточно общий, «закостеневший» характер. Метод Шпенглера ориентирован прежде всего на выявление того, что есть неповторимого в исторических индивидуумах (культурах): их символики, стиля, смысла. Это побуждает его оговаривать для своей философии индивидуализацию способов подхода, близких художественным¹³, тем самым — и «уникальность» самой системы.

В то же время по существу концепция развития Шпенглера (во многом воспроизводившая свойственную «философии жизни» иррационалистическую интерпретацию поворотов истории, культ жизненной спонтанности и т. д. — что, как известно, дало в ряде случаев одиозные идеологические плоды) представляла собой редукцию идеи развития общества к повторяемости биологических фаз, витальная цикличность которых должна была лишить смысла исследование закономерностей, специфики развития общества как объекта социального знания.

В шпенглеровской концепции неинтеллигибельности культур, в отрицании за ними способности являть такие черты, которые что-то значили бы за пределами этого исторически ограниченного периода, положения теорий исторического круговорота доведены до «самоубийственной» крайности. (А. Тойнби, придерживаясь той же циклической теории, в вопросах восприятия этих «отдельных» исторических содержаний и отношения к ним, — что так важно в свете универсалистских тенденций нашего времени и что трагически распалось в мировоззрении Шпенглера, — твердо верил, что в локальных и частичных историях следует видеть «общее достижение и общее достояние всего рода людского»¹⁴.)

Н. И. Конрад, выделяя в статье «О смысле истории» основные черты двух различных философско-исторических концепций, «круговорота» и всемирно-исторического, поступательного развития, пишет, что даже если начинать обозрение истории с момента сложения первых государств в долине Нила и в бассейне Тигра и Евфрата в IV тысячелетии до н. э., т. е. с доступной нашему наблюдению, зафиксированной в письменных памятниках исторической жизни, перед нами будет

шеститысячелетняя движущаяся картина жизни человечества, и за эти шесть тысячелетий не могли не проступить общие контуры пути. Большую роль в историческом подходе играет и осмысление нами собственного исторического опыта. Если оперировать не отдельными моментами исторической жизни, а процессами ее развития в целом, следует признать несомненным факт поступательного движения истории человечества. «Лишь всемирно-исторический аспект, — замечает историк, — открывает природу исторических явлений во всей ее полноте и значении...»¹⁵.

При этом проблема соотношения единства и многообразия исторического процесса встает различно при обращении к тем или иным периодам истории существования человеческого рода. Как это проанализировано В. Ж. Келле и М. Я. Ковальзоном в труде «Теория и история», она принимает подчас парадоксальный характер в связи с тем, что внутреннее единство истории на различных этапах развития выражается по-разному. На длительном протяжении развития человечества цивилизации были географически обособлены, культурные общности, образования развивались частично или полностью изолированно; разрешение парадокса, отмечают авторы, в том и состоит, что локальные линии развития суть линии развития единого человеческого рода. Единство исторического процесса выступает перед познающим субъектом в этих условиях (преобладавших в течение наиболее длительного периода развития человечества) «не как эмпирическая, а как теоретическая реальность»; «иначе говоря, единство истории проявляется лишь во внутренней логике развития регионально ограниченных общностей»¹⁶. Лишь позднее развитие многообразных связей между народами и особенно зарождение капитализма в недрах феодальной Европы и его становление, великие географические открытия, бурные экономические процессы, установление всемирных связей, развитие торговли и обмен культурными ценностями и многое другое обретают всемирно-исторический характер.

§ 2. Наука на стадии «цивилизации». (Наука и западноевропейская духовная традиция)

В рамках многовековых историко-культурных комплексов, рассматриваемых в «Закате Европы», О. Шпенглер отводит чрезвычайно существенное место развитию наук, прежде всего, физики и математики; как элемент морфологического анализа они значат для него не меньше, чем его любимый объект, художественная культура. Однако тому, что в целом с полным основанием можно назвать шпенглеровской спекулятивной философией науки (которая по ряду причин воспринимается скорее как негативная, «теневая» сторона его культур-

философии), в науковедческой литературе уделяется мало внимания, а имя Шпенглера в этой связи почти не упоминается. Впрочем, значительную роль в этом сыграла и позиция самого Шпенглера, который вложил немало вдохновения в постоянную, упорную «диффамацию» естественных наук и их методологии, построив свой труд на противопоставлении научному методу, как догматическому, «закостеневшему» методу позднецивилизационного периода, — своего собственного: скептического, исторически-подвижного, «сердцеведческого», способного объять мир в его волнении и изменчивости.

Фактически же ориентация на естественные науки и сам удельный вес естествознания, прежде всего, физики, в «наукоборческой» философии Шпенглера велики, как ни в одном другом идеалистическом направлении, относящем себя к «*Geisteswissenschaften*». В этом лишь подтверждение парадоксальности философской ситуации Шпенглера, в системе которого сочетались консервативный неоромантизм¹⁷ и значительное предвосхищение методов и идей, которым в науке XX века, на принципиально иной основе, было суждено большое будущее.

В общей шпенглеровской концепции культурных эпох науки, научное знание предстают как органичная часть культурно-исторического комплекса, слитно с ним проходя все последовательные стадии данной «тысячелетней» культуры. В настоящей работе нет возможности уделить больше внимания критике шпенглеровской идеи развития. И, напротив, здесь представляется необходимым отметить, выделить другое: *синкретизм* шпенглеровского подхода к феноменам культуры, «тесное» включение сюда науки. Здесь построения Шпенглера (при всей их произвольности) оказались во многом созвучны существенно изменившимся характер западной философии науки новациям второй половины двадцатого века в области теорий развития науки¹⁸. Шпенглер сделал важный шаг, связав характеристики наук с общим культурно-историческим контекстом, стремясь проследить детерминированность характера научного знания всей системой представлений данной эпохи. Он предпринял попытки реконструкции, в виде морфологии, разветвленной системы зависимостей, которыми были обусловлены сменявшие друг друга в истории естественно-научные концепции. Установка на историчность, как известно, стала позже определяющей для ряда постпозитивистских теорий. В каком-то смысле западная философия науки открывала для себя заново то, что предварительно, с эскизной свободой домысла и художественности, было описано Шпенглером в качестве «парадигм» развития культурных эпох *в целом*. (Здесь в первую очередь должны быть упомянуты концепции некумулятивного изменения научного познания, среди них — в наиболее радикальной форме выдвинутая Т. Куном теория развития науки путем смены парадигм¹⁹.)

«Закат Европы» как бы синтезирует несколько углов зрения, плоскостей, в которых Шпенглер хотел бы получить теоретический образ, «тотальность» действительности. Это — попытки определения «зано-во», в расширенной исторической перспективе места европейского мира с тысячелетней, по исчислению Шпенглера, историей его культуры; это, наряду с диахроническим срезом, попытка синхронически подойти к действительности как к системе и к культуре как к единству, поставив при анализе ее «морфологического сродства» некоторые из задач, которые позднее одушевляли структурализм.

Чрезвычайно важное место в философии Шпенглера занимает фактически стремление акцентировать, подтвердить историко-культурную обусловленность научных концепций (вопреки традиции видеть их лишь в генетической связи Шпенглер, как уже отмечалось, ставил вопрос о их месте в культурном срезе эпохи), выделить исторический, подвижный элемент картин мира на фоне неисторичности позитивистских концепций науки.

Существенными моментами шпенглеровской мысли были попытки оценить по достоинству открытия естественных наук для понимания динамики общей мировоззренческой картины, какой она складывалась в начале столетия, а также прогнозирование возрастающего методологического единства наук в будущем (что, по Шпенглеру, еще раз сделает очевидным характерное для каждой культуры единство общих постулатов и ориентации, близость методологии различных сфер культурной и социальной жизни).

Конечно, может показаться, что столь «позитивно» сформулированные проблемы едва ли можно считать органично вырастающими из шпенглеровских живописных периодов, словно накатывающихся волнами, подчас захлестывающих патетикой в пользу иррационально, бессмысленно «жизненного»... Очевидно, однако, что при анализе учения Шпенглера необходимо постоянно помнить о различии между тем, что патетически провозглашалось, но не делалось, — оставаясь чисто поверхностной стороной, роскошной романтической «ман-тией» шпенглеровской философии (акцент на «индивидуальности», «неповторимости», «душе» и т. п.), — и тем, что особенно-то и не провозглашалось (тем более, что часто приходило в противоречие с помпезными установками: «живое», «индивидуальное», «цветение» и пр.), но *делалось*. Это: попытки морфологического структурирования и периодизации масштабных культурно-исторических целостностей, полагание бессубъектных структур и процессов большой длительности, т. е. поиски новых подходов и *фактический* отказ от традиционного «индивидуализирующего» метода в истории (хотя видимость, создававшаяся способом препарирования Шпенглером исторического материала, — мелькание несметного количества фактов, имен, событий — казалось, этому противоречила). Разумеется, над всем этим,

и прежде всего над интерпретацией «направленности» истории, возникал призрак романтизма, которому идеологическая реакционность писателя придавала зловещие очертания...

Влияние естественно-научных открытий начала века особенно сказалось именно на «сердцевине» шпенглеровской философии — интерпретации движения истории.

Обладая значительными познаниями в области естественных и точных наук, Шпенглер внимательно следил за новейшими открытиями, которые — одно за другим — разрушали классическую картину мира физики, за какие-нибудь десять лет до этого казавшейся в принципе завершённой наукой²⁰; шпенглеровская пытливая, беспокойная мысль примеряла их все к философии истории, к известной исторической картине, к перспективам и конечной участи человечества, перекаявая последние в духе релятивизма и эсхатологизма. «Примерять» ему тем более ничего не стоило, что специфики развития общества Шпенглер не признавал (не выделяя ее в общем потоке временной трансформации «культур»), диалектика развития у него по существу отсутствовала не только в обществе, но и в природе: рассматривались преимущественно «снятые» дискретные срезы универсально обуславливающих друг друга систем, срезы, кинематографически сменяющиеся, разрозненные, лишённые преемственности, свидетельствующие, в глазах Шпенглера, об одном: о преходящести и неукоренённости всего, что в какой-то момент может казаться исторически закономерным, имеющим объективное значение, интеллигибельным.

Во многих отношениях решающим оказалось воздействие на взгляды Шпенглера идей современной ему физики, в первую очередь — закона энтропии и получившей в эти годы распространение теории тепловой смерти Вселенной. Здесь (как и во многих других случаях), пренебрегая методами естественных наук, Шпенглер обнаруживает фатальную зависимость от их результатов, он весь во власти новейших открытий физики. Как выразитель идеи кризиса европейского мира, Шпенглер делает отсюда далеко идущие выводы для общественных наук, интерпретирует эти данные совершенно однозначно — апокалиптически. По сути это и есть тот *мотив историзма*, который Шпенглер требует внести в самосознание современников... Правда, самому Шпенглеру эти «роковые» зависимости не столь уж очевидны: он слишком поглощён идеей быть создателем уникальной философии живого, органического, «исторического», которая в качестве своего предтечи может назвать Гёте, и только его.

Шпенглер опирается исключительно на достижения неклассической физики и противопоставляет современную ему картину мира всему предшествующему развитию науки. Философия Шпенглера в результате интерпретированных подобным образом научных открытий

являет собой состояние некоего оцепенения (особенно под воздействием теории энтропии), что-то наподобие духовного столбняка — из которого, правда, самого Шпенглера выводит то безудержное восхищение, невольное жизнелюбивое упоение, которое охватывает его всякий раз при встрече с так много говорившими ему, *интеллигибельными*, — вопреки его уверениям, — феноменами художественной культуры...

Невозможно отрицать значение установок Шпенглера на выявление *общего языка* культуры той или иной эпохи, культурной символики (хотя в философии самого Шпенглера это нередко превращается в картину «тотальной» взаимосвязанности явлений). Шпенглер очень верно подмечает, что «почувствованное единство культуры покоится на общем языке ее символики». В обнаружении и подтверждении этого единства Шпенглер проявляет исключительный дар: именно здесь виртуозная ассоциативность его мышления как бы выявляет, проясняет бесконечные дали, множественность форм, «повторяющих» символ... «Мысль о мировой истории, — пишет Шпенглер, — в строго морфологическом смысле расширяется до идеи всеобъемлющей символики...»²¹. Выявление символического строя — это, для Шпенглера, прежде всего способ смысловой организации явлений культуры для получения возможности единой интерпретации эпохи. Вокруг *тех же символов* организуются научные идеи и концепции, картины мира; каким бы эзотеричным ни казалось научное знание на той или иной ступени своего развития, оно говорит языком общей для данной культуры символики.

Так, важнейшие символы высоких культур, по Шпенглеру: ограниченность в пространстве, объёмность, «статуарность» тела (античная культура); для Западной Европы — это щемящее чувство беспредельного субъективно переживаемого «пространства»; это то неведомое, загадочное, что всегда таит в себе дорога (Египет)... Очевидно, что при вычленении подобных «прасимволов» Шпенглер в значительной мере исходит из осмысления, воплощения, переживания феноменов художественной культуры (статуя, fuga, контрапункт и т. д.)²². Однако нельзя не видеть, что и в той выразительной интерпретации, которую у Шпенглера получает развитие культуры той или иной эпохи, все в значительной мере объясняется его общей идеологической концепцией.

«Символы» первоначально выглядят метафизически-отвлеченно (как бы характеризую специфические запросы души, определившей в дальнейшем весь облик «фаустовской культуры»): «Чистое бесконечное пространство есть идеал, который западная душа постоянно отыскивает в окружающем мире»²³. В основе этого утверждения — идея, согласно которой становление западноевропейского мира с самого начала было осуществлением «борьбы с материей»: здесь каждый шаг, утверждает Шпенглер, говорил о возникновении культуры, стремившейся к «обесплощению» мира. «Материя — пишет Шпенглер, — это

та сторона ощущений, от которой стремится отделаться западный дух всеми путями, философскими, физическими и религиозными»²⁴.

Шпенглер стремится подчинить одной идее, организованной вокруг прасимвола, — «обесплощение мира», для европейской культуры, — все многообразное содержание исторического развития за период, в течение которого на территории Европы сменились три общественно-экономические формации. Однако даже при анализе Шпенглером истории отдельных сфер культуры подобная ключевая идея-образ ведет к неизбежной стилизации, искусственной «организации» материала.

Выше уже было отмечено исключительное воздействие современной физики на философское мировоззрение Шпенглера, на его собственно «историческую» идею. Освещение характера развития европейской науки в свете новейших открытий, тенденциозно-целенаправленная интерпретация ее истории (и надуманный жесткий детерминизм) дают Шпенглеру возможность, во-первых, рельефно показать ту «душевную противоположность», которую, согласно его тезису, «осуществили в мире две культуры», настоять на антиномичном характере античной и западноевропейской науки, и, во-вторых, доказать идеологическое, методологическое, стилистическое единство, «сращенность» всех элементов каждой из этих культур.

Можно, кстати, заметить, что сама антитетичность, «контрастность» символики двух культур — статичность, телесность, наглядность, с одной стороны, обесплоение, «ирреализация», абстрагирование, с другой — могла предстать Шпенглеру в столь абсолютизированном виде именно в силу впечатления, произведенного революцией в физике, резкого усугубления вышеназванных ее черт, в значительной мере измененного видения мира, представляющего существенный разрыв с предшествующими этапами развития науки. (Речь идет о таких явлениях, как уменьшение наглядности и возрастание роли абстрактных характеристик, использование математической гипотезы как метода исследования, ликвидация разобщенности понятий пространства и времени и т. п.). Но Шпенглер, по обыкновению, уже рисует эти революционизирующие элементы новизны в качестве сущностной тайны европейской науки, черт, изначально детерминировавших фаустовскую культуру.

Стремясь выявить социально-психологические и этнические предпосылки специфики и определенного единства европейской культуры, Шпенглер отмечает, что «фаустовскую душу» отличает от других культур жажда утвердить независимость от природы, или, говорит он, если воспользоваться знаменитой формулой Ницше, воля к власти, свойственная северной душе начиная с ранней готики времен Эдды, соборов и крестовых походов и даже еще ранее, с завоеваний викингов и готов. Она выявляется уже в сопоставлении отношения западного числа к принципу наглядности. (Контрастом здесь выступает атоми-

зированность чисел в античности: из них каждое означает чувственную величину. Из подобных наглядных чувственных единиц состоит космос. «Безграничное количество античных богов... обозначает, что всякий осязаемый предмет, сумма которых называется космосом, существует самостоятельно и, следовательно, функционально не подчинен другому»²⁵.) В последующем тяготении западной математики к «чистой отвлеченности» сказывается «идеальный и неосуществимый постулат души, все менее удовлетворенной чувственностью как средством выражения и, наконец, со всей страстностью от нее отвратившейся»²⁶.

Но, разумеется, на каком-то этапе «символы» отличаются особой полнотой звучания. Так, для двух важнейших символов «фаустовской души», математики и физики, классическим Шпенглер считает век барокко²⁷, когда западноевропейская культура достигает своей полной зрелости.

Исходя из современного ему состояния и характера знания, Шпенглер телеологически превращает историю в «предысторию», «гладкую», внутренне абсолютно детерминированную; фатальное развертывание будущего диктуется самой концепцией «единого стиля» многовековой эпохи. Шпенглеровские «парадигмы» — это симметричные парадигмы мифа, парадигмы заранее отмеренной многовековой длительности, в рамках которых ничто не может быть новым. Напротив, бросается в глаза «гладкость» переходов внутри эпохи; именно она помогает создать искусственную биографию «единого стиля». Однако это противоречит и принципам, обусловливавшим у Шпенглера «статус» научных концепций: во всяком случае, отрицание Шпенглером кумулятивного характера развития научного знания должно было касаться, не в последнюю очередь, эпох крутых изменений — в связи с революционной ломкой представлений в науке, особенно на рубеже XIX–XX веков, ролью новых открытий, гипотез и т. п., — т. е. касаться смены этапов в рамках интенсивного развития европейской науки Нового времени²⁸.

Однако в действительности логика развития самой науки, изменения, которые в своем развитии претерпевала наука, Шпенглера не интересовали, он их не выделял: единство культуры, скрепленное «стилистически» и символически, являлось для него нерасчленимым целым. Уделяя, правда, больше внимания общей логике развития европейской науки Нового времени, Шпенглер характеризует ее следующим образом: наука эта — в основе которой лежит эксперимент, но, прежде всего, духовная апроприация мира, — в XVIII веке, на стадии своего интенсивного развития, испытывает свои средства, в XIX — свою силу, а сейчас, в XX, начинает прозревать свою историческую роль, осознавать самое себя.

Все же в целом подход Шпенглера к науке как феномену исторической культуры содержал, в сравнении с современным ему пози-

тивизмом, а также — с сциентистско-позитивистской ориентацией новейшего периода, ряд несомненно перспективных моментов. Так, в морфологии Шпенглера наука — там, где она, с его точки зрения, играла действительно существенную роль, — есть исторически уникальное явление; наука, научное мышление высокоразвитых культур: античной, арабской, западноевропейской строятся не в соответствии с единой всеобщей схемой познания, а историчны, обусловлены всем социокультурным комплексом, уникальны.

Однако установка Шпенглера на историзм в интерпретации возникновения картин мира, их изменчивости, подвижности в значительной мере лишалась силы ввиду абсолютизации им значения духовной традиции, «завершившейся» в лоне данного исторического мира (например, античная наука). Решающую роль в мировоззрении Шпенглера играло отрицание за наукой функции объективного познания мира: задачи науки Шпенглер по существу сводит к интеллектуальному упорядочению (наряду с другими формами культурного творчества), символизации, смысловой организации действительности. И хотя Шпенглер признает за европейской наукой ей одной присущую специфику — достижение небывалой степени абстракции, логической стройности, «высочайшей трансцендентности форм», — однако она, как и любая другая наука, не может давать качественно *новых* представлений о мире, которые бы не были полностью predetermined характером этой культуры.

Обстоятельнее эти черты шпенглеровского отношения к науке могут быть рассмотрены на примере анализа им тенденций развития западноевропейской науки Нового времени.

Любые научные результаты, настаивает Шпенглер, суть лишь элементы духовной традиции. Культуре свойственны: антропоморфный характер любых представлений, в том числе и научных, изначальная религиозность любых духовных образований, в силу чего, с его точки зрения, нет существенных различий между собственно религиозным и материалистическим мирозерцаниями, при всей их позднейшей дифференциации. Наука, утверждает Шпенглер, как и всякий миф, всякая религиозная вера, зиждется на внутренней достоверности.

Поскольку наука как историческое явление — продукт определенной культуры, нет знания о природе, которое можно было бы назвать общечеловеческим; каждая культура, утверждает Шпенглер, создавала для себя свое собственное естествознание²⁹.

На стадии цивилизации научный оптимизм, надежда со временем все постичь³⁰ сменяются разочарованием; так, современная физика свидетельствует о глубокой «резиныции» науки, скромности в отношении целей, успехов и возможностей. В частности, теория энтропии, необратимости мировых процессов — это не «прогресс» знания, а симптом его разложения; он говорит об упадке и смирении. Наука

вообще — поздний и преходящий феномен культуры: ее возможности иссякают в течение немногих столетий. И хотя практическими результатами познания широко пользуются, особенно на поздней, цивилизационной стадии, — но это не есть действительное знание о мире: от онтологии давно отказались.

Шпенглер, весьма восприимчивый к тяготению науки XX века ко все большему методологическому единству, стремится начертать картину близкого будущего, с новой решимостью наполнив ее эсхатологическим содержанием, «переведа» понятия и представления современных естественных наук на единый символический язык *клонящейся к закату культуры*. В основе этого единства — все более «органичное» вхождение в состав культуры естественных наук, осознавших свою принадлежность *основным символам* фаустовской души: историзму, заботе, деятельности и высшей мере трансцендентности. Иными словами, кризис побуждает европейскую науку — до сих пор самую некритичную в отношении собственных основ, «самодостаточную» область западной культуры — прийти к саморефлексии, осознанию своей историчности. Шпенглер прогнозирует также, что в подобной ситуации «внутренняя», субъективная конструкция познания станет просматриваться все отчетливее. В европейской культуре разум повсюду как бы столкнулся с самим собой. (Позже утверждение, близкое этому, будет сделано Хайдеггером.) История европейской науки привела, «с одной стороны, к открытию идентичности ее формальных, логических или выраженных числами результатов с структурой самого рассудка, с другой стороны, к познанию того, что вся... теория является только символическим выражением фаустовской жизни»³¹.

Одним из существеннейших признаков «пресыщенности» культуры для Шпенглера является чрезмерно развитая символика, в том числе и научного знания. Подобное символизирование реальности, по Шпенглеру, есть свойство скептического (неонтологического) мышления позднецивилизационного периода. Теоретическая физика, химия, математика, выступающие как сводка символов, вся современная картина мира — это «последняя форма фаустовской природы, в высшей степени эзотерический образ».

В этом мифическом описании сливаются и эсхатологическая шпенглеровская идея истории, и иррациональная, произвольная интерпретация обнаруживавших себя тенденций развития науки XX столетия. Среди этих тенденций надо отметить, в первую очередь, все возрастающую роль субъективного фактора в теории и в эксперименте, включение в картину мира индивидуальных процессов и многое другое³². Как это очевидно, на взгляды Шпенглера существенно повлияли и такие явления, как непрерывная интеллектуализация, математизация знания, роль гипотезы, уменьшение значения элемента наглядности, а также растущая взаимосвязь отраслей научного исследе-

дования, усиление интереса к методологии наук и т. д. Воспринимая эти тенденции в свете исторического кризиса западного мира, на рубеже веков вступившего в стадию империализма, Шпенглер утверждал: европейская наука идет навстречу самоуничтожению через утончение интеллекта. Все это в глазах Шпенглера, собственно, не процессы познания, это развитие и истончение духовной традиции, кризис самой идеи «фаустовской культуры».

Но, возвращаясь к вопросу об «амбивалентности» шпенглеровской позиции относительно современного естествознания, следует заметить, что, имплицитно делая точкой отсчета, критерием оценок именно эту, новую, во многом еще «не наступившую» эру научного знания — неклассическую науку, Шпенглер обнаруживает и интуитивное постижение ее величия, и невольную захваченность возникающими отсюда небывалыми перспективами для человеческого мышления; он фактически признает в ней новую высоту достижений человеческого духа, а всякая новая высота, по сути, подтверждает и определенную *преемственность* и сущностную необратимость *прогресса* познания в его историческом развитии. Совершенно очевидно, что при всей мифичности своих построений Шпенглер исходит из масштабности открытий становящейся неклассической науки и грандиозности ее перспектив на длительный предстоящий период.

Все же позиция Шпенглера далека от того, что в ряде направлений современной философии науки можно назвать «началом пути к исторической (или историчной) гносеологии»³³. Интуитивная оценка значения открывающейся в науке новой эры не может получить у Шпенглера сколько-нибудь адекватного теоретического выражения. Шпенглер, как отмечалось, игнорирует в науке все то, что обусловлено ее свойством познавать объективный мир, что в значительной степени обеспечивает ей историческую *преемственность*.

Между тем, говоря о *преемственности* европейской науки в целом, И. Д. Рожанский подчеркивал: «В этой *преемственности* мы не обнаруживаем ни малейших следов предстоящего упадка или загнивания. Уходят в прошлое культурные эпохи, сменяются социально-экономические формации, но наука развивается все ускоряющимися темпами, причем нет никаких указаний на то, что эти темпы начнут в обозримом будущем замедляться»³⁴.

Но, как можно было убедиться, Шпенглер видел перспективы научного познания исключительно в свете общего кризиса европейского мира: это было для него *однозначной гибелью культуры*.

§ 3. Техника во всемирном культурно-историческом процессе

1. Определение О. Шпенглером сущности и назначения техники с позиций «философии жизни»

В 20–30-е годы Шпенглером был написан ряд работ, которые обнаруживали растущую иррациональность его взглядов, прежде всего, политических. Это «Пруссачество и социализм» (1920), второй том «Заката Европы» (1922), «Годы решения» (1933)³⁵. По справедливому замечанию А.С. Богомолова, эти произведения мало что прибавили к тогдашней славе автора «Заката Европы», однако «без них была бы гораздо менее ясна историческая тенденция и роль философии Шпенглера...»³⁶. В этом же ряду, безусловно, находится работа «Человек и техника» (1931)³⁷, хотя характер ее во многом неоднозначен, а жесткость и определенность постановки основных проблем, конкретно, проблем *западноевропейской техники с исторической спецификой ее развития*, явились как раз причиной того, что позже роль Шпенглера в истории мысли XX века уже определялась не только идеями морфологии культуры в «Закате Европы», но и, в значительной мере, идеями о происхождении и сущности техники, высказанными в работе «Человек и техника». От имевшихся немногочисленных, эпизодически создававшихся со 2-й половины XIX века (прежде всего в Германии) философских работ о технике³⁸ сочинение Шпенглера, его *идею техники* отличал нефрагментарный, сугубо концептуальный, философски продуманный характер, встроенность в систему взглядов на культуру в целом, — на этом этапе, правда, отмеченных мрачным фатализмом, усугубившейся реакционностью, настроениями безысходности. В то же время здесь очевиден все тот же пафос, который отличал концепцию «заката Европы»: указание на связь высокого уровня развития науки и техники в странах Запада с исторической традицией «фаустовской», «готической» (раннеевропейской) «перводуховности».

В настоящей работе предмет размышлений Шпенглера — «самоубийственный» характер последнего детища фаустовской культуры: техники. Идея неизбежности упадка культуры Запада здесь выражена, однако, с помощью совершенно иных средств, что делает разительным отличие этого произведения от венца творчества Шпенглера — первого тома «Заката Европы». На этом, — как и на сути шпенглеровского понимания *техники*, понимания, к которому стоит вернуться в сегодняшнем контексте *глобальных проблем*, при том, что антропологическое основание шпенглеровской концепции безусловно устарело, — мы остановимся подробнее.

Ф. Энгельс писал в «Анти-Дюринге» по поводу апологетики буржуазных экономистов в адрес «конкурентной борьбы»: «Дарвин не подозревал, какую горькую сатиру он написал на людей, и в особенности на своих земляков, когда он доказал, что свободная конкуренция, борьба за существование, прославляемая экономистами как величайшее историческое достижение, является нормальным состоянием мира животных»³⁹.

Надо отдать должное Шпенглеру: он далек от восторгов буржуазных экономистов; вряд ли бы он назвал мир капиталистической Европы в XX веке, его первой половины, «лучшим из миров». Однако то, что всегда пробивалось у Шпенглера сквозь бесстрастно-отстраненную печать о прошлом, — «подозрительный цивилизаторский пафос», по меткому определению Н. А. Бердяева⁴⁰, — в 30-е годы обретает новые стимулы и энергию. Та же, по существу, апологетика капитализма, что и у современных ему идеологов, здесь как бы вывернута наизнанку. Именно в работе «Человек и техника» Шпенглер, отбросив все и всяческие рассуждения о формах социальной, политической, экономической организации общества, сводит объемлющую тысячелетия культурную историю человека, общества к борьбе за существование, переходя на типичные для эпохи позиции социал-дарвинизма, не только подчеркивая натуралистическую основу этой «вековечной» силы, но и истолковывая ее на мистический лад.

Здесь важно напомнить, что как бы ни было первое произведение Шпенглера — первый том «Заката Европы» — стимулировано или ускорено событиями мировой войны, как бы сам Шпенглер ни подчеркивал свое предвосхищение мировой катастрофы и ни выдвигал «сатурнианский» мотив в качестве объяснения краха культур, выступая провозвестником фатальной закономерности «естественного обезжизнения» великих культур, все же по своему содержанию, по материалу и исследовательскому духу это еще целиком детище предшествующей культуры. В 1933 году В. Ф. Асмус, подвергая работу Шпенглера суровой критике, писал по поводу «Заката Европы»: «Конечно, в целом книга Шпенглера вряд ли будет признана вождями немецкого фашизма за адекватное выражение фашистской идеологии. В «Закате Европы» для них еще слишком много «утонченного интеллектуализма», в уничтожении которого Гитлер и его сподвижники видят одну из задач своей политики. Написанная до возникновения современного немецкого фашизма, книга Шпенглера — и в содержании и в стиле изложения — носит еще яркую печать довоенной утонченности и subtilности»⁴¹.

«Человек и техника» — сочинение иного рода. Это идеологическое выражение периода между двумя войнами, попытка поднять на уровень патетически-героизирующей философской концептуализации действительность страшного и духовно убогого периода, непосредственно предшествовавшего приходу к власти фашизма.

Работе Шпенглер предпосылает краткое предисловие, в котором уточняет, что здесь, в отличие от «Заката Европы», он переходит к изложению *единой истории человечества*, начиная с происхождения человека, ибо он убедился на примере прошлой книги, что большинство читателей «неспособны охватить картину разных культур в ее совокупности», «теряются в отдельных полюбившихся им областях» и в итоге выносят о целом неверные представления. В действительности совершенно очевидно, что на «непонимание», после баснословного успеха «Заката Европы», Шпенглеру жаловаться не приходилось. Разумеется, тонкость и изощренность его культурологических экскурсов были доступны не всем, тем более если учесть глухоту к подобного рода вещам идеологов национал-социализма в канун их прихода к власти, задачей которых было, как подчеркивал В. Ф. Асмус, уничтожение любого рода интеллектуализма: новое сочинение должно было им быть гораздо более доступно. Но создается впечатление, что еще более Шпенглер (в определенном смысле изолированный и в новой «среде»⁴²) стремится убедить себя, перетасовать для себя свои идеи, убрать ставший ненужным «контрапункт» морфологии культуры, покончить, как с неуместным, с эстетическим восприятием истории как бесконечного воспроизводства культурных форм, с искусом бесстрастного их сопоставления.

Однако важно отметить, что нового для Шпенглера исторического подхода — рассмотрения исторического процесса развития человечества в определенном единстве — требовала сама задача, которую в этот раз Шпенглер ставил перед собой: выяснить происхождение и сущность *техники вообще*...

Разумеется, и в этой работе — посвященной, неожиданно для исторической мысли Шпенглера, вопреки его прежним принципам, единому антропо- и социогенезу, «линейной эволюции» единого человечества, — Шпенглер стремится начертать физиогномику человечества в различные периоды, определить крупнейшие вехи культурного значения. Однако искусственность, произвольность, фантазмагоричность последней книги разрушают самые основы первой. (Надо отметить, что в работе «Человек и техника» особенно проявилось то поразительное свойство Шпенглера, которое в свое время точно подметил С. С. Аверинцев, утверждавший, что выводы и положения «Заката Европы» в других трудах Шпенглером подвергаются заведомому извращению с точки зрения его же собственной логики⁴³.) При этом тенденция к широте исследования, попытка универсального взгляда на мир полностью утрачены: запрос «актуальности» выглядит теперь, десять лет спустя, однозначным разделением установок германского (и мирового) империализма, становится славословием в адрес грубой силы и милитаристски-экспансивной техники. Полицентризм концепции «эквивалентных культур» сменяется жесткой логикой развития человечества, неудержимо рвущегося в сегодняшний день.

История «скомкана», это всего лишь — предыстория империализма, сегодняшней *цивилизации*. Шпенглер, отрицавший в «Закате Европы» идею всемирно-исторического развития, не скупившийся на насмешки в адрес близорукого «присяжного историка», разворачивающего историю наподобие ленточного червя, здесь выступает автором наиболее плоской механицистской, европоцентристски ориентированной концепции «однолинейного» развития.

Обращение Шпенглера к «монистической» картине истории в сущности закономерно обусловлено его попыткой рассмотреть становление человеческой цивилизации в связи (действительно неразрывной) с развитием техники: орудий, средств производства, современной машинной техники. Однако апологетическое отношение Шпенглера к «духу» империализма как высшему выражению западной цивилизации (в работе «Человек и техника» это уже апогей интеллекта и технической мощи, какого только способно достигнуть человечество) в сочетании, одновременно, с острым проникновением в трагическую сущность подобной цивилизации и становящуюся все более кричащей угрозой для человеческой культуры вообще, порождают картину разорванную, мифическую. Пафос ложногогероического, самоубийственная «готовность» принять на себя последствия «своей» цивилизации звучат при всем том, что в каждой строке обнажается сущностная враждебность ее человеку и культуре.

Прямой путь теперь ведет от первобытнообщинного строя к сегодняшнему империализму, буквально — все ускоряющимися скачками, подобно камню, сорвавшемуся с обрыва; далее, заявляет Шпенглер, перечеркивая свою критику европейской историографии Нового времени, «темп истории принимает катастрофический характер». Это «время последних катастроф». «Картина всемирной истории» являет собой некий обнаженный как проволока стержень... Трудно себе теперь представить взошедшими где-то в другие эпохи, в других краях «побочные» роскошные цветы культур — Средиземноморья, Индии, Египта: ликвидирована сама идея многократного и неустанного, щедро-изобильного цветения культур как проявления жизни под солнцем. Да о них больше нет речи; все это осталось лишь в колонизаторских терминах: «цветные», «импорт рабочей силы». Вместе с этим погибла и идея культуры Европы.

Как ни парадоксально, но именно здесь Шпенглер, никогда не признававший философского «родства», решил дать своей философии название «философии жизни». В «Закате Европы» биологизм (пряча схематические конструкции за богатейшим миром образов) давал картины «органического цветения» культур. В «Человеке и технике» биологизм *вытравил* философию культуры.

Культура теперь — это только «искусственность». Путь человечества, с первых же его шагов — это путь *цивилизации* (в шпенглеровском

же смысле). Цивилизация перестает быть «каденцией» к очередной культуре. Цивилизация отныне одна, к ней все устремляется, у нее есть свое — всемирное — «пятое действие»: машинная техника.

В «Закате Европы» история, — до последних двух столетий своего декаданса, — была *культурой*. Теперь «история» — это исключительно бездуховное развитие: элиминированы фактически все явления культуры, кроме технических изобретений, которые Шпенглер рассматривает как орудие в биологическом соперничестве в борьбе за власть. Проблем *духовной культуры* для Шпенглера больше не существует. Но зато победы *техники* — это победы духа потомков викингов, первооткрывателей, колонизаторов.

Очевидно, история философии знает не много примеров надругательства мыслителя над собой, подобного тому, какое допустил Шпенглер в работе «Человек и техника», представляющей собой акт духовного вандализма (при всем том, что некоторые из ее мотивов уже содержались в «Закате Европы»): это поразительный случай не только предельной вульгаризации писателем своих идей и тезисов, но и глумления над *материалом*. Так, гордость фаустовской культуры, зодчество, предмет беспримерной любви и тонких наблюдений Шпенглера, теперь лишь одно из свидетельств нестерпимой для вольного предприимчивого духа «заточенности хищника в культуру»; исторически эта заточенность ни в чем не выразилась так, как в жилище человека. В этом обзоре мировой истории архитектуры — пример «чудовищно растущей искусственности», и только. «Всемирная история» вне истории культуры не может быть историей. Прежде Шпенглер это понимал как никто другой.

Искусство полностью утрачивает в глазах Шпенглера свой характер фактического критерия зрелости эпох: теперь оно — выражение общего процесса отчуждения от природы, которое сопутствует первым же шагам человечества. «Здесь (с созданием орудия — *Г. Т.*)... начинается “искусство” как антиномичное природе понятие... Искусственно, противоестественно любое человеческое деяние, от зажигания огня до достижений, которые мы в высших культурах обозначаем как принадлежащие собственно сфере искусства»⁴⁴.

Рисуя культуру как неумолимый и драматичный процесс отчуждения человека от природы, Шпенглер отвергает руссоистский подход, основанный на вере в добрую природную сущность человека, видя в нем проявление, в свою очередь, отчужденного мышления, ностальгии и утопии эпохи цивилизации. Говорить о возвращении к «естественному» — значит, по Шпенглеру, не понимать трагического смысла культуры, необратимости ее развития.

Слабость всего идеалистического понимания истории Шпенглер с достаточным основанием видит в романтическом игнорировании роли техники и естественных наук в становлении человеческой цивили-

лизации, а также в недооценке противоречивого характера развития техники и наук в последние столетия, в зависимости от которого оказываются ныне самые различные части света.

Шпенглер подчеркивает: XVIII век поставил вопрос о смысле культуры: ответы на него «пронизаны скепсисом, равносильным отчаянию». Со второй половины XIX века встает проблема *техники и ее взаимоотношения с культурой*. Наконец, скепсис и отчаяние создали основу для постановки минувшим, XX веком проблемы *мировой истории*.

Шпенглер подвергает критике уязвимые черты всякого рода эволюционизма, различных концепций гедонизма, утилитаризма, иллюзий просвещенческого типа, в которых подразумевалось, что бедствия человечества в истории имели своим основанием лишь неведение, отсутствие ясных, разумных представлений о правильном и полезном. Он бросает вызов «идеалистам и идеологам», «преемникам гуманистического классицизма гётевской эпохи», всегда игнорировавшим проблемы техники и экономики как стоящие вне и ниже культуры. Исключение здесь составляет сам Гёте, который, отмечает Шпенглер, в своей великой восприимчивости ко всему реальному постарался во второй части «Фауста» «проникнуть в глубочайшие глубины этого нового фактического мира». С В. фон Гумбольта, в отличие от Гёте, начинается типичное идеалистическое, «филологическое» отношение к истории (когда характер эпохи определяется, в конечном счете, совокупностью наследия искусства, оставленного этим временем).

Критикуя «филологические чувствования» гуманистов, демократизм Ж.-Ж. Руссо и т. д., Шпенглер пуше прежнего исполнен сарказма в адрес «прогрессистского оптимизма». Неудивительно, что идея прогресса здесь особенно занимает Шпенглера, будучи тесно связана с центральной для него в данной работе проблемой единого исторического развития техники. Речь теперь идет не о логике подъема и упадка цивилизации, одной из многих (что уравнивало, хотя бы формально, ценность различных культур): речь уже идет о кульминации всемирно-исторического процесса. Запад, именно современный Шпенглеру, империалистический, милитаристский Запад, — это кульминация и *завершение* всемирно-исторического развития человечества, цивилизация, «быть может, не последняя, но безусловно — самая могучая, страстная, ...самая трагичная из всех»⁴⁵.

Отказ от историософии, откровенная политизация любых феноменов культуры и жизни⁴⁶ побуждают Шпенглера к новым яростным нападкам на «тривиальный оптимизм» идеи прогресса в истории. Однако теперь уже нельзя сказать, что сам Шпенглер вовсе не признает развития по восходящей линии: то, что фаустовская культура, по Шпенглеру, является непревзойденной, представляет собой

вершину исторического творения, есть, на свой лад, утверждение «прогресса». При шпенглеровском подборе критериев «великого» и «наивысшего», «наидраматичнейшего» наращивание технической мощи, знания, которое можно использовать для беспредельного увеличения господства, — это *тоже* прогресс, хотя он окончится «самосгоранием» фаустовской энергии. Враждебность и сарказм Шпенглера вызваны признанными прогрессивной общественной мыслью в истории критериями *иного* порядка, имеющими в виду социальное благо большинства⁴⁷. Шпенглер критикует «абсурдный» прогрессистский оптимизм как ориентирующий на некую «конечную» цель, идеальное «состояние», — в то время как устойчивое «состояние» логически противоречит прогрессу как движению. Он критикует общественные идеалы конца XIX века в сочинениях А. Бебеля, Э. Беллами и других. Страстную неприязнь Шпенглера при этом вызывают в первую очередь социальные идеалы мира между народами, равенства взамен борьбы всех против всех, взамен культа силы. Он критикует «вялые утопии», рисующие будущее состояние человечества «без различия между расами, народами, государствами, религиями, без войн... ни ненависти, ни мести, одно бесконечное блаженство в течение тысячелетий»⁴⁸. В необоснованности многих иллюзий буржуазного либерализма Шпенглер увидел повод к тому, чтобы выступить с попытками «ниспровержения» *всей линии европейского гуманизма*, разделив присущие буржуазной философии эпохи империализма антипрогрессистские настроения.

В работе «Человек и техника» Шпенглер едко высмеивает распространенный оптимизм по поводу массово-утилитарного, демократического характера техники, использования ее на благо общества, как и другую линию буржуазной философии, характеризующуюся близоруким игнорированием материальных факторов в истории — экономики, производства, техники, идеалистической убежденностью в том, что проблемы техники, экономики, финансов стоят «вне» и «ниже» культуры. Утилитаризм, хотя он и воспринял технику позитивно, проявил почти такое же ее непонимание, поскольку здесь, справедливо утверждает Шпенглер, она расценивается лишь как ограниченный сектор хозяйственной жизни, средство, которое только надлежит поставить «на службу» обществу. Гедонисты, утилитаристы, позитивисты всякого рода признают за техникой преимущественно функции экономии труда и организации «развлечения» (иными словами, Шпенглер обвиняет их в узком понимании техники как инструмента реализации идеала «массовой культуры»).

Эти и подобные взгляды на технику Шпенглер признает несостоятельными ввиду отсутствия в них историзма, понимания роли и места самой техники в становлении человечества, осознания универсального характера ее воздействий на природу и общество, на судьбы «фау-

стовской культуры». Между тем, подчеркивает Шпенглер, со времен наполеоновских войн, распространения железных дорог и судоходства настоятельно встал вопрос о том, *что такое техника*, «каков ее моральный или метафизический статус»⁴⁹. Надо сказать, что как бы ни отвечал сам Шпенглер на этот вопрос, заслуга его — в четком осознании огромной значимости этого вопроса, в его формулировании.

При всей мрачной фантазмагоричности своих построений Шпенглер здесь ставит острые, актуальнейшие проблемы реальности XX века. Как отмечал значительно позже, в 50-е годы, Л. Мэмфорд, Шпенглер в своих работах «предпринял попытку *универсального* анализа фактов, с которыми мы сегодня имеем дело»⁵⁰. Шпенглер — один из первых философов, увидевших социальную и глобальную *масштабность* проблем техники, технического развития; но он облек свои идеи в форму зловещего, идеологически предвзятого, реакционного мифа.

В противовес распространенному отношению к технике как к нейтральному явлению, «добавившемуся» к истории главным образом в последние столетия, Шпенглер стремится подчеркнуть универсальность техники как феномена, изначально связанного с человеком, несущего на себе отпечаток человеческой природы и стремлений. Это закономерно побуждает Шпенглера обратиться к антропологии. При этом, игнорируя существование в основе изготовления орудий общественной необходимости, Шпенглер определяет технику как *тактику всей жизни* вообще; это тактика живого в борьбе за существование⁵¹. Но если техника животных — родовая, и особь в ней изменить ничего не может, то человек благодаря чертам, выделившим его из царства животных, стал *свободен* в выборе средств: это — «хищник-изобретатель».

Таким образом, то «всеобщее», которое хочет выделить Шпенглер, — биологического характера; история сама реинтерпретирована (и мистифицирована) в соответствии с этим. Социальное развитие, в том числе развитие техники, трактуется Шпенглером как борьба, питаемая зоологическим соперничеством, — а позднее, пронизанное «духом» утверждающей себя через всеобщее отчуждение культуры, — как борьба сильных духом за радость порабощения и господства. Вся история — это насилие, причем, «естественное» насилие как осуществление права умного и дерзкого хищника, насилие упоенное: над другим, над «массой», над природой. «Мир — добыча, и из этого факта выросла в конечном счете человеческая культура»⁵². В основе развития человечества — унаследованное человеком от хищников «королевское чувство собственности» и права на обладание, инстинкты соперничества и вражды. Вражда, зависть, презрение — вот «всемирно-исторические чувства организованного в государства и сословия человечества»⁵³.

Шпенглер произвольно и тенденциозно трактует причины и характер возникновения человеческого коллектива с складывавшейся

внутри него зачаточной формой производственных отношений, занявшие многие тысячелетия исторические процессы постепенного совершенствования социальной организации людей, их производственной деятельности. Выступая против эволюционистских теорий, Шпенглер считает, что эпохи сменяют одна другую только внезапно⁵⁴. Новый переход, столь же резкий и внезапный, каким было появление человека (сразу обретшего черты, выделившие его из животного мира), — возникновение земледелия и скотоводства: но, по Шпенглеру, оба эти понятия крайне модернизированы и упрощены. В действительности это было возникновением чего-то иного, глубинного, внезапным появлением *нового* «мира технического мышления и действия». Был совершен переход от индивидуального использования орудия к «предпринимательскому действию» (Unternehmen), действию, «адресованному многим». При этом сложилось единственное действительно фундаментальное и неустранимое разделение труда, известное истории: разделение на работу «вождей» (умственный, организаторский труд изобретателя и руководителя) и исполнительский труд (подчиненный, технический). Возникновение речи связано с этим разделением труда, с необходимостью повелевать, быть понятым, получать ответ. Последовавшая в истории организация, продолжает Шпенглер, усугубила, увековечила всеобщее отчуждение как «вождей», так и «ведомых». Черты «свободного хищника» перешли от индивида к организованному в целое народу. За рост могущества человек заплатил чудовищным отчуждением от природы. «Мировая история» — это история неудержимо прогрессирующего, рокового раздвоения между человеческим миром и вселенной, — отмечает Шпенглер. — Начинается трагедия человека, потому что природа сильнее...»⁵⁵

Какова во всем этом роль техники, производства?

Ответы Шпенглера на это предельно ясны. Техника, формулирует он на первых же страницах, «не представляет собой ничего исторически особенного, а лишь чудовищно всеобщее» и отсылает она ко всему живущему; будучи тактикой, всеобщей внутренней формой поведения в борьбе, она тождественна жизни в целом. Поэтому, утверждает Шпенглер, технику нельзя рассматривать исходя из производства орудий или из машинной техники на современном этапе. В технике, в том смысле, в каком она «равнозначна жизни», не может быть изменений. Само же производство, техническое изготовление есть (в сравнении с тактикой борьбы) нечто второстепенное, подсобное. Прогресс в технике поэтому относится не к производству орудия, а к его использованию: само производство орудия «есть нечто косное». В истории главное — изобретение, использование технических средств, организация, а не само производство («головы», а не «руки», не «массы»; «человечество», саркастически замечает Шпенглер, никогда ничего не изобретало). По Шпенглеру, всегда существовали и будут

существовать два вида техники, как и два типа людей, различающихся своими способностями к одному из них: от природы существуют «повелевающие и повинующиеся, субъекты и объекты политического или хозяйственного действия». (Это, подчеркивает Шпенглер, основная форма человеческого сосуществования и она исчезнет только с исчезновением самой жизни.)

Но в таком случае цели, которые Шпенглер ставит перед современной философией, требуя от нее уделить должное внимание политико-экономической, хозяйственной деятельности общества, рассматривать технику как одну из сторон этой целостной жизни⁵⁶, оказываются не достигнутыми. Техника, как ее объясняет Шпенглер, не имеет ничего общего с экономикой, практикой, производственной деятельностью людей. Концепция социогенеза, роли труда в становлении человеческого общества явилась лишь законченным выражением шпенглеровских классовых, элитарных, а также расовых, идеологических установок. Таким образом, получается, что моральный и метафизический статус техники никоим образом не укоренен в истории. Однако Шпенглер не довольствуется и отсылками к биологии, как может показаться на первый взгляд: в действительности техника в концепции Шпенглера — это *интенционально* с самого же начала уже нечто иное, нежели расширение биологических возможностей человека с помощью средств труда⁵⁷. Шпенглер не переходит и на позиции объяснений техники как имеющей социальную сущность и происхождение. «Только через “душу” можно понять значение “технического”»⁵⁸.

2. Техника и капитализм. Историко-культурные особенности развития западноевропейской техники. Симптомы кризиса

Вопреки утверждению о том, что технику, ввиду крайней всеобщности этого явления, следует объяснять исходя из ее общей антропологической сущности (как «тактики», «повадки» всего живого), а не искать в ней «исторически особенное» (как указывает Шпенглер, меньше всего ее можно изучать в свете современных достижений техники), очевидно, что Шпенглер это «всеобщее» выводит в значительной мере из наблюдений над техникой новейшего времени. Именно ряд особенностей машинной техники, вкупе с условиями и характером ее использования капиталистической экономикой и милитаризмом, Шпенглер кладет в основу рассмотрения «внутренних» закономерностей развития техники, при этом определенную историческую реальность развития науки и техники в странах Западной Европы облакает во всеобщую мистико-романтическую форму «фаустовской культуры».

По Шпенглеру, техника сегодня — наследница тенденций, отличающих фаустовский дух в целом: это отвага, голод по духовному господству и добыче, побудившие уже монахов XIII–XIV веков вторгаться

в мир технических и физических проблем, смиренно молясь богу и вырывая тайны у природы... Здесь не было ничего от созерцательной любознательности китайских, арабских, индийских или античных ученых. Теория с самого же начала была не чем иным, как рабочей гипотезой: от нее, утверждает Шпенглер, не требовалось быть «истинной», а только практически пригодной, она должна была заставить природу служить определенным целям.

Фаустовскую культуру, пишет Шпенглер, отличает «чудовищная мысль, столь чуждая всем другим»: подчинить и использовать природу не только в ее материалах, сырье, но выделить, изолировать, поставить себе на службу силы неорганической природы, ее *энергию*. О паровой машине, пароходах и самолетах мечтали уже Роджер Бэкон и Альберт Великий. Ни то и ни это, конкретное (как, например, для античности — огонь, похищенный Прометеем), а сам мир, с тайной своей энергии, стал добычей, он впряжен, втянут в строительство этой культуры.

Шпенглер считает особенно характерной для европейского технического мышления идею *автоматизма* (хотя и не употребляет этого термина). В идее *perpetuum mobile* Шпенглер видит как бы сконденсированной, символизированной *сущность* современной техники, функционирующей без участия человека: непрерывное развитие становится как бы ее собственным делом. Мечту о *perpetuum mobile*, пишет Шпенглер, вынашивали еще в монастырских кельях. «Самому построить мир, самому быть богом — вот мечта фаустовских изобретателей, от которых пошла все проекты машин, насколько возможно приближавшихся к недостижимой цели создания *perpetuum mobile*»⁵⁹.

Другая — столь же характерная — черта европейской культуры, которую Шпенглер особо выделяет, видя в ней проявление все усугубляющегося отчуждения (неизбежного, ввиду извечно существующего разделения труда), — это безразличие науки к последствиям научных открытий, их приложению. Такова неумолимая логика научно-технического мышления, открытий. Прогресс техники, по Шпенглеру, обусловлен всецело личностным началом открытий, страстью изобретателя, которому нет дела до утилитаризма масс, до их «плебейской» веры в общественную полезность техники. Массы же, напротив, вынуждены принимать последствия технических изобретений, каковы бы они ни были. Между тем последствия даже отдельного изобретения, отмечает Шпенглер, трудно полностью предусмотреть, эффекта же «технических достижений человечества» никто не предвидит, если не говорить о том, что ««человечество» как таковое никогда ничего не открывало»⁶⁰. Шпенглер ссылается на разрушающее воздействие некоторых открытий (например, в химии) на сложившуюся устойчивую экономику целых стран; это, подчеркивает он, никого не остановило. Другое возражение, выдвигаемое им против идеи «целесообразности» технического прогресса: из мощного подъема техники по-прежнему

«не следует никакой экономии труда. Число требуемых рук растет с числом машин, поскольку роскошь техники оставляет далеко позади все другие сферы роскоши, и поскольку искусственная жизнь делается все искусственнее»⁶¹. Изошренность и число машин начинают лишать их производствo смысла, противоречить жизненной практике. (В частности, Шпенглер уже в начале 30-х годов указывает на непрактичность использования автомобиля в условиях густонаселенных городов.)

Шпенглер выделяет в развитии техники черту, которая позднее всячески подчеркивается идеологами технократии, лежит в основе их аргументации: «Sachzwang», имманентная логика научно-технического развития, «сила вещей». Разумеется, у Шпенглера все это окутано мистическим подчас ореолом фаустовской духовности, несет на себе печать психологических особенностей этой культуры. «...Имеет ли это смысл или нет, но техническое мышление требует воплощения. Избыточная роскошь машины создается под давлением логической необходимости мышления. Машина в конечном счете — символ, как и ее сокровенный идеал, *perpetuum mobile*, это душевно-духовная, а никак не жизненная необходимость»⁶². К трагизму эпохи относится, по Шпенглеру, и то, что сама научно-техническая деятельность становится все более непроницаемой: техника стала эзотерична, подобно высшей математике, которой она пользуется, подобно физикалистским теориям.

Шпенглер в эти годы оказывается проницательнее многих в отношении экологической опасности. Картина, которую представляют собой экологические изменения, подчеркивает он, свидетельствует о том, что «механизация мира вступила в стадию опаснейшего перенапряжения». Облик земли с ее растениями, животным миром, человеком изменился. За несколько десятилетий исчезло большинство крупнейших лесных массивов... наступило изменение климата, угрожающее хозяйству целых народов; бесчисленные виды животных полностью или почти полностью уничтожены, целые расы, как индейцы Северной Америки и австралийцы, доведены почти до вымирания⁶³. Все органическое становится жертвой экспансии организации. Искусственный мир вытесняет и отравляет естественный. Цивилизация стала машиной, которая делает либо стремится все делать сообразно машине.

Шпенглер, однако, не разделяет тревог по поводу истощения ресурсов полезных ископаемых. Сам он верит в исключительные возможности техники, инженерного мышления. Так, к беспокоеству о скором исчерпании, например, угольных запасов, свойственному уже XIX веку, Шпенглер относится с высокомерным пренебрежением, видя в нем ограниченность «материалистического», утилитаристского подхода. Мощное развитие техники, полагает он, не могло бы быть сдержано «столь банальным обстоятельством», как нехватка ресурсов; до тех

пор, пока действующая в технике мысль на высоте, она будет создавать средства для своих целей. Но — как долго будет она оставаться на высоте? Вот вопрос, на который Шпенглер отвечает совершенно однозначно. Машинная техника в свое время «сложилась из внутренней, душевной необходимости и теперь быстро близится к завершению, концу». Сейчас, отсюда, начинается конец трагедии. Шпенглер считает, что можно не опасаться не найти новых энергетических ресурсов в ближайшие два столетия; однако, по его глубокому убеждению, речь вовсе не идет о таких сроках, ибо «западноевропейско-американская техника подойдет к концу раньше».

Каждая высокая культура — это трагедия. Но дерзость и падение фаустовского человека превосходит все, что могло привидеться Эхилу или Шекспиру. Творение восстало против творца. Так было уже однажды, когда «микрокосм», человек, восстал против природы: теперь микрокосм машины взбунтовался против европейского человека. Властелин мира стал рабом машины. «Она вовлекает его, нас, притом, всех без исключения, помимо нашего сознания и воли, в свой бег; в этой бешеной упряжке победитель мира будет загнан насмерть»⁶⁴. Техника в своем развитии будет «разъедена» изнутри, как все великие формы высокой культуры. «С гибелью фаустовской культуры, — предупреждает Шпенглер, — машинная техника будет забыта: наши железные дороги и пароходы постигнет участь улиц Рима и китайских стен, города-гиганты с их небоскребами — дворцов древнего Мемфиса и Вавилона»⁶⁵.

Оставив в стороне всю эту патетику, отбросив зловеще романтический флер, обратимся к явлениям, в которых Шпенглер видит симптомы кризиса в развитых странах Запада. Какое бы он ни находил для них величавое обрамление, вплоть до аналогий с античностью, как бы ни предлагал в качестве «генезиса» психологии сегодняшнего дельца, милитариста, финансового воротилы гордое «*navigare necesse est, vivere non est necesse*» латинян, Шпенглер никуда не может уйти от того факта, что современному империализму грозят гибелью такие явления, как: колониальная политика, эксплуатация труда, войны, депрессия, безработица.

Очевидные симптомы кризиса, по Шпенглеру: «усталость западноевропейского духа от техники», начавшееся отступление перед техникой «врожденных руководителей» (это замечание Шпенглера вызвано имевшим место в странах капитализма значительным спадом технического развития в связи с экономической депрессией начала 30-х годов: это очень повлияло на суждения Шпенглера, при всем том, что он эту историческую ситуацию стремится вписать в общую концепцию исчерпавшего себя «фаустовского духа»). Это также усугубление социальных антагонизмов в результате роста напряженности между обреченными на монотонный механический труд массами и «из-

бренными», познающими всю радость творческого изобретательского труда. Отступление вождей индустрии — жизненная опасность, ввиду «неспособности» масс справиться с организацией. Это, по Шпенглеру, подрывает основы капиталистического индустриального государства, потому что запущенная машина интенсификации технического роста не допускает замедления темпа: ее развитие, с XIX века, было рассчитано на неизменный подъем интеллектуального уровня. «Бунт» масс подрывает основы этой деятельности и, как возмещает Шпенглер со своей антидемократической платформы, явился бы гибельным прежде всего для масс. Но самый тяжелый симптом, с точки зрения Шпенглера, это начавшийся экспорт из промышленных стран Европы техники, инженерных знаний в отсталые страны, ближе к источникам сырья. Это приводит к тому, что «расы», для которых техническое творчество, величие открытий никогда не были и не станут «душевной потребностью», усваивают все технические достижения европейцев (на чем, собственно, держалась мировая гегемония индустриальных капиталистических держав) с единственной целью: обратить их против Запада⁶⁶. (Победив, пишет Шпенглер, они отбросят эти достижения, навсегда забудут о них.) В то же время в Западную Европу хлынула отовсюду дешевая рабочая сила, создавая в странах Запада гибельную для него безработицу. Безработица, подчеркивает Шпенглер, «это не кризис, это начало катастрофы»⁶⁷. Все это неудержимо приближает гибель западного мира.

Реакционная сущность шпенглеровского учения подвергалась глубокой разносторонней критике в работах как отечественных, так и зарубежных ученых. К этому следует лишь добавить, что Шпенглер, даже в своем «да», создал одиозный образ технически вооруженного империализма. Волей или неволей, Шпенглер обрисовал его хищнические черты ярче и определеннее, чем это сделали даже более последовательные западные критики капиталистического общества после него. При всей своей реакционной мистике, при варварской манере «объяснять» и умозаключать Шпенглер со свойственной ему резкостью и определенностью показал, что отчуждение — внутреннее одиночество, враждебная разобщенность, ожесточенная конкуренция, войны — является неотъемлемой чертой эпохи империализма, что использование капитализмом технических достижений в целях экономии труда — миф: их *реальный* итог — всемерная интенсификация труда и наращивание военной мощи, которая обеспечивается бурным развитием индустрии; что расширение производства в этих условиях зачастую иррационально, лишено смысла — и т. п. При всем том Шпенглер поспешил провозгласить, что он понял и «принял» эту «цивилизацию».

Одновременно классовая, политическая позиция диктует Шпенглеру необходимость прибегать к героизации тех социально-экономических отношений, о которых Ф. Энгельс еще в семидесятых годах XIX-го века

с горечью писал: «Естественное состояние животных выступает как венец человеческого развития»⁶⁸. Шпенглер «героизирует» самые принципы этой экспансионистской деятельности вместе с поставленными в значительной мере на службу капиталу наукой и изобретательством, пытаясь их представить как бескорыстную авантюру духа, дерзость интеллекта, как ничего общего с экономическими и политическими интересами не имеющую врожденную «хватку» хищника. Конечно, это парадоксальный путь — героизировать социальное поведение путем редукции его к животному состоянию, объяснять пружины современной индустрии и политики, разобщенность в мире яростной конкуренции, вводя мотив «охоты одинокого хищника»; с пафосом рассуждать об устройстве глаза хищника, обусловившем иное видение мира, иной «Lebenswelt» (жизненный мир), и тем самым — преимущество его «кругозора» перед травоядным, и из этого вывести отношение к жизни какого-нибудь промышленника или финансиста. Все это словно обращает экскурсы Шпенглера в область антропологии, социогенеза и пр. в фарс. Однако далее определение симптомов современного кризиса, симптомов экономических, социальных, технологических, экологических, вновь показывает, что речь идет о *реальности*.

Здесь очевидна метафоричность шпенглеровского языка, и хотелось бы, в связи с проблемой «биологизма» у Шпенглера, вспомнить меткое критическое суждение В.Ф. Асмуса: «Биологизм есть наиболее удобная для Шпенглера форма развития его социально-политических воззрений... Подлинная тема всех исследований Шпенглера, предмет его жгучего внимания, объект его темпераментных и страстных размышлений — не история и не прошлое, но настоящее, наша современность»⁶⁹.

3. О. Шпенглер и философия техники XX столетия

Возможно, расслоение, расщепление текста Шпенглера на «слой» мифа и «слой» философского осмысления реальных явлений в форме метафор и обобщений сыграли определенную роль в последующем отношении философов (прежде всего, философов техники) к этой работе: так, одними она вообще не принимается в расчет (сходя за фантастические рассказы либо вульгарный памфлет), другие, напротив, видят в ней одну из первых фундаментальных попыток философии XX века объяснить феномен современной техники, заглянуть в ее сущность.

В чем же видит Шпенглер сущность техники? В чем — характерные черты его концепции в сравнении с идеями его современников, каково его место в ряду мыслителей XX века?

В целях изучения происхождения и природы техники Шпенглер обращается к данным антропологии. Однако разработка философской

антропологии не становится для него позитивной задачей, как, например, для его современника М. Шелера. Чтобы определить место концепции Шпенглера в русле идеализма XX века, необходимо напомнить о двойственном объяснении им истоков и сущности техники.

Феномен техники у Шпенглера вопреки видимости не редуцируется лишь к биологической природе человека. Минуя проблему социального, Шпенглер одновременно развивает идею техники как некоего поля возможностей «фаустовского духа»: это, в определенном смысле, можно рассматривать как *ценностный* подход к феномену техники. Хотя Шпенглер всячески стремился «натурализировать» историю, свести все общественные измерения, категории к биологическим, однако подобные «естественные», «природные» мотивации технического действия у него фигурируют наряду с утверждением абсолютной, безнадёжной трансцендентности цели, не содержащей в себе («вопреки убеждениям материалистов») ничего прагматического, необходимого для жизни. Наряду с изобретательством, с порывом фаустовской науки в бесконечность техническая деятельность людей — это самозабвенное, бесцельное, более того, самоубийственное подвижничество. Вера «филистеров прогресса» в технику, по Шпенглеру, становится «религией материалистического толка». В этом Шпенглер видит непонимание подлинной роли техники в фаустовской культуре: сам он склонен ее наделять чертами тщетно возвышенного и безнадёжного трансцендирования самой себя, условий человеческого бытия, чертами, если использовать позднейшую сартровскую терминологию, «бесполезной страсти».

Анализируя современную Шпенглеру философскую антропологию М. Шелера, известный западногерманский теоретик, исследователь проблем техники К. Тухель⁷⁰ в 60-е годы утверждает, что Шелер радикально расширил рамки существовавшего в немецкой культуркритической традиции объяснения происхождения и развития техники, введя в число важнейших детерминант биологический, эмоциональный факторы. В противовес традиционному тезису о *рациональности* как движущей силе развития европейской техники Шелер представил ту же «волю к господству» как *эмоциональный* источник техники. Не традиционные европейские «рациональность» и «господство», а стремление к господству, обусловленное *биологической* природой человека: «Мы можем говорить здесь о попытке выведения техники (как и духа) из эмоциональных и биологических факторов»⁷¹. В этом сам Тухель видит значительный «выигрыш в историчности»⁷². В этом вопросе очевидна близость точек зрения Шелера и Шпенглера. Ссылаясь на опубликованную в 1946 г. работу Д. Бринкмана «Человек и техника», в которой утверждается, что Макс Шелер и большинство теоретиков, занимающихся философией техники, переняли концепцию Шпенглера⁷³, К. Тухель высказывает по этому поводу сомнение, обоснованное,

во всяком случае, в том, что касается Шелера: шпенглеровская работа «Человек и техника» вышла в свет пять лет спустя после опубликования Шелером «Проблем социологии знания»⁷⁴ (1926). Но, конечно, идеи Шпенглера о технике могли быть Шелеру известны и по второму тому «Заката Европы»; Шпенглер же к концу 20-х годов, возможно, обратился к антропологии не без влияния Шелера.

Ф. Рапп⁷⁵ также касается состояния этой проблематики в западной философии первой четверти XX века. Он отмечает, что техника сравнительно поздно стала объектом культурфилософии. Ввиду преобладания в немецкой философии этого периода «наук о духе» (Geisteswissenschaften) и философии истории тема техники, считает он, не находит достаточного отражения ни в работах Ф. Ницше и В. Дильтея, ни у Э. Шпрангера или Э. Ротхакара. В эту же перспективу Ф. Рапп помещает и работу Шпенглера «Человек и техника», квалифицируя ее (в соответствии с подзаголовком) преимущественно как очерк по философии жизни, а не как собственно философию техники.

Обращаясь, далее, к философии М. Шелера, Ф. Рапп указывает на работу «Проблемы социологии знания» как на значительное достижение западной мысли в этой области. При этом Рапп в первую очередь имеет в виду объяснение Шелером «материальных и идеальных предпосылок развития, науки и техники в равной мере, из предшествующего им обоим эмоционально окрашенного “этоса”: не мысль о практической полезности, а стремление к могуществу и господству над природой характерны для современных науки и техники»⁷⁶. Но, как мы видели, именно эти положения в весьма экспансивной форме утверждаются и Шпенглером. Причину недостаточного внимания к этому обстоятельству со стороны Раппа следует объяснить, по-видимому, шпенглеровской манерой изложения, в частности метафоричностью, мало располагающей к тому, чтобы видеть в данной работе «систематическое исследование». Утверждение Ф. Раппа может вызвать возражения еще и потому, что в немецкой философии начала века основательный анализ техники, существенная попытка вскрыть ее роль в капиталистическом хозяйстве, оценить ее дальнейшие перспективы и указать на экологическую опасность, на негативные эпифеномены интенсивного технического развития, его разрушительное воздействие на культуру были сделаны видным немецким политическим деятелем, организатором промышленности, дипломатом и философом В. Ратенау. В его вышедшей в 1912 г. книге «К критике эпохи» этим проблемам посвящена глава «Механизация мира» (впоследствии переиздававшаяся отдельно)⁷⁷. В. Ратенау оказал большое влияние на Шпенглера.

От концепции техники М. Шелера Ф. Рапп проводит линию прямой преемственности к Ю. Хабермасу. В работе «Познание и интерес» Хабермас действительно по существу воспроизводит шелеровскую идею естественно-научного (инструментального), технического ин-

тереса как *господства*: это один из трех основных видов знания, наряду с практическим и критико-эмансипационным познавательным интересом.

В целом в обширной литературе о Шпенглере в связи с рассматривавшимися здесь вопросами можно выделить несколько этапов.

Так, в 20-е годы современная Шпенглеру критика акцентировала ошибочность многих положений «Заката Европы» с позиций отдельных наук; сама идея «заката» Запада вызвала негативные оценки, подчас — резкое осуждение с моральных, гуманистических позиций (например, Т. Манн)⁷⁸.

Как известно, наиболее существенное влияние на западную культурологию оказали шпенглеровский метод морфологического анализа культур, концепция «эквивалентных культур», стимулировавшая (особенно, по окончании Второй мировой войны) изучение локальных цивилизаций.

Что же касается главной, самой общей философской «формулы» «Заката Европы» — взаимодействия многовековой культуры с развернутыми формами *научно-технической цивилизации* — то она в философии Запада долгое время присутствовала, скорее, в качестве духовного климата западного мира, общей «атмосферы века». Так, на наш взгляд, у западногерманской исследовательницы К. Эккерман в 70-е годы было много оснований утверждать при анализе таких значительных социокультурных концепций, как концепции Д. Белла, представителей Франкфуртской школы, Х. Шельского и многих других: «Большая часть шпенглеровского наследия жива в сегодняшнем культуркритицизме, хотя это не всегда отчетливо осознается авторами этих концепций»⁷⁹. К этому следует добавить, что шпенглеровская идея *цивилизации* ранее оказала очень большое влияние на критику современной культуры, развивавшуюся в философии Х. Ортеги-и-Гассета, экзистенциалистов и многих влиятельных школ периода 20–60-х годов XX столетия. Не были преданы забвению и реакционные политические взгляды Шпенглера. Так, не случайно в 1970–80-е годы в ФРГ перед определенными кругами встала задача идеологической актуализации учения Шпенглера: правые лидеры неоконсерватизма подняли на щит шпенглеровскую концепцию кризиса демократии, в полный голос заговорили о политическом «профетизме» Шпенглера. Из философа, чьи взгляды не так давно приводились как пример «пораженческого пессимизма» (А. Димер), Шпенглер превратился в торжествующего «пророка консервативной революции» (П. Ноак)⁸⁰.

В то же время следует отметить характерную для последних десятилетий минувшего века тенденцию все более широкого обращения к философским идеям Шпенглера. Это связано, прежде всего, с растущей тревогой по поводу современной политической, социально-экономической, экологической, духовной ситуации в мире, «шансов»

цивилизации на выживание. Сама идея «заката» Европы, в свое время, невзирая на беспримерный успех, шокировавшая западную критику, стала восприниматься как объективная формулировка реальной историко-культурной дилеммы: прогресс научно-технической цивилизации — кризис исторической культуры.

Не случайно среди злободневных вопросов конца века на первом плане — идеи Шпенглера, касающиеся характера развития науки и техники в современную эпоху, тезис об «имманентной логике» технического прогресса. Нельзя не согласиться с теми, кто утверждает, что эта проблематика выиграла в научной значимости в сравнении с эпохой самого Шпенглера. Многие авторы видят в Шпенглере не только пророка кризиса Европы, но и пионера современной глобальной проблематики⁸¹: отмечается, что Шпенглер ставил проблемы экологического кризиса, предупреждал об опасностях переизбытка техницизма и т. п.

Однако нужно избегать опасности модернизации и, в том числе, «рационализации» идей и установок Шпенглера, помнить, что в действительности его отношение к грядущему техницизму было по меньшей мере амбивалентным. Утверждая, на «метафизическом» уровне, идею кризиса, он в то же время как бы раздувал его пламя конкретной апологетикой сциентистско-технического, империалистического «апогея» истории⁸².

Массовым ростом пессимистических настроений среди западной общественности, тревог, связанных с гонкой вооружений, сложностью международной ситуации, прямой угрозой ядерного конфликта объясняется изменение отношения к почти незамеченной в свое время, на фоне «Заката Европы», работе «Человек и техника»⁸³. Так, составитель и один из авторов изданной в ФРГ в 1976 году известной книги «Техника, или: знаем ли мы, что мы делаем?...». В. Циммерли, весьма далекий от «шпенглериянства», замечает: «Прогнозы Шпенглера и других “гордых пессимистов” еще не подтвердились; но больше ли у нас сегодня оснований усомниться в их правильности, чем прежде? Напротив, скорее следует думать, что именно в последнее время доводы в пользу мрачного шпенглеровского предвидения, как и мысль о собственной логике технического развития, значительно выиграли в убедительности»⁸⁴. Подтверждение этому В. Циммерли видит в непрекращающемся, безрассудном и опасном росте расходов Запада на вооружение, в очевидных последствиях продолжающейся интенсивной индустриализации для окружающей среды и многим другим.

Место работы Шпенглера «Человек и техника» в философской мысли XX века определяется, по Циммерли, тем, что в ней, на его взгляд, содержатся все элементы культуркритицистского анализа техники⁸⁵. В настоящее время, по мнению Циммерли, сохраняют всю свою актуальность два положения Шпенглера: это тезис о собственных закономерностях развития техники, о ее автономности и фундамен-

тельная тенденция анализировать технику во всемирно-историческом масштабе процесса культуры.

В целом, не возвращаясь вновь к анализу рассмотренных выше вопросов, необходимо подчеркнуть, что новейшие тенденции мирового развития требуют конкретного пересмотра многих сложившихся ранее культурно-исторических схем. Главное здесь — осознание новых реальностей: это, на современном этапе истории, универсальный характер жизненно важных процессов, отсутствие условий изоляции культурных регионов, их универсальное взаимодействие и взаимозависимость, общность участи человечества в современном мире. Анализируя идею кризиса, в которой оказалось зафиксированным осознание западной мыслью этого исторического этапа, философ из ФРГ Г.Рополь отмечает в эти годы: именно на долю немарксистской мысли выпало развить в духе крайнего детерминизма концепции исторического развития Запада, утвердить апокалиптическое видение его будущего. В философии марксизма никогда не говорилось о «тотальном» упадке многовековой западной цивилизации, не выносилось «глобальных» суждений о перспективе неминуемой гибели западной культуры, о необратимости кризисных процессов.

В то же время реальная угроза для существования западной цивилизации — как и *цивилизации в целом* — в опасности ядерной войны, в общей для всех экологической опасности. Так, вопросы будущего западной культуры должны быть соотнесены не с той или иной кривой расцвета и упадка, вычерченной «неумолимой» внутренней логикой исторического развития культуры, а на сегодняшнем этапе истории исключительно — с осознанием необходимости международного сотрудничества, с готовностью человечества сообща использовать шансы на выживание, на сохранение цивилизации и развитие культурных ценностей. Судьбы человечества, культур стали неразделимы.

Примечания

¹ *Spengler O. Der Untergang des Abendlandes. Umriss einer Morphologie der Weltgeschichte. Bd. 1–2.* — München, 1920–1922. В книге используется классический перевод А.Ф.Гарелина («Шпенглер О. Закат Европы». Т.1. М.-Пг., 1923 г.), увидевший свет всего лишь год спустя после выхода грандиозного труда О.Шпенглера в Германии. Перевод абсолютно верен стилю и духу произведения.

² В отечественной литературе равноценны, к примеру, такие определения, как «крито-микенская культура» и «крито-микенская цивилизация» и т. п. (см.: *Утченко С.Л.* Глазами историка. — М., 1966).

³ «Человечество», — замечает Шпенглер, — пустое слово. Стоит только исключить этот фантом из круга проблем исторических форм, и на его месте перед нашими глазами обнаружится неожиданное богатство форм... Во всемирной истории я вижу картину вечного образования и изменения, чудесного становления и умирания органических форм. А присяжный историк видит в ней подобие какого-то ленточного червя, неумоимо нарастающего эпоху за эпохой». (*Шпенглер О. Закат Европы. Т. 1.* — С. 20.)

⁴ См.: *Конрад Н. И.* О смысле истории // *Запад и Восток.* — М. 1972. — С. 447.

⁵ Научно-техническая революция и социализм / Под ред. Б. М. Кедрова. — М., 1973. — С. 198–199.

⁶ См.: *Toynbee A.J.* A study of history. — L.; Oxford Univ. Press. Vol. 12. — P. 245.

⁷ *Schischkoff G.* Spengler und Toynbee // *Spengler-Studien: Festgabe für M. Schröter zum 85 Geburtstag* / Hrsg. A.M. Koktanek. — München, 1965. — S. 62.

⁸ *Schischkoff G.* Spengler und Toynbee. — S. 63.

⁹ Характерно, что в другом своем произведении, «Человек и техника», Шпенглер приступает к изложению истории стран Западной Европы со словами: «...Здесь начинается чудовищное ускорение времени, — настоящая история».

¹⁰ См.: *Шпенглер О.* Закат Европы. Т. I. С. 42.

¹¹ См.: *Кон И. С.* История в системе общественных наук // *Философия и методология истории.* — М., 1977. — С. 6.

¹² *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. 2-е изд. Т. 12. — С. 732.

¹³ Чаще всего Шпенглер в этих целях апеллирует к творчеству, диалектической мысли И.В. Гёте.

¹⁴ *Toynbee and history: Critical essays and review* / Ed. by Montagu, Boston; Sargent. — 1956. — P. 11.

¹⁵ *Конрад Н. И.* О смысле истории // *Запад и Восток.* — С. 453. В этом же смысле М. А. Барг говорит о диалектическом познавательном принципе, который «позволяет... находить “элемент” всемирно-исторического времени во времени локальном». Именно всемирно-историческое время «осуществляет поступательный характер исторического процесса». (См.: *Барг М. А.* Понятие всемирно-исторического как познавательный принцип исторической науки. — М.: 1973. — С. 24.)

¹⁶ *Келле В. Ж., Ковальзон М. Я.* Теория и история: Проблемы теории исторического процесса. — М.: 1981. — С. 262

¹⁷ В творчестве Шпенглера — яркое сочетание того, в чем Л. Г. Андреев усматривает характернейшие черты буржуазного эстетического мышления на рубеже веков: романтизма декаданса и натуралистически-мифологических ориентаций модернизма. (См.: *Андреев Л. Г.* Западноевропейская литература. XX век // *Вопросы литературы.* — 1983. — № 8. — С. 137.)

¹⁸ Хотя при этом, разумеется, философии науки XX века, с ее техническими требованиями к строгости языка, было бы затруднительно апеллировать к текстам, подобным шпенглеровскому, где бы сочетались догадки и тенденциозный вымысел, текстам, перенасыщенным образами, метафорами, фантазмагорическими подчас аналогиями, где бы новаторство было упрятано в форму ретроградную, консервативную, в чем-то «загадочную» и недвижную, как маска. Никакой почвы для преемственности не создают и претендующий на универсальность характер шпенглеровских построений, их псевдовсеобщность, «замкнутость» идеи целого, провоцирующая ориентация на иррационализм.

¹⁹ В отечественной литературе внимание на сходство теории Т. Куна со шпенглеровской концепцией замкнутых культур обратил Б. С. Грязнов. См. его: *Философские «парадигмы» Т. Куна* // *Грязнов Б. С.* Логика. Рациональность. Творчество. — М.: 1982.

Из концепций последних лет можно указать на концепцию К. Хюбнера, чья идея некумулятивного развития науки и техники в истории вновь заставляет вспомнить о культурно-исторических циклах Шпенглера.

²⁰ Это прежде всего: теория относительности, квантовая теория, ликвидация свойственной классической механике разобщенности понятий пространства и времени и возникновение понятия единого четырехмерного пространственно-временного континуума; новое, гораздо более широкое понимание причинности, переход от резкого противопоставления материи и движения к физике взаимодействия, возрастающая абстрактность, постоянное уменьшение наглядности (оперирование математическим аппаратом без опоры на наглядные модельные представления), новая оценка роли субъекта в познавательном процессе и т. п.

²¹ Шпенглер О. Закат Европы. Т. 1. С. 170.

²² Действительно, Шпенглер ищет выражение этого чувства пространства в бетховенских квартетах, в пейзажной, чисто пространственной, живописи импрессионистов, в пейзаже далее как важнейшем жанре европейского искусства вообще, в открытой в эпоху Возрождения перспективе и глубоко, не имеющем пределов фоне портретов Рембрандта, в продуманных перспективах барочного паркового искусства. Та же «пространственная» тяга, но уже во времени, обращенная в прошлое, — необъяснимо ностальгическое чувство, которое в людях европейской культуры вызывает вид руин древности...

²³ Шпенглер О. Закат Европы. Т. 1. С. 186.

²⁴ Там же. С. 190.

²⁵ Шпенглер О. Там же. С. 432–433.

Задавшись целью рельефной «символизации» культур как ничего общего между собой не имеющих, однажды складывающихся и в этом же лоне завершающихся историко-духовных традиций, Шпенглер игнорирует те многообразные процессы, которые характеризуют развитие знания в ту или иную определенную эпоху. При всем чувстве формы, отличающем Шпенглера, здесь мало общего с объективным историческим исследованием.

Говоря о существовании в тот или иной исторический период обычно не одного, а нескольких, подчас противоположно устремленных направлений научной мысли, исследовательских программ, П. П. Гайденко подчеркивает, что это «не позволяет упрощенно «выводить» содержание этих программ из некоей «первичной интуиции» данной культуры, заставляет более углубленно анализировать сам «состав» этой культуры» (См.: Гайденко П. П. Эволюция понятия науки: Становление и развитие первых научных программ. М.: 1980. С. 12–13.) Автор указывает на наличие нескольких таких программ в древней Греции (это: атомистическая, математическая и континуалистская); иные из них, к тому же, имели долгую жизнь либо вообще были реализованы лишь значительно позже, в научных теориях Нового времени (см. об этом подробнее: там же, гл. I–IV).

²⁶ Шпенглер О. Закат Европы. Т. 1. С. 100–101.

²⁷ «То, что мы теперь называем вообще физикой, есть фактически феномен Барокко». (Там же. С. 447).

²⁸ Как подчеркивает И. Д. Рожанский, европейская наука, при общей преемственности развития, знает довольно резкие смены фаз, существенное отличие последующих этапов от предыдущих. Это: средневековая наука XII–XIII вв., наука эпохи Возрождения, великая научная революция XVI–XVII вв., наука эпохи промышленного капитализма, наконец, научно-техническая революция XX в. См.: Рожанский И. Д. Античная наука. М., 1980. С. 196.

²⁹ Шпенглер О. Закат Европы. Т. 1. С. 389.

³⁰ Фактически слова, которые так любит употреблять Шпенглер, вроде «ранняя религиозность», «готическая перводушевность» и др., обычно в его текстах мало что значат кроме того, что в эту пору культура была полна радостного предчувствия, что ее расцвет еще впереди.

³¹ Шпенглер О. Закат Европы. Т. 1. С. 465.

³² См. об этом: Лекторский В. А. Субъект, объект, познание. М., 1980.

³³ См.: Гносеология в системе философского мировоззрения / Отв. ред. В. А. Лекторский. М., 1983.

³⁴ Рожанский И. Д. Античная наука. С. 196.

³⁵ Spengler O. Der Mensch und die Technik: Beitrag zu einer Philosophie des Lebens. Münch., 1931.

³⁶ Богомолов А. С. Немецкая буржуазная философия после 1885 года. М., 1969. С. 148.

³⁷ Spengler O. Der Mensch und die Technik: Beitrag zu einer Philosophie des Lebens. Münch., 1931. На русск. яз.: О. Шпенглер. Человек и техника. Перевод А. Руткевича. (В кн.: Культурология. XX век. Антология. — М., 1995.)

³⁸ Здесь можно назвать следующие труды: Kapp E. Grundlinien einer Philosophie der Technik. Braunschweig: 1877; Zschimmer E. Philosophie der Technik; Vom Sinn der Technik und Kritik des Unsinnigen über die Technik. Jenna, 1914, и др.

³⁹ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 20. С. 359.

⁴⁰ Освальд Шпенглер и закат Европы / Бердяев Н. А., Франк С. Л. и др. М., 1922. С. 62.

⁴¹ Асмус В. Ф. К. Маркс и буржуазный историзм. М., 1933. С. 269.

⁴² Изоляция Шпенглера подтверждается и последующими фактами его жизни. Так, несмотря на то, что многие из его реакционных политических идей последних лет были положительно восприняты нацистами, Шпенглер отказался от предложенного ему в 1933 году нацистами сотрудничества. Очень скоро было запрещено упоминать имя Шпенглера в политической печати. В эти годы Шпенглер был занят исследованиями из области древней истории, а также работал над проблемами онтологии.

⁴³ См.: Аверинцев С. С. «Морфология культуры» Освальда Шпенглера // Вопросы литературы. 1968. № 1. С. 67.

⁴⁴ Spengler O. Der Mensch und die Technik. S. 35.

⁴⁵ Spengler O. Op. cit. S. 63.

⁴⁶ С. С. Аверинцев отмечает эту черту шпенглеровской философии в связи с «Закатом Европы»: в еще большей мере это относится к работе «Человек и техника».

⁴⁷ Еще в «Закате Европы» Шпенглер в них видел полный «произвол», «субъективность» историков, «идеологов». Это: счастье, демократия, справедливость, мир и многое другое, — т.е. именно те критерии, которые утверждались передовой общественной мыслью разных народов в различные эпохи, в которых, таким образом, обнаруживалась объективная укорененность гуманистических идеалов человечества, закономерный характер социальных усилий в борьбе за лучшую, справедливую организацию жизни общества, за мир между народами.

⁴⁸ Spengler O. Op. cit. S. 5.

⁴⁹ Spengler O. Op. cit. S. 2.

⁵⁰ См.: Mumford L. Kunst und Technik. Stuttgart, 1959.

⁵¹ Эту концепцию техники во многом разделяет современный видный американский философ Х. Сколимовски. Так, он подчеркивает: «Я полностью согласен с О. Шпенглером, который утверждает, что «техника — это тактика жизни; внутренняя форма, в которой выражается вонне развитие конфликта — конфликта, тождественного самой жизни» (Сколимовски Х. Философия техники как философия человека // Новая технократическая волна на Западе. М., 1986. С. 243.) Более того, надо отметить, что Х. Сколимовски, как и многие другие мыслители в настоящее время, разделяет общий пессимистический взгляд Шпенглера на специфику научно-технического развития западной цивилизации как причину исторического кризиса этой цивилизации. В отличие от Шпенглера, для которого такое развитие было полностью предопределено этническими чертами, изначальной «интенцией» этой исторической культуры (а в данной работе это уже вообще неизбежность развития человеческого духа в его *апогее*, каким, по Шпенглеру, явилась современная западная техника), Сколимовски, как и многие философы сегодня, винит в этом ошибочно избранную линию развития западной рациональности, исторически неверный выбор с тяжелыми последствиями, при наличии существовавших в истории (согласно убеждению Х. Сколимовски, как впрочем, и таких известных его предшественников, как Г. Маркузе и другие) альтернативных путей развития высокой культуры.

⁵² Spengler O. Op. cit. S. 59.

Именно здесь участвовали, в сравнении с «Закатом Европы», прямые ссылки Шпенглера на Ницше. Борьба за существование, заявляет Шпенглер, «уже воспринимается не как драма, как полагали Шопенгауэр и Дарвин, а как величайший смысл жизни, облагораживающий ее, amor fati, по Ницше» (Ibid. S. 22).

⁵³ Ibid. S. 59.

⁵⁴ Надо отметить, что Шпенглер нередко опирается на теории, получившие в первой четверти века значительное распространение. Разумеется, в помощь себе Шпенглер при-

влекает лишь те из них, которые, в том или ином плане, противоречат эволюционным учениям. Так, он неправомерно расширяет сферу приложения теории мутаций Х. де Фриза (работа Х. де Фриза была опубликована в 1901 г.), всецело опирается на так называемую теорию «неокатастрофизма» (в палеонтологии развивалась немецким ученым О. Шиндевольфом), обращая ее против идей Ч. Лайеля и Ч. Дарвина. Однако и эти теории совершенно явственно подчинены здесь основным идеям философии Шпенглера.

⁵⁵ *Spengler O.* Op. cit. S. 35.

⁵⁶ *Spengler O.* Op. cit. S. 9.

⁵⁷ Взглядов на технику как на необходимое восполнение биологического несовершенства человеческих органов придерживались ряд западноевропейских философов, от одного из основоположников философии техники, Э. Каппа, до представителя философской антропологии А. Гелена (см., в частности: Gehlen A. *Die Seele im technischen Zeitalter*. Hamburg, 1957).

⁵⁸ *Spengler O.* Op. cit. S. 7.

⁵⁹ *Spengler O.* Op. cit. S. 69.

⁶⁰ *Ibid.* S. 71.

⁶¹ *Spengler O.* Op. cit. S. 72–73.

⁶² *Ibid.* S. 79.

⁶³ См.: *Spengler O.* Op. cit. S. 88.

⁶⁴ *Spengler O.* Op. cit. S. 75.

⁶⁵ *Ibid.* S. 88.

⁶⁶ Предвзятость, европоцентризм шпенглеровской концепции «фаустовской техники» сказывается, прежде всего, в том, что в истории других культур отрицается наличие сколько-нибудь существенных достижений; еще в «Закате Европы» Шпенглер включал технические и научные открытия, проникшие с Востока, в историю развития европейской техники. Все это должно было служить обоснованием идеи научно-технического развития как явления локальной культуры, гибнущего с этой культурой, продукта исключительно ее душевного склада. Другими одновременно существующими народами оно может быть лишь вынужденно заимствовано, оставаясь чужеродным их духу. К странам, чьи народы невосприимчивы к пафосу технического изобретательства, Шпенглер относит и Россию, хотя именно в это время мир становится свидетелем небывалых успехов Советской страны; так, в 30-е годы такие западные исследователи, как Л. Мэмфорд и Ж. Фридман, восхищенно писали об исключительной технической одаренности русских.

⁶⁷ *Spengler O.* Op. cit. S. 87.

⁶⁸ *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. 2-е изд. Т. 20. С. 271.

⁶⁹ *Асмус В. Ф.* Цит. соч. С. 240.

⁷⁰ К. Тухель — ученик Ф. Дессауэра, автор работ по философским проблемам техники; в течение многих лет являлся руководителем западногерманского «Союза немецких инженеров» (VDI).

⁷¹ *Tuchel K.* *Die Philosophie der Technik bei Friedrich Dessauer: Ihre Entwicklung, Motive und Grenzen.* — Frankfurt a. M.: 1964. S. 97.

⁷² Выше уже указывалось на неисторичность подобного подхода.

⁷³ *Brinkmann D.* *Mensch und Technik: Grundzüge einer Philosophie der Technik.* Bern: 1946.

⁷⁴ *Scheler M.* *Probleme einer Soziologie des Wissens // Scheler M. Gesammelte Werke.* — Bd. 8. — Bern: 1960.

⁷⁵ Ф. Рапп — западногерманский исследователь, автор работ по теории науки и философии техники.

⁷⁶ *Rapp F.* *Analytische Technikphilosophie.* — Freiburg; Münch.: 1978. — S. 15.

⁷⁷ *Rathenau W.* *Zur Kritik der Zeit.* — B.: 1912; idem: *Die Mechanisierung der Welt.* — Schwenningen a. N.: 1948.

⁷⁸ Однако надо сказать, что при этом представители некоторых отраслей знания оценивали труд Шпенглера исключительно высоко, как, например, известный историк Э. Майер, эстетик В. Воррингер и многие другие.

⁷⁹ *Eckermann K.* *Oswald Spengler und die moderne Kulturkritik.* — Diss. — Bonn: 1980. — S. 300.

⁸⁰ Очевидно, что реполитизация и реидеологизация ряда сторон учения Шпенглера не составили особого труда. Однако для неоконсерваторов 70-х годов весьма характерно, что акцентируя и тщательно анализируя политические воззрения и «прогнозы» Шпенглера, они полностью сбрасывают со счетов те элементы шпенглеровского учения, которые непосредственно с политическим учением не были связаны, отрицая за философией Шпенглера какое-либо значение для разработки последующих теорий культуры, философии и т. п., призывая видеть в нем лишь «политический экзистенциализм», «публицистический гений небывалого ранга» (См. напр.: *Spengler heute: Sechs Essays mit einem Vorwort von H. Lübke.* — Münch.: 1980. — S. 15.).

⁸¹ Уже упоминавшаяся К. Эккерман видит, например, «позитивную задачу» переработки его идей в отказе от его фаталистических заключений, в «рационализации» его неверия и смятения в отношении будущего. (См.: *Eckermann K.* *Oswald Spengler und die moderne Kulturkritik.*)

⁸² Не случайно Т. Манн, опираясь на прогрессивные, гуманистические традиции европейской культуры, именовал Шпенглера «дезертиром» и «перебежчиком».

⁸³ В этом плане идеи Шпенглера по поводу техники вызывают существенный интерес не только в ФРГ, но и в США, о чем, в частности, уже можно было судить по позиции видного философа, исследователя проблем техники Х. Сколимовски.

⁸⁴ *Technik oder: Wissen wir, was wir tun?* / Zimmerli W. (Hrsg.). Basel; Stuttgart, 1976. — S. 149.

⁸⁵ Надо отметить, что отношение к культуркритицизму в целом, к крупнейшим представителям философии XX века, разрабатывавшим концепцию техники в рамках оригинальной многогранной философской системы, как, например, О. Шпенглер или М. Хайдеггер, — со стороны новой западногерманской философии техники, одним из лидеров которой является и В. Циммерли, неоднозначно. Так, другой видный представитель этого, в целом позитивистски ориентированного, направления, Г. Рополь, часто, как «классика», цитирует Шпенглера, однако совсем с иной целью: показать, что возникающие сегодня опасения широких кругов по поводу значительной «неуправляемости» многих технических процессов, отчуждения, безработицы, экологического кризиса и т. п. не новы, что они уже звучали у О. Шпенглера, М. Хайдеггера, К. Ясперса и др. Именно тот факт, что эти проблемы ставились «романтиками» и «метафизиками», должен по Рополью, служить доказательством тому, что это, по существу, *псевдопроблемы*, дань романтизму, пережитки устарелого культурпессимизма. Здесь следует, однако, заметить, что при всем том, что позиция современной философии техники несравненно более реалистична, конструктивна, научна, в позиции Г. Рополя (и некоторых других видных специалистов) можно усмотреть недооценку *собственно философского аспекта и масштабов* проблем техники, экологии, будущего цивилизации (в чем находил собственную легитимацию «культуркритицизм»).

См.: *Ropohl G.* *Die unvollkommene Technik.* — Frankfurt a.M., 1985. — S. 38; 48–50.

Глава вторая

Л. Мэмфорд. Техника в истории цивилизации

Если то, что сделал Шпенглер, было скорее попыткой, вдобавок весьма пессимистической, осмыслить итоги развития естествознания и промышленности за период конца XIX — начала XX веков (здесь скорее обобщался и проецировался в будущее опыт прошлого, ибо интуиция и пророчества Шпенглера уже касались неких апокалиптических времен; будущее, в котором должны были развернуться кровавые драмы машинизма, носило характер мистический и зловеще-неопределенный), то берущая начало в эти же 30-е годы другая значительная концепция культуры и техники, развиваемая американским социологом, философом и историком культуры Льюисом Мэмфордом¹, напротив, всецело исходила из обнаруживающихся в развитии науки и техники революционных тенденций, из интуиции *нового* и глубокого доверия к нему. Мэмфорд утверждал в эти годы: «В настоящее время формируется новый мир, но он пока существует лишь фрагментарно»: не случайно утопические элементы, свойственные концепции Мэмфорда тех лет, надстраивались, развивались им в мажорной гамме. Новые явления, обусловленные бурным прогрессом науки, были, с точки зрения Мэмфорда, предвестниками новой эры культуры, коренного изменения жизни общества. Ориентированная на дававшие о себе знать некоторые черты близящейся научно-технической революции, развернувшейся в 50–60-е годы, модель Мэмфорда воспроизводит развитие научно-технической революции в целом, эксплицирует ее гуманистический смысл вне реальных исторических условий капитализма, как если бы она была «предоставлена самой себе». Собственно, в этом заключались издержки светлого, настроенного на гуманизм техницизма Мэмфорда тех лет² — если вообще понятие «технизма» в его традиционном смысле применимо к тому гуманистически ориентированному мировоззрению, вере в близящийся безусловный поворот науки и техники к человеку, которые в полной мере характеризуют этот, по-своему замечательный, период в «философии техники» Мэмфорда.

К началу 30-х годов Мэмфорд завершает свой фундаментальный труд «Техника и цивилизация»³. В этой книге, над которой ученый работал

около 30 лет и которую можно считать главным трудом его жизни, он излагает свою концепцию развития всемирной истории и культуры.

Надо подчеркнуть, что западная философия XX века позже уже не создавала столь универсальных, «мирообъемлющих» концепций развития истории и культуры, какими были концепции первой трети века: О. Шпенглера, А. Тойнби; этот же масштаб присущ и труду Мэмфорда «Техника и цивилизация». По охвату историко-культурных феноменов его возможно сравнить со шпенглеровским, но, разумеется, лежащие в основе двух концепций убеждения, ценностные ориентиры, само понимание исторического развития глубоко различны. Наконец, противоположно направлен их общий пафос.

При этом можно отметить, что они находятся в некоторой парадоксальной взаимосвязи. Шпенглер, обрушившийся на методологию естественных наук «позднецивилизационного» периода как догматическую, механистическую, закостеневшую (прежде всего это относилось к физико-математическим наукам) от имени «живого», «жизни», был *физиком* по преимуществу. Релятивизм — абсолютизированный им урок естественных наук — стал мерой исторического, теория энтропии «укрепила» его в идее бессмысленности развития человечества, исторической культуры. Из биологии, области «природного» были заимствованы лишь скудные схемы фаз развития и несколько категорий, достаточно архаичных. В действительности же поборником «точки зрения» биологии, живого был не Шпенглер, а Мэмфорд — «технократ» по утопическому убеждению (исполненному в 30-е годы светлых надежд, связанных с развертыванием возможностей науки и техники, которые должны раскрепостить прежде поработанных ими людей). Именно Мэмфорд во всем практически, *по существу* держал сторону жизни, живого человека.

Сам Мэмфорд в эти годы отзывался об идеях Шпенглера относительно техники так: «Это сфера, в которой суждения этого философа, во многом пронизательного и оригинального, но неровного, вызывают сомнения»; обнаружение «приоритета» «фаустовской культуры» в технических изобретениях, многие из которых были заимствованы Европой у арабской и китайской культур, выдает «противоречивость бессознательного империализма его теории»⁴. В работе «Человек и техника» Мэмфорд усматривает «горький мистицизм, nasledующий самые слабые стороны вагнерианства и ницшеанства»⁵.

В целом же к учению Шпенглера Мэмфорд отнесся с большим вниманием, хотя всегда продолжал видеть «ошибки во всеобщей интерпретации Шпенглером культурного развития человечества»: в частности, разделение культуры и цивилизации во времени. Однако в последующие годы Мэмфорд начинает все больше разделять мрачный пессимизм Шпенглера, уверенность в детерминированности истории и будущего западного мира сложившимся «стилем» технического развития⁶.

§ 1. Теория основных фаз развития: энергетика и культура

Концепцию развития культуры и техники Мэмфорд строит в 30–40-е годы в целом на предпосылке сущностного *единства* исторического процесса. Подтверждением этого единства является и «технический синкретизм», т.е. незамкнутость различных фаз технического развития, возможность воспринимать, усваивать технические достижения отдаленных от нас эпох и культур. Цивилизации, отмечает Мэмфорд, не являются автономными организмами. Народы Западной Европы имели возможность свободно черпать в прошлых или развивающихся наряду с ними культурах элементы, которые в период распада становились свободно отделимыми, иначе компоновать их, подчиняя совершенно новым задачам. В этом отношении история человечества представляет собой единый процесс развития.

Так, в Европе в Средние века, у истоков будущего научно-технического развития, стали использовать технические фрагменты других цивилизаций. Важнейшие открытия и изобретения, ставшие ядром развития механики, вовсе не были, как полагал Шпенглер, порождением мистического внутреннего импульса фаустовской души: это зерна, занесенные сюда ветрами других культур... С X века в Западной Европе почва для этого была вполне подготовлена⁷.

Моментом отсчета развития современной техники Мэмфорд считает начало нашего тысячелетия. Критерием периодизации развития для него служит выделение исторически оформившихся *крупных технологических комплексов*, в основе которых лежит тот или иной вид используемой обществом *энергии*: применение данного вида энергии, по Мэмфорду, определяет специфику этого исторического периода, пронизывает и обуславливает всю структуру социально-культурного целого, демонстрирует *человеческие возможности и цели* общества.

Ранняя фаза развития Западной Европы (всего Мэмфорд насчитывает их три), продолжительная *эотехническая* эпоха (1000–1750 гг.), опирается на технологический комплекс *воды и дерева*: энергетической базой здесь служили сила воды и ветра, основным промышленным материалом была древесина. Для начала этого периода характерны собирание остатков былых цивилизаций (прежде всего античной, арабской и др.), ускорение темпа технического развития. Апогеем эотехнического периода является XVII век – время возникновения экспериментальной науки на базе математики. Разумеется, фаза эотехнического развития не обрывается повсеместно к середине XVIII века: если в Италии расцвет эотехнической цивилизации приходится на XVI в., то Америка достигает этого лишь к середине

XIX в. и т. п.⁸ Сменяющие друг друга в рамках эотехнической цивилизации периоды – выражение одной культуры.

Энергетической базой последующей, палеотехнической эпохи, начинающейся со второй половины XVIII в. и охватывающей период капиталистической индустриализации, промышленной революции⁹, послужил *комплекс угля и железа*, горнодобывающая промышленность; Мэмфорд едко определяет эту эпоху как «угольную цивилизацию». Исторически это время интенсивного развертывания капиталистического способа производства, выявления глубоко деструктивных черт капиталистической индустриализации. И хотя, по Мэмфорду, уже начало второй половины девятнадцатого столетия, с его великими открытиями, возвестило о возникновении новых критериев и форм цивилизации, – это будущая «неотехническая» цивилизация, – удельный вес «угольного капитализма» с его разрушительными тенденциями, эксплуатацией окружающей среды, бесчеловечностью индустриальных методов, духовным убожеством все еще очень велик в современном мире.

Наступающая *неотехническая* фаза, вся ее культура, опираясь на новые виды энергетики: использование *электричества* и сплавов – открывает перед людьми совершенно новые, небывалые горизонты...

Выделяя эти фазы в истории развития техники, Мэмфорд не случайно называет их «цивилизациями», «культурами». Это, с его точки зрения, культурно-исторические эпохи. Каждая такая эпоха обладает ярко выраженной индивидуальностью, имеет собственную форму и организацию (кроме новейшей, «неотехнической», которая еще не нашла соответствующей ей организации, институтов). Черты этой индивидуальности определены, прежде всего, мировоззрением общества, формирующимся во взаимодействии с природой, его отношением к окружающей среде, к своему жизненному миру.

Виду энергии, используемой в производстве в ту или иную культурно-историческую эпоху, Мэмфорд отводит важнейшую *цивилизационную* роль, поскольку для него это не только фактор технического роста производительности, но и показатель направления развития общества, степени его гуманизации, его облика, характера его культуры. Вопрос об источнике энергии Мэмфорд связывает с тем, служит ли данная культура «обогащению жизни» и тем самым – гуманизации общества, сохранению природного окружения или, что наблюдается уже к концу эотехнической эпохи, эксплуатации и истреблению ресурсов, презрению к жизни, росту искусственных, абстрактных целеполаганий, что истребляет не только мир вокруг, но и человеческое начало нашей цивилизации.

В общем русле исторического процесса эти фазы не составляют прочных звеньев единой цепи; роль преемственности, кумулятивности в каждом случае различны. Уже по названиям, выбранным Мэмфор-

дом для трех фаз развития, видно, что первые две (эотехническая и палеотехническая) в общем историческом процессе предстают как весьма примитивные, характеризующиеся незрелостью общества, и в отношении подлинно человеческой цивилизации могут быть расценены лишь как структурно неопределенная, хаотическая по социальным мотивам и целям, далекая от самосознания ее предыстория.

Все же в этом историческом процессе ранняя, эотехническая эпоха, если судить по картине, нарисованной Мэмфордом, занимает, при всей неразвитости производительных сил общества, достаточно высокое, привилегированное положение.

Используя силу ветра и воды, эта эра¹⁰ после длительного периода запустения, воцарившегося в результате падения Римской империи, заложила основы новой цивилизации на землях Италии, создала новые очаги культуры на берегах Роны, Дуная, на побережье Балтики. Свободные источники энергии имели большие преимущества; вода, ветер не могли быть монополизированы. После того, как мельница была сооружена, она не увеличивала издержек производства. Она не требовала ухода, не причиняла разрушений: ее работа была направлена на обогащение земли, благоприятствовала сельскому хозяйству. В этих условиях, отмечает Мэмфорд, смогла развиваться подлинная интеллигенция; были созданы великие произведения искусства, науки, объекты гражданского строительства: для всего этого общество уже не нуждалось в рабском труде. Если измерять не мощность, а производительность, то эотехнический период, по Мэмфорду, выдерживает сравнение с последующими фазами технической цивилизации. (Разумеется, позднейшее усовершенствование средств производства способствовало относительному облегчению тяжелого физического труда при капитализме, организация труда повышала его производительность: однако Мэмфорд справедливо видит экономию труда, бережное отношение к человеческому труду не только в повышении производительности, но в долговечности и качественности произведенного продукта, который служил бы людям долго, не был бы подвержен износу, не требовал бы замены в угоду моде и лишенным разумной меры бесцельным «усовершенствованиям»¹¹.)

В достижениях эотехнической эпохи исключительна роль дерева; Мэмфорд утверждает, что без производства монет и оружия, т. е. без денежного обращения и без войн, потребность общества в металле вообще была бы незначительной. Судостроение — это также и развитая сеть каналов, благодаря которым регулировалось распределение населения и товаров, обеспечивалась более тесная, чем прежде, связь города и деревни, поддерживалось равновесие между промышленностью и сельским хозяйством¹². Вершиной деревообделочного искусства стала скрипка¹³. Большую цивилизационную роль играло производство стекла: оно усугубляло, в перспективе, направленную

на внутренний мир культуру европейского человека, при этом увеличивало его изоляцию от мира путем восприятия уже самого мира в определенном «кадре» (одна из специфических черт европейской науки в дальнейшем).

Мэмфорд указывает на важнейшие открытия этой эпохи как на ключевые для технического прогресса: это *часы* (до сих пор остающиеся образцом тонкого автоматизма), *типография* (модель массового репродуцирования, стандартизации), *доменная печь*. Последствия изобретений, знаменовавших собой вершину эотехнической эры, в этот период еще не могли быть реализованы. Но эотехническая эра, подчеркивает Мэмфорд, — это не одни лишь достижения в области механики; это целый культурно-исторический комплекс, когда достигли расцвета строительство городов, культивация земель, архитектура, живопись; мысли и радости человека находили свое полное воплощение. В отличие от последующего периода энергия эотехнической фазы не была пущена по ветру. В XVII в. болота и леса уступили место красивейшему пейзажу, пейзажу глубоко человеческому, прекрасным городам, которые и сейчас, в своем упадке, соперничают с новейшими городами¹⁴. Машина, механизм удачно дополнялись миром полезных предметов, подручными средствами. Времени хватало — так же, как энергии.

Целью эотехнической цивилизации, утверждает Мэмфорд, было (во всяком случае, до начавшегося в XVIII в. ее упадка) не наращивание мощи, а *интенсификация жизни*. Цвета, запахи, образы, музыка, эротический экстаз, как и дерзкие подвиги на поле боя, мысль, исследование составляли содержание жизни. Людей окружали цветы, обилие воды: каналы, фонтаны; в интерьере — чистота кухни, тонкие блюда, красота столового фарфора: все это способствовало утончению чувств. Особенно много давало созерцание, зрение; в любви — любовное отсрочивало момент обладания. Во всем этом Мэмфорд еще видит живую часть западной культурной традиции¹⁵. Хотя «евангелие труда», отмечает Мэмфорд, было создано буржуазией в эту пору, оно еще не владело этой эпохой... Если политика и не достигла справедливости и равенства, то сам идеал этот жил (последние отблески его отразились в «Утопии» Т. Мора).

Яркие картины, рисуемые Мэмфордом, проникнуты пафосом гуманизма. Конечно, здесь идеализированы социальные цели общества эпохи зарождающегося капитализма. Мэмфорд воспроизводит культурную среду «эотехнического периода», как отражающую содержание повседневной жизни, опираясь на искусство Ренессанса, на художественную культуру XVII–XVIII вв., культуру огромной силы и жизнелюбия, а также на примеры исследовательского пафоса, научных дерзаний людей, обладавших исключительной силой духа¹⁶. Однако трудно не видеть теоретической уязвимости, исторической

неточности многих утверждений Мэмфорда. Так, в этой картине почти не находят отражения феодальный гнет и распри, кровопролитный во многом характер ренессансной поры, тяжесть изнурительного труда, реальная слабость человека перед лицом природы, голод, урон, наносимый губительными эпидемиями... Но, несомненно, Мэмфорд здесь выделяет ряд очень важных моментов, характеризующих способ существования общества, прежде всего в том, что касается использования людьми природы и соответствующего отношения к ней; в этом плане последующая ступень буржуазной истории была действительно впадением в варварство, деградацией человеческого.

Из этой периодизации видно, что при определении уровня общественных отношений, уровня зрелости общества Мэмфорд пользуется в первую очередь таким критерием, как характер технологии производства, вид используемой *энергии*. Использование промышленным производством того или иного вида (и количества) энергии, по Мэмфорду, — прямой показатель разумно-экономного, человеческого, либо, напротив, паразитически расточительного характера существования общества. Разумеется, Мэмфорд впадает при этом в совершенно явную идеализацию слаборазвитого в экономическом и социальном отношении периода зарождения в недрах феодализма капиталистических производственных отношений, когда основой производства все еще оставался ручной труд; однако он не без оснований характеризует этот период как хозяйствование «органичное», экономичное, дающее сравнительно незначительные отходы, т. е. использующее природные ресурсы гораздо более рационально, чем последующие, несравненно более высокие формы капиталистического производства.

В оценке Мэмфордом степени зрелости общественно-экономических отношений на такой основе, по таким показателям сказывается глубокое осуждение, неприятие того хищнически, иррационально «добывающего» отношения к природе, которое продемонстрировал капитализм в ходе индустриализации, сопровождавшейся обезжизнением среды, обезчеловечиванием природы и самого производительного труда.

К сожалению, эти черты индустриальной цивилизации ныне все более обнаруживают свой планетарный характер. Пагубные последствия интенсивной индустриализации, хозяйствования без заботы о завтрашнем дне, о сохранении среды обитания, пригодной для жилья, человеческой, все более остро дают о себе знать в условиях любых технически развитых стран, являются результатом длительного, глубокого пренебрежения этим жизненно важным аспектом существования человеческого общества (при всем том, что объективно социализм, казалось бы, должен был создать предпосылки для овладения этими процессами). К. Маркс писал в свое время,

что «культура, — если она развивается стихийно, а не *направляется сознательно*... оставляет после себя пустыню»¹⁷.

Разрушительные последствия пренебрежения вопросами среды обитания человечества волновали общественную мысль с давних пор. Однако никогда еще угроза жизни не становилась столь очевидной, как в последние десятилетия. Все громче звучат призывы воспрепятствовать в глобальном масштабе экологическому кризису, поставить вопрос о новой этике использования материальных ресурсов¹⁸.

Предметом обостренного, жгучего внимания вопросы экологии в настоящее время стали во всех развитых странах мира; они заботят самые широкие круги общественности, ученых, как и руководителей¹⁹.

В свете вставших сегодня с такой неумолимостью проблем, диктующих необходимость пересмотреть само понятие *цивилизованной* жизни, *цивилизованного* взаимодействия общества с природой, стоит, на наш взгляд, — отбросив, разумеется, присущий Мэмфорду элемент идеализации определенных форм исторического прошлого — со всем вниманием отнестись, тем не менее, к используемым ученым критериям и оценкам прогресса цивилизации, оценить все значение настойчиво выдвигаемого им идеала гармонизации отношений общества с природой; особого внимания заслуживает постановка им проблем энергетики — как соотношения, взаимосвязи гуманистического фактора и способа использования обществом тех или иных энергетических ресурсов²⁰.

§ 2. Капиталистическое машинное производство: «новая эра» варварства

К концу XVIII в., считает Мэмфорд, ключевые открытия науки и техники уже были сделаны. И в этом отношении Мэмфорд также оценивает эотехническую эпоху исключительно высоко — в некотором роде как прямую предшественницу наблюдаемых в тридцатые годы XX-го столетия тенденций развития науки и техники. (Ибо, по Мэмфорду, развившееся в скором будущем машинное производство было обслуживанием капитализма, и только: эта техника ничего не давала человеку, не способствовала гуманизации жизни. И лишь появившиеся симптомы нового в науке и технике первой трети века говорят о том, что в этом долгом «коридоре» индустриализации видится просвет, тенденция поворота к человеку.) Из проводимых Мэмфордом сравнений эотехнического периода с современным развитием должен следовать вывод, который Мэмфорд и в самом деле формулирует: промышленная революция могла бы быть осуществлена и развита далее и *без* периода использования в качестве энергетической базы угля и железа²¹.

В технологическом плане Мэмфорд характеризует этап промышленного капитализма как «угольный» капитализм, «рудниковую цивилизацию», а в социальном отношении — как новую эру варварства. Это полный разрыв с предшествующим укладом жизни, с культурой Европы. Англию — классическую страну капитализма, первой перешедшую от мануфактурного производства к крупному машинно-фабричному и явившую пример вопиющей бесчеловечности утверждавшихся отношений, Мэмфорд называет «отсталым, оказавшимся в лидерах»; Англии, пишет он, проще других было ступить на этот путь: в прогресс эотехнической эры она не внесла почти ничего.

Происходит, отмечает Мэмфорд, эрозия самих человеческих начал цивилизации. Капитал стал преобладать над всеми ценностями жизни; труд был уже не просто необходимой частью жизни, он стал целью в себе.

Индустрия, пишет Мэмфорд, распространялась из старых центров в новые места: новые фабричные города, лишённые предшествовавшей человеческой культуры, даже могил предков, не знали ничего, кроме повседневного труда: жизнь и смерть были на виду у той же фабрики или на том же руднике; люди жили и умирали без воспоминаний и без надежд. Мэмфорд постоянно подчеркивает бесчеловечность условий существования, разрушение в эту эпоху промышленным капитализмом окружающей среды (последствие региональной специализации промышленности), загрязнение воздуха, отношение к человеческой жизни как к абстракции в погоне за капиталом, единственно обладавшим реальной стоимостью. Точно так же в глазах капиталиста не были реальностями не обладавшие меновой стоимостью воздух и солнце... Однако, спрашивает Мэмфорд, кто может исчислить действительную цену этого безразличия к окружающему?

За этим безразличием Мэмфорд видит прежде всего неведомое обществу ранее презрение ко всякой жизни и выражению живого. Исповедуемое буржуазией евангелие труда — это, по Мэмфорду, следствие неспособности в искусстве, игре, развлечениях, ремесле, которой сопровождался упадок культурных и религиозных ценностей прошлого. Здесь Мэмфорд совершенно очевидно продолжает веберовский анализ протестантизма как духовного уклада общества промышленного капитализма. Так, человек нового типа, отмечает Мэмфорд, пренебрег всем в погоне за властью и деньгами: едой, семейными привязанностями, половой жизнью, здоровьем, большинством нормальных удовольствий цивилизованного существования. Его нервозность сказалась в маниакальном отношении к труду, в роковом игнорировании искусства, в котором он видел способ уйти от труда и деловой жизни.

Мэмфорду в высшей степени присуще связывать эти социально-психологические характеристики с конкретным решением хозяйственных вопросов, подчеркивать, в свою очередь, *социокультурное*,

нравственное значение использования обществом тех или иных видов энергетических ресурсов. Так, спецификой данного вида энергии — угля и железа как *накопленного наследия прошлого*, которое можно было себе позволить расходовать без счета, — Мэмфорд стремится объяснить как упрочившееся паразитическое, потребительское отношение капитализма к природе, так и извращение всех нравственных начал отношения к жизни. Разрушительная и беспорядочная эксплуатация земных недр сделала психологическими результатами «угольного капитализма» жажду добывать с легкостью, не соблюдая никакого равновесия между производством и потреблением, привычку разорять и расточать, словно отбросы являются неотъемлемой частью нормального человеческого окружения. Неверная планировка, разрастание городов и промышленных объектов вдоль дорог, беспорядочный характер урбанизации — все это было, по Мэмфорду, внедрением «гражданских идей» рудниковой цивилизации.

Начатки горнодобывающей промышленности в XVI в. уже связаны со становлением капитализма связью генетической и «символической». Рудник, по Мэмфорду, праформа капиталистической индустриализации: неорганический характер среды, бесчеловечное окружение (в отличие от всех видов работ на земной поверхности), бесформенность материала под землей. Тяжесть и специфика горного дела, труда горняков — типичнейшая форма бесчеловечности становящейся капиталистической «цивилизации». Шахта — это только взрывы кругом, печаль, подавленность, измождение, — в этом было что-то поистине безжизненное, зловещее; жизнь, справедливо замечает Мэмфорд, *действительно цветет лишь в гуще жизни*²².

Подтверждением этого Мэмфорду служит, в частности, творчество Ван Гога в период жизни в Боринаже, горняцком поселке в Бельгии, среди людей, задавленных непосильным трудом, в безжизненной среде, — серо-коричневая гамма его живописи, и неузнаваемый Ван Гог, соприкоснувшийся с природой Франции (страны, деревень которой техническая цивилизация тогда почти не коснулась), пишущий саму жизнь: взрыхленные пашни и багряные виноградники, влажную землю и цветы, зеленые холмы и часовню, пламенеющий закат и воздух после дождя...

С введением машинного производства деградировало содержание жизни человека труда: от рабочего теперь отчуждены все стороны жизни — как продукт труда, так и условия его производства. Удел фабричного рабочего — механическая дисциплина и «безумная интенсивность труда». При этом ссылки на технику — действительно развивающийся элемент — помогали буржуазии, замечает Мэмфорд, демагогически обосновывать идею о неуклонном общественном прогрессе. Поскольку машина явилась «безусловным» воплощением прогресса, самым «прогрессистским» элементом капиталистической экономики, ее быстрое

усовершенствование помогало буржуазной апологетической мысли сделать доказательным «закономерный» характер общественного прогресса при капитализме. Мэмфорд едко высмеивает демагогический характер буржуазной апологетики периода промышленного капитализма. Это, подчеркивает он, была очень удобная мера для исторических сравнений; самодовольные буржуазные ученые в библиотеках могли спокойно заключать, исходя из идеи прогресса: если города XIX в. были грязны, то города XVIII в. должны были быть гораздо грязнее; если рабочие новых фабрик были невежественны, то, значит, рабочие, возведшие Шартрский собор, должны быть гораздо более тупы и невежественны.

Между тем, подчеркивает Мэмфорд, период индустриализации отмечен исключительно погоней капиталистов за прибылью. В результате варварской стихийной «тактики рынка» — игнорирование необходимости сбалансированного производства, подрыв сельского хозяйства, поиски новых рынков, яростная конкуренция на суше и на море, боязнь оторваться от сырьевых баз, с 1870-х годов — империалистическая паника и военная конкуренция; война становится областью массового производства. Состояние «палеотехнического» общества — это то же состояние войны: угнетение, безработица, низкий уровень жизни, эксплуатация страха перед бедностью, безработицей, увечьями, голодом, смертью. Расширение машинного производства направлено на повышение производительности труда (т.е. на сокращение времени, необходимого для выполнения данной работы, но не на повышение качества продукта, человеческого содержания труда) единственно в целях извлечения возможно большей прибыли.

Беря в качестве основания для сравнений с предшествующими периодами превращение человеческих усилий в непосредственные средства к существованию или в рассчитанные на длительный срок жизни произведения техники, искусства, культуры, Мэмфорд находит, что реальный выигрыш новой индустрии жалок. Машина, с которой связывали надежды на покорение природы и упорядочение производительной деятельности, в период капиталистической индустриализации явилась отрицанием всего этого. Огромная часть времени, сэкономленного благодаря техническим нововведениям, расходовалась на беспорядочное производство, на перерывы, безработицу, снижавшие возможную отдачу.

Особенное внимание Мэмфорда привлекает развитие естественных наук в период утверждения промышленного капитализма.

Подчеркивая роль науки этого периода как теоретической основы всего производства, К. Маркс в свое время отмечал: «...Вместе с распространением капиталистического производства *научный фактор* впервые сознательно и широко развивается, применяется и вызывает к жизни в таких масштабах, о которых предшествующие эпохи не

имели никакого понятия»²³. При этом «развитие самих естественных наук... само происходит опять-таки на основе капиталистического производства...»²⁴.

Мэмфорд во всем развитии науки эпохи промышленного капитализма видит, прежде всего, черты непомерно затянувшегося переходного (палеотехнического) периода, между концом XVIII в., когда «ключевые открытия в науке уже были сделаны», и до симптомов современной научно-технической революции, самые ранние из которых Мэмфорд видит в научных открытиях, начиная с 70-х годов XIX века. В сам же рассматриваемый палеотехнический период «огромные технические достижения заключены не в конечных результатах, а в опосредующих машинах»²⁵. При всей своей существенности научные достижения также не вносят ничего качественно нового в развитие культуры: они значительны, но фрагментарны. Таким образом, и наука, если иметь в виду не отдельные достижения, а общую ее цивилизационную роль, с точки зрения Мэмфорда, *выпадает*, вместе со всей эпохой «рудниковой», «угольной» цивилизации, из истории культуры. Безусловно, Мэмфорд имеет в виду направленность науки этого периода на практические нужды капиталистической индустриализации. Как отмечал С. В. Шухардин в «Истории науки и техники», хотя переход к машинно-фабричному производству в капиталистическом хозяйстве потребовал целенаправленного применения естественных наук к производству, это применение в первой половине XIX в. было ограниченным, результаты науки использовались не столько для развития *производственного процесса в целом*, сколько для *создания машин* и других средств труда²⁶.

Однако критикуя наносящую глубокий ущерб всему человеческому «цивилизации», основы которой закладывал капитализм в рассматриваемый период, базируя свою деятельность на эксплуатации человека и природы, Мэмфорд сосредоточивает свое внимание прежде всего на социальной психологии и технологии. При всей своей критичности в адрес капитализма, присущих ему бесчеловечных форм эксплуатации, Мэмфорд не принимает во внимание проблемы собственности не только в истории классового общества вообще, но и в конкретных условиях буржуазного общественного строя²⁷.

Полемизируя с К. Марксом, с его многосторонним анализом экономических, социальных, политических основ жизни западного общества, Мэмфорд в качестве объяснения ссылается на всеобщий, сформировавшийся в результате определенного мирозерцания психологический тип, одинаково воплотившийся в людях труда и в «хозяевах»: это сложившийся «новый тип личности», абстрактный тип *homo economicus*. Маркс, утверждает Мэмфорд, анализируя причины интенсификации труда, связывал удлинение рабочего дня с жадой капиталиста — с тех пор, как труд стал товаром, — иметь дополнитель-

ные прибыли. Но откуда взялась сама эта жажда? Мэмфорд ссылается здесь на единый, основанный на расчете, на догмах бережливости и трудолюбия, «стиль жизни эпохи», упрекая Маркса в «абстрактном характере экономического анализа».

Основу духовной деградации общественного класса, строившего свое благосостояние *прежде всего* на социальном угнетении, чудовищной эксплуатации наемного труда класса пролетариев, Мэмфорд видит главным образом в обесчеловечивающем характере типа взаимодействия данного общества в целом с природой. Сам этот тип Мэмфорд возводит, в свою очередь, к механицистскому, скудному мировосприятию, «подготовившему» век капиталистической индустриализации. Большая доля вины в этом мировосприятии ложится, согласно Мэмфорду, на механицистскую науку²⁸. Мэмфорд усматривает непосредственную связь между наукой этого времени и тяжелейшей формой труда, какой был труд горняков. Так, он отмечает: «В действительности шахта — это лишь конкретный пример мира, каким его видела и конструировала физика XVII века»²⁹.

Развитие техники под знаком определившего его в «палеотехническую» эпоху мировоззрения: прагматизма, механистичности, расчетливости буржуазного образа мышления и жизни, по Мэмфорду, уперлось в тупики «машинизма». Теперь общество как бы в критической саморефлексии нащупывает новые пути, при которых прогрессивные технические достижения могли бы стать элементами иначе понимаемой, одухотворенной новыми идеалами реальности.

Таким образом, будущее высвобождение производительных сил, науки и техники Мэмфорд видит вне зависимости от изменений в сфере производственных отношений: «Механическое... упирается в свои пределы»³⁰. Период капиталистической индустриализации, палеотехническую эпоху Мэмфорд называет «несчастливой интерлюдией», однако, полагает он, «самим своим беспорядком... она способствовала интенсификации поисков порядка, прояснения целей человеческого существования». В это же время, утверждает Мэмфорд, наряду с огромным прогрессом техники в частности «ученые и философы, поэты и художники закладывали основы культуры более человеческой, чем даже та, которая господствовала в эотехнический период»³¹. Так, объективно миссией палеотехнической эры, по Мэмфорду, было продемонстрировать, обследовав «тупики количественного отношения к жизни», отсутствие необходимой связи между массовым производством благ и действительным повышением уровня жизни людей. Из концепции Мэмфорда следует, что именно в итоге саморефлексии науки и техники назревает, подготавливается *поворот всего социально-культурного комплекса к человеку...*

Не касаясь пока концепции будущего у Мэмфорда, надо отметить, что для его анализа рассматриваемого периода характерны сочетание

сурового осуждения, абсолютного неприятия варварских форм капиталистической индустриализации с довольно субъективной трактовкой исторических процессов, с взглядом, отмеченным значительной долей романтизма.

Совершенно очевидно, что Мэмфорд в своей критике капиталистического способа производства, последствий буржуазной индустриализации для человека, человеческой культуры, в критике отчужденного, дегуманизированного труда в системе капиталистического машинно-фабричного производства глубоко воспринял критику обесчеловечивающих черт капиталистической индустриализации Марксом. Мэмфорд неоднократно ссылается на Маркса, называя его классиком, чьи труды продемонстрировали «историческую доказательность, чувство социального и человеческую страсть...»³². Мэмфорд высоко ценит разработку Марксом проблем техники, указывает на исключительно важную роль, какую Маркс отводит технике в своей материалистической философии истории. В учении Маркса Мэмфорд видит «первую интерпретацию современного общества, которая исходит из техники»³³.

Отдавая должное Марксову анализу феномена техники и в значительной мере разделяя пафос обличения им бесчеловечной сущности становления капиталистического способа производства, Мэмфорд, тем не менее, сосредоточив свое внимание на антропологических сторонах вопроса, оставляет в стороне важнейшие экономические и политические основы этой критики.

Рассматриваемый период (со второй половины XVIII по 70-е годы XIX в.) — это период промышленной революции, повсеместное налаживание капитализмом машинно-фабричного производства, достижение уровня, когда капитализм утверждается во всемирном масштабе. В результате промышленной революции на основе крупной машинной индустрии создается материально-техническая база капитализма. В этих условиях происходит интенсивное развитие науки и техники: указанный период характеризуется созданием и распространением рабочих машин на базе парового двигателя. В истории науки — это эпоха классического естествознания.

С переходом от мануфактурного производства к машинному (фабричному) связаны социально-экономические перемены, среди них: изменение классовой структуры общества, формирование пролетариата, установление полного господства капиталистических производственных отношений и целый ряд явлений надстроечного характера. Мэмфорд постоянно дает критику капитала не столько как орудия политического господства, сколько как выражения прагматической духовной ориентации буржуазного общества.

Внимание Мэмфорда, как и большинства западных философов и социологов, сосредоточивается почти исключительно на *технологической* стороне эксплуатируемого, отчужденного, лишенного самостоя-

тельной ценности машинного фабричного труда. Экономический аспект угнетения, отчуждения с этой точки зрения не столь существен — а затем выглядит и вовсе растворившимся в последующих мощных технических новациях, например, начинавшейся автоматизации, зачатках новой научно-технической «эры», которые были в глазах Мэмфорда симптомами исторического снятия всякого отчуждения вследствие ликвидации оков фабричного и конвейерно-заводского труда, залогом научного и технического преобразования основ жизни общества.

Фабричное, машинное производство Маркс определял как производство, основанное на *системе машин* в отличие от использовавшейся в мануфактурном производстве кооперации однородных машин. Касаясь этого этапа, Маркс отмечал, что, уничтожая мануфактурное разделение труда, крупная промышленность воспроизводит разделение труда «в еще более чудовищном виде: на собственно фабрике — посредством превращения рабочего в наделенный сознанием придаток частичной машины»³⁴.

При анализе машинно-фабричного производства технико-технологические характеристики даются Марксом в глубокой связи с социально-экономическими³⁵. Во всяком капиталистическом производстве «не рабочий применяет условие труда, а наоборот, условие труда применяет рабочего», так как это производство «есть не только процесс труда, но в то же время и процесс возрастания капитала»³⁶. В машинном производстве это извращенное отношение получает не только социально-экономическое, но и техническое выражение. Человек становится рабом машины: «Господство прошлого труда над живым, — подчеркивает Маркс, — становится не только социальной, выраженной в отношении капиталиста и рабочего, но еще и, так сказать, *технологической истиной*»³⁷.

Разумеется, Мэмфорд видит внутреннюю тесную связь между машинным производством, пришедшим на смену ремесленному и мануфактурному, — и утвердившимся на базе новой технологии чудовищным обострением эксплуатации труда, выжиманием предельно возможного и невозможного из рабочей силы, низведенной, при фабричной системе разделения труда, на роль механического придатка. Однако из факта этой связи, недооценивая ее реальное опосредующее звено, Мэмфорд делает общий, скорее символический, без учета реального исторического отношения вещей вывод о том, что «машина, по своей форме, тяготеет к наиболее острой форме эксплуатации», что она, как «механическое», *всегда* враждебна «органическому», людям. Машина, настаивает Мэмфорд, вообще антисоциальна³⁸.

Как подчеркивал выдающийся чешский ученый Р. Рихта, «многие буржуазные философы техники, рассматривая воздействие машинной техники на общество и человека, оставляют в стороне опосредствующие технику и ее действия общественные звенья. Они, по сути, ото-

ждествляют *сущность феномена техники с эмпирическими результатами отношения овеществления*»³⁹. Это может быть отнесено и к Мэмфорду: такая позиция не только препятствует историческому пониманию капитализма, специфического, присущего ему способа производства, но является также причиной значительных противоречий в мэмфордовской концепции собственно техники, технического развития, машины. Противоречивость эта обнаруживается по мере того, как Мэмфорд стремится глубже разобраться в историческом феномене техники, преодолеть односторонность романтических суждений культуркритицизма, в частности, шпенглеровскую откровенную мистику, как и прогрессистскую некритичную веру в машину как гарант вешного изобилия и общего культурного подъема, нашедшую свое полное воплощение в идеологии массовой культуры⁴⁰.

§ 3. Техника в истории Западной Европы: основные факторы развития

В концепции Мэмфорда нашла определенное выражение весьма распространенная традиция видеть в технике на всем протяжении ее исторического развития лишь все более усложняющееся, обретающее комплексный характер средство, которое равно, «безразлично» может быть использовано той или иной обладающей политической властью группой людей во благо или во зло, в зависимости от целей этих групп. Можно сказать, что в этой широко принятой формулировке, а именно: техника *нейтральна*, техника это только средство — заключена мысль, которую следует сформулировать так: техника не имеет *социального аспекта*. (Очевидно, именно эта установка позже послужила исходным моментом для сделанного Мэмфордом в пору глубокого разочарования в направлении развития техники обобщения: машина (техника) вообще антисоциальна.) Этой распространенной установки относительно нейтральности техники придерживаются многие философы, в том числе К. Ясперс, Ю. Хабермас и многие другие (независимо от того, насколько они считают западную историю «детерминированной» ее развитием). Однако в самой постановке вопроса здесь нет достаточной четкости. Размышление о «нейтральности» техники касается главным образом ее использования: в меньшей мере речь идет о ее историческом формировании, во взаимодействии людей с техникой, о ее сущности.

Исторически техника *не нейтральна*: так — как было отмечено выше — на стадии машины (машинно-фабричной техники) она выступает технологическим воплощением также и *общественных отношений*, выражением и закреплением их неизбежного следствия — отчужденного труда. Во взглядах многих философов Запада, обращающихся

к вопросу о технике, находит внешнее отражение этот *парадокс нейтральности техники*, — возникающий, когда техника как явление становится предметом рефлексии лишь в качестве наличного средства, потенциала, происхождения и причин тех или иных его исторических форм. Не случайно философы — сторонники идеи нейтральности техники как средства — неизбежно оказываются в затруднительном положении, когда от подобного абстрактного рассмотрения техники обращаются к истории ее применения⁴¹. Тогда, волей-неволей становясь на глубоко пессимистическую точку зрения, они утверждают, что, учитывая весь опыт человечества, было бы безрассудством рассматривать технику в отрыве от ее реального исторического использования. В итоге негативные стороны исторического, социального опыта в столь же абстрактном виде, полностью переносятся на «машину» как таковую, объявляются от века в ней заложенной сущностью (при этом внеисторичное понятие «машина» подразумевает и средства труда, и организацию производства в условиях машинно-фабричной капиталистической индустрии и технического устройства вообще⁴²: понятие «машина» оказывается на грани метафоры).

Так, когда при изучении феномена техники в историческом плане элиминируются узловые моменты социальных антагонизмов, опосредующие это развитие, для философии неизбежно камнем преткновения оказывается «превращение» (неожиданное!) техники из социально «нейтрального» средства в «автономную» порабащающую силу. Это затруднение⁴³ всякий раз побуждает того или иного теоретика вернуться к истории и «пересмотреть» ее; западные философы техники чаще всего и связывают это свое требование возврата к истории с необходимостью обнаружить в ней ту «тайну», которая остается нераскрытой в их собственном тезисе о нейтральности техники как средства (иными словами, о внесоциальном характере ее развития).

Проблеме техники в истории Мэмфорд уделяет очень большое внимание.

Стремясь выявить закономерности и движущие силы развития техники, Мэмфорд пересматривает ряд положений историографии европейской техники, подвергает критике традицию не учитывать достижения Средних веков, ошибочно считавшихся застойным периодом ремесленничества, значительно переоценивать интеллектуальную роль Просвещения в культуре Запада. Эту традицию Мэмфорд связывает с точкой зрения, прежде всего, английских экономистов XVIII—XIX вв., не знавших историю техники Европы. В действительности, утверждает Мэмфорд, тому, что зовется индустриальной революцией, предшествовал долгий период изменений, начавшийся, по меньшей мере, за семь веков до нее. Предпосылки к последующему интенсивному техническому развитию Мэмфорд видит в «идеологической и социальной подготовке» западного общества, в изменении его образа мыслей, которые

он связывает, прежде всего, с возникновением воли к господству на исходе Средних веков, и даже ранее. «Прежде чем заявить о себе на заводах, воля к власти уже обнаружила себя в монастырях, в армии и в торговых конторах»⁴⁴.

Так, истоки организации европейской науки и техники, а в дальнейшем — мануфактурного и фабричного промышленного труда Мэмфорд возводит к «механическому» режиму, отличавшему как монастырскую жизнь Средневековья, так и позже армию с ее дисциплиной (регулярная армия в Европе была создана в XVII в.). Психологические предпосылки, обусловившие появление самих этих враждебных человеческой природе жестких организационных форм, — отличающие и монастырь и армию презрение к телесному, чувственному в человеке, концентрация воли к господству, преобладание мужского, аскетизм и самоограничение. Таковы социально-психологические факторы возникновения и распространения машинного производства, укреплявшиеся натуралистической философией XVII в. и связанной с ней механистической картиной мира. Уже с XVII в. механистическое представление о мире, вносимые во все упорядоченность, размеренность, восприятие времени как дробного, концепция мира как делимого на измеримые математическими способами доли, как стороннего для человека (*собственного мира науки*), способствовали ускоренному развитию машинной техники.

Очевидно, что здесь Мэмфорд во многом следует сложившейся с начала XX века в западной общественной мысли традиции (В. Зомбарт, М. Вебер и др.) идеалистически определять жизнь общества, вплоть до системы его экономических институтов, преимущественно господствующим в нем «духом», «стилем жизни». Сама «рациональность» как принципиальное отличие стиля жизни и мышления западноевропейского общества, его культуры, не только тесно связывается с рационализмом науки Нового времени, физики, математики, или духовным религиозно-этическим комплексом протестантизма (М. Вебер), но и возводится к стилю христианской догматики (А. Уайтхед, О. Шпенглер). Следуя М. Веберу во взглядах на происхождение и сущность капитализма, Мэмфорд при этом значительно меньше, чем Вебер, отводит места экономическим факторам, еще сильнее акцентируя роль факторов идеологических, нравственных, психологических.

В XVII в., в условиях распространения механистического мировоззрения, отмечает Мэмфорд, потребовалось «заполнить обезжизненный, опустевший мир новыми организмами: это были машины». Новой концепции реальности, едко замечает Мэмфорд в адрес рационализма Нового времени, машины отвечали больше, чем живые организмы.

В то же время Мэмфорд по существу отрицает закономерности развития техники, определяемые потребностями производства. Изменения, рост, прогресс в технике он всякий раз объясняет возникшей

«идеологической потребностью», политическими задачами господства и управления, наконец, картиной мира или стилем мышления. Исследование истории западноевропейской техники в XV–XVIII вв. он заключает выводом: «Все эти, самые различные формы деятельности... создали в итоге социальный комплекс и идеологическое сплетение, способные выдержать гигантское давление машины и все более расширять сферу ее операций»⁴⁵.

Здесь Мэмфорд затрагивает одну из центральных проблем западной философии техники (и, более того, одну из важнейших проблем истории культуры, какие знает XX век): проблему создания и использования технологических устройств, «*машины*» (далее – системы машин) западноевропейской техникой. Именно эта проблема дает повод при объяснении особенностей технического прогресса Нового времени ставить его в связь преимущественно с вопросом о специфике западного духа, «неповторимости» западноевропейского технического мышления.

Как историк мировой цивилизации, Мэмфорд констатирует (в отличие от Шпенглера), что неевропейские народы достигли высокой ступени в своих технических усовершенствованиях. До народов Западной Европы существенные шаги в этом направлении сделали китайцы, арабы, греки; большой технической сноровкой обладали египтяне и римляне. Все важные инструменты современной техники: маятник, гидравлическое колесо, магнитный компас, ткацкий станок, колесо, порох, не говоря уже о достаточно высоких достижениях математики, химии, механики, существовали и в других культурах. Однако, подчеркивает Мэмфорд, обладая машинами, они не культивировали технику – в отличие от народов стран Западной Европы, подпавших под влияние методов и целей техники, приспособивших свое существование к ритму и возможностям машины. «Машина» как технологическое устройство имела и в другие эпохи, в других культурах, однако там мировоззрение отводило ей иное место: она оставалась подручным средством, не оказывая обратного воздействия на человека, на общество.

Разумеется, сравнительное изучение характера и уровня развития научных знаний и техники в различных цивилизациях ставит много проблем. Большое внимание должно быть уделено, среди прочего, и предпосылкам социально-психологического порядка. Однако объяснить сущностный факт такого различия⁴⁶ невозможно без исторического подхода, без учета характера экономики и уровня потребностей людей, т. е. реальных исторических факторов развития техники в том или ином регионе. Основным здесь, в качестве причины существования и развития техники, является противоречие между целями и средствами материально-преобразующей деятельности человека. Если такого противоречия нет, если общество удовлетворяется ранее созданными

средствами для достижения поставленных целей, то, как подчеркивает Р. Рихта, «никакое новое знание, никакой прогресс науки не сможет заставить людей взяться за создание новой техники в данной отрасли деятельности»⁴⁷. Например, знания механики, имевшиеся в Древней Греции, «вполне позволяли создать ткацкие устройства и паровую машину, которые вызвали промышленную революцию в середине XVIII века. Однако в условиях рабовладельческого общества, как и при феодализме, в материальном производстве еще не созрели противоречия, которые заставили бы людей применять знания механики для создания машин и соответствующего им механизированного способа производства»⁴⁸.

Разумеется, доминирующая роль в этих различиях причин экономического характера, уровня потребностей общества и других факторов вовсе не исключает необходимости рассматривать весь комплекс культурных, исторических, этнических и прочих особенностей той или иной цивилизации.

В истории стран Западной Европы в рассматриваемый период безусловно очень велико значение протестантизма, наложившего свою печать на формирование буржуазного общественного сознания. Важны и многие другие проблемы социальной психологии, также поставленные в этой связи Мэмфордом, значение которых не следует недооценивать. Это, в первую очередь, отношение общества, человека данной культуры к природному, чувственному во внешнем мире и в себе, взаимосвязь экологического и антропологического, природы и человека. В частности, Мэмфорд выделяет такой фактор, как принципиально иное отношение к телу в других цивилизациях⁴⁹. Во всем этом он усматривает специфику утверждавшего себя в западноевропейском обществе взгляда на жизнь, заключающуюся в игнорировании разнообразия опыта, интуиции, чувства, всего, что не поддается наблюдению и измерению⁵⁰. Техника, отмечает Мэмфорд, прогрессировала именно там, где тело было презрено и обезличено: не в сельском хозяйстве (среди живого), а в монастыре, в горнодобывающей промышленности, на поле боя. Аскетизм и абстракция, «редуцирование человеческого», в которых Мэмфорд видит отличительные черты развития западноевропейского общества, «расчистили путь машине».

Все же, несмотря на важность многих факторов, отмеченных Мэмфордом, общая его концепция исторических условий развития западноевропейской техники страдает абстрактностью, что проявляется уже в основном тезисе ученого, усматривающего во всеобщей «воли к власти» единую *idée motrice* истории стран Западной Европы, единый стимул и движущую силу развития техники. Отмеченные организационные и социально-психологические предпосылки развития европейской техники Мэмфорд, – как уже можно было видеть – дополняет и другим фактором, который можно назвать *идеологически-*

манипулятивным. Действие этого фактора он пытается проследить, начиная с раннего Средневековья, связывая интенсификацию технического развития общества прежде всего и самым непосредственным образом с идеологической потребностью в заполнении создавшегося вакуума в социальной жизни, потребностью в придании политическому и хозяйственному хаосу видимости порядка; это нечто вроде технического «реванша» общества. В соответствии *главным образом* с этим внешним — идеологически-манипулятивным — фактором развития техники Мэмфорд выделяет три этапа технического прогресса, «три волны наступления машины»: в X, XVIII веках и в период промышленной революции.

Так, после длительного «смутного времени», неразберихи и кровавого хаоса, которыми сопровождалось падение Римской империи, к X веку наметилось стремление «к порядку и могуществу». В XV—XVII веках, пишет Мэмфорд, опустошенная жизнь в странах Западной Европы словно ждала нового мессии; им явилась машина. Так и позднее, в период распространения механицистского мировоззрения понадобилось «заполнить обезжизненный мир... новыми организмами». Вера в машину, как всякая религия, даже не нуждалась в оправдании эффективностью: эту веру трудно было бы удивить и сегодняшними достижениями...

Таким образом, Мэмфорд видит в техническом прогрессе еще и определенную *компенсаторную* функцию, едва ли не главную среди факторов развития техники. Господствующие круги в отношении общества (либо общество в целом относительно природы) ищут реванша, обоснования права на господство. Несколько позже, в период распространения идей Франкфуртской школы, такой подход можно было бы назвать «идеологокритическим». Здесь напрашивается прямая параллель со сформулированным позже Ю. Хабермасом (под влиянием Г. Маркузе) тезисом о «науке и технике как идеологии», т. е. о непосредственном присвоении наукой и техникой функций обоснования господства. Так в учении Мэмфорда складывается новый *стереотип* в интерпретации философией и социологией феномена техники, движущих сил и стимулов ее развития.

Однако здесь у Мэмфорда выступает и существенное противоречие, обусловленное двойственностью его отношения к социальным последствиям технического развития и его еще определенно *позитивной* в эти годы оценкой возможностей техники, рассматриваемых весьма абстрактно. Так, с одной стороны, согласно изложенной выше концепции Мэмфорда, импульсы техническому развитию дают лишь *внешние, социально-манипулятивные* силы — идеология, тяга к господству. С другой же стороны, освобождение обществу сулят уже некие «*внутренние*» тенденции науки и онаученной техники, их *собственный* эмансипационный потенциал — который, по-видимому, повлияет на

идеологию, переформулирует сами цели, канализирует потребности и облагородит идеалы, создаст человеческие способы их достижения.

Теперь же, на третьей фазе, силы, скомканные, задавленные поспешным, беспорядочным развитием машинной техники (индустриализации), и в самой технике и в цивилизации в целом тем не менее «обнаруживают себя во всех отраслях и тяготеют к новому синтезу: это... поворот к органическому, живому».

В этом — идеалистический подход Мэмфорда к вопросам истории, к роли производства, недооценка им материально-технической базы как необходимой основы дальнейшего развития производительных сил. В истории Мэмфорд не выделяет главных, решающих звеньев общественного развития: он не определяет доминирующий фактор, который синтезировал бы действие других детерминант технического развития. Исторический процесс развития техники включает в себя *закономерности общесторического порядка* (развитие техники в истории от орудия к машинной технике и автомату) наряду со *специфическими закономерностями* развития на отдельных этапах. *Основная детерминанта* исторического процесса, выражающаяся в зависимости развития общества от способа производства, помогает осветить как основные воздействующие на историческое движение техники нетехнические факторы (прежде всего, экономического порядка), так и основную движущую силу развития техники в виде ее важнейшей *имманентной* закономерности на всех ступенях технического прогресса: *производственную необходимость*.

Историческая концепция Мэмфорда, как можно было убедиться, предполагает *смену* детерминант общественного развития на разных его этапах. Хотя Мэмфорд исходит из единого в целом развития человечества, признавая определенную преемственность научного и технического развития, однако в его анализе цивилизации эти посылки не имеют достаточного подтверждения. Так, Мэмфорд далек от рассмотрения имманентных закономерностей развития техники; эта сторона технического прогресса, обусловленная потребностями производства, абсолютно вытеснена первостепенной для Мэмфорда ролью в истории техники нетехнических факторов: таковы идеологический заказ, проблема господства, социально-манипулятивные, психологически-компенсаторные задачи, которым подчинено общее развитие техники.

Направление развития техники меняется *произвольно*: несмотря на провозглашаемую Мэмфордом преемственность, эти *повороты* (а также возможные приостановки, «перевод» на новую базу и т. д.) обусловлены не *взаимодействием техники с социальной стороной жизни общества*, через *посредство производства* (способ производства оказывается тоже обусловленным, в конечном счете, предпочтительным в данную эпоху образом жизни, картиной мира, общей духовной ориентацией эпохи), а сменой (спонтанной, произвольной) *всего стиля мышления и жизни общества*. Фактически мы здесь имеем дело с довольно замкнутыми

циклами культурного развития, в пределах которых жизнь всякий раз одушевлена иными, новыми идеалами, непосредственно запечатлевающимися в соответствующих формах материальной, производственной деятельности. Так, по Мэмфорду, сдвиг в общественном сознании намечается, когда наука, ориентированная на механику, и соответствующая ей буржуазная индустриализация обнаруживают свою бесчеловечность, «упираются в свои пределы»: отсюда поиски новой технологии, и т. п.

Из логики исторического развития техники, наметившейся в книге «Техника и цивилизация», следует, что научно-техническая революция могла стать реальностью наших дней и без материальной базы (машинной техники), созданной в ходе капиталистической индустриализации. Ошибочный тезис Мэмфорда о необязательном, исторически «случайном» совпадении высокоразвитой техники и капитализма отражает тем не менее справедливую рефлексию автора по поводу того действительного факта, что заложенные в такой технике огромные возможности, гуманистическая перспектива реализации достижений научно-технического прогресса — и промышленно развитый капитализм, где развитие техники стимулируется ориентацией частных собственников на прибыль, — представляют собой *антиномичные* возможности. Мэмфорд делает вывод об «автономном», не перекрещивающемся развитии техники и капитализма⁵¹. Он руководствуется здесь гуманистически-оценочным суждением: техника как *человеческий феномен* не нуждалась в капитализме, хотя фактически она и обязана ему своим бурным развитием.

Капитализм, подчеркивает Мэмфорд, постоянно эксплуатировал достоинства техники, тогда как техника страдала от его пороков. Техника пострадала, будучи инспирирована чуждыми ей институтами и целями, приняла характер, «ничего общего не имеющий с собственно техническими операциями или формами труда». Капитализм ускорил развитие машины, но отрицательно повлиял на стиль ее развития. Мэмфорд постоянно подчеркивает иррациональное использование технических достижений капитализмом. Техника, пишет он, послужила орудием обогащения правящих классов; во имя прибылей капитализм подавил ремесленное производство в Европе, как и в других регионах, машинной продукцией, даже когда она была по качеству ниже того, что она вытесняла. Бывало, что машина оказывалась не чем иным, как техническим фиаско, но с ней связывались представления о прогрессе, успехе, мощи. Мэмфорд справедливо замечает, что отличающая капитализм постоянная тяга к изменениям и «усовершенствованию» техники во что бы то ни стало создавала в самой технике элемент нестабильности и не давала обществу ассимилировать эти улучшения, органично включать их в общественную систему.

Еще одна функция техники — ее содействие формированию «общества потребления». Эта тенденция проявляется уже в эпоху Возрожде-

ния. (Мэмфорд считает программой Телемского аббатства утверждение в качестве идеала высоких стандартов потребления, по образцу двора.) Через технику реализовалась тяга господствующего класса к обогащению, а также распространение стандартов потребления на другие слои общества, которые стремились путем потребительства выйти за рамки своего класса. Исторически, утверждает Мэмфорд, техника не только не освобождала человека от порабощающих форм труда, но и делала универсальной его «рабскую приверженность» неблагородным стандартам потребления.

Мэмфорд видит в *войне* основного создателя «машины». Их связь, пишет он, постоянно подтверждается и упрочивается: «современный индустриализм есть военная операция гигантского масштаба»⁵². Войны и милитаризация — мощный стимул развития техники, точных и технических наук. У истоков того развития, какое техника получила в настоящее время, стоит армия. Организованная армия, по Мэмфорду, — модель и производства (стандартизация массовой продукции на военные нужды, взаимозаменяемость отдельных частей, рост массового производства, подчиненного нуждам армии) и потребления, свойственных машинной системе. Мэмфорд обобщает зловещий исторический опыт империалистических войн, милитаризма, капиталистической военной машины: армия есть тот «идеальный образ, форма, к которой тяготеет индустриальная система чисто механического характера»⁵³. Но и здесь, в качестве посылок милитаризма, Мэмфорд выделяет в первую очередь психологические факторы, общий характер господствующей картины мира: это «презрение к жизни в ее многообразии, индивидуальности, неравности и естественном изобилии»⁵⁴. Однако как бы Мэмфорд ни трактовал источник и природу войн, он с полным основанием видел в войнах мощный стимул развития техники на современном этапе — и на протяжении своей долгой творческой деятельности, в том числе в мрачные годы холодной войны, оставался страстным поборником мира, всеми силами души ненавидел войну, милитаризм, стремился противодействовать им.

§ 4. Концепция «неотехнической эры».

«Неотехническое» будущее и современный капитализм.

(Л. Мэмфорд о противоречиях в развитии техники и культуры в США в 30-е годы)

Наиболее интересный, значительный момент философии техники Мэмфорда, на наш взгляд, — это, безусловно, утопическая концепция «неотехнической» эры. Уже в 30-е годы Мэмфорд уловил некоторые

характерные черты развернувшейся в полную меру значительно позднее, в 50-е годы, научно-технической революции. Он верно определил связанные с ней перспективы новых, неисчерпаемых возможностей, которые как бы отделят ее от всей предшествующей истории: возможностей разумного регулирования взаимоотношений с природой, управления и организации социальной жизни, небывалого индивидуального развития. (Многое здесь подсказывалось его верой в гуманистический потенциал науки и техники и в достаточную зрелость общества, подготовленного к тому, чтобы его использовать⁵⁵.)

Будущая неотехническая эра, переориентация технического прогресса в интересах человека станет (в случае, если ей удастся утвердить свое господство) мирным «воссоединением» с органическим (человеческим и природным) принципом предшествующей, эотехнической эпохи, ибо само техническое развитие пренебрежет гигантскими масштабами и сверхмощной, уже излишней продуктивностью, вернется в чисто человеческие пределы. Мэмфорд утопически полагает, что при технологическом облегчении труда, которое явится результатом прогресса знаний в области производства, вопрос об эксплуатации и отчуждении труда в условиях нынешней промышленной системы отпадет. Главную роль в этом сыграют не только усовершенствование технологии производства, но особенно тот факт, что наметившийся небывалый прогресс науки поставит перед обществом *новые цели*, социальные задачи, облагороженные знанием о человеке.

Подобная интерпретация тенденций науки — то новое, что появляется в освещении Мэмфордом специфики и необозримых горизонтов «неотехнического» периода. Ведь на предыдущих этапах истории наука, по Мэмфорду, не играла подлинно эмансипирующей роли: скорее, напротив. Наука Бэкона и Галилея, нацеленная исключительно на подчинение природы, на «объективное», это, с точки зрения Мэмфорда, фактически внешнее, отстраненное, безучастное к индивиду и человеческому сообществу знание⁵⁶. До сих пор при всех выдающихся, подчас несущих людям значительное облегчение открытиях она способствовала в конечном счете закреплению все более отчужденных форм социальной жизни, нарушению разумных взаимоотношений с природой, угнетению природы в человеке. Основной порок рационалистической европейской науки Мэмфорд видит в стремлении развивать механику и распространять механические образцы на все сферы жизни, в подавлении «машиной» органического.

Как рассвет новой культурной эпохи Мэмфорд расценивает симптомы *поворота наук к человеку*. Он связывает огромные надежды с возвращением биологии в число лидеров наук после долгого господства физики, механики, математики. Действительно, начиная с 70-х годов девятнадцатого столетия, благодаря успехам наук создаются новые области техники: изобретается и быстро совершенствуется

техническая аппаратура, прямо ориентированная на органическое, — телефон, фонограф, кинематограф. Период между 1875 и 1900 гг. — это пора практической реализации великих открытий, таких, как электроцентральный, телефон и телеграф, автомобиль и самолет, фонограф и кинематограф. Мэмфорд расценивает это как новый в истории «интерес техники к человеку», к голосу и глазу, углубленное проникновение в их физиологию и анатомию.

Мэмфорд восторженно отмечает: физиология стала в XIX в. тем, чем механика была в XVII. Если для палеотехнического периода главное — рудник, то теперь большинство наиболее плодотворных открытий подсказывались виноградником, фермой и лабораторией физиологии. Изучение органического мира открыло новые возможности и перед машиной: стали воплощаться в жизнь все давние мечты человечества — воздухоплавание, телефон — все, основанное на изучении живого организма. Для науки стала характерна утонченность, а для техники — сокращение числа и частичное упразднение машин. Эта редукция машин, пишет Мэмфорд, результат лучшего понимания нами машины и мира, в котором она функционирует. В то же время, хотя, согласно Мэмфорду, эта новая ориентация «выведет нас за пределы техники», он усматривает огромные возможности в отдаленных перспективах автоматизации. В человеческом плане «высшая стадия вновь возвращает к изначальному»: так, тяжкое бремя перекладывается на автоматизированную технику. «Эта возможность, — пишет Мэмфорд, — осуществление которой представляется чем-то еще далеким, есть, быть может, *лучшее оправдание механического развития последнего тысячелетия*» (курсив мой. — Г.Т.)⁵⁷.

Успехи биологии, полагает Мэмфорд, электричество, «свет и жизнь», само подсказанное биологией внимание к форме, целостности, единству организма, живого исключают ту крайнюю изоляцию функций, обесчеловечивающую дробность, на которую до сих пор ориентировалось промышленное разделение труда. Точно так же успехи химии дают человеку возможность не зависеть от условий местности; следствием обращения науки к жизни явились гигиена и санитария, а также градостроительство, новые принципы коммунального строительства, претворяющие в жизнь потребность людей в гармоничном общежитии, в обилии света, воздуха, зелени.

Присущая Мэмфорду в 30-е годы вера в будущее (правда, как показало дальнейшее, ей был отпущен очень недолгий срок, чтобы обратиться в свою противоположность) была обусловлена характерными чертами социальной и культурной жизни Соединенных Штатов в этот период: поисками передовой общественной мыслью выхода из кризиса, впечатлением, произведенным на многих на Западе победой Октябрьской революции в России, успехами молодой Советской республики. Мэмфорд, не будучи социалистом, в то же время выступал

против монополий, финансовой олигархии, находился в определенной мере под влиянием идей социальной утопии Э. Беллами⁵⁸.

Еще один источник оптимизма Мэмфорда в этот период — большой подъем градостроительства в ряде стран Запада, опыты реализации смелых, масштабных архитектурных замыслов, питаемых социальными утопиями, идеей «города-сада» будущего, мечтой сделать в человеческом смысле обитаемыми те безжизненные остовы «механического», которые определяли угрюмый облик индустриальных городов-гигантов. Мэмфорд, историк и теоретик архитектуры, автор ряда известных работ в этой области⁵⁹, рассматривает архитектуру как важнейший фактор создания новых форм социальной жизни, нового мировоззрения общества. Такой взгляд был историческим элементом культуры США этих лет. К 30-м годам новые архитектурные проекты — в том числе и в СССР — становились источником мощной волны социального оптимизма. Как справедливо отмечает С. П. Батракова, история архитектуры XX в., ее ведущих направлений самым тесным образом связана с утопическим сознанием. Последнему присущ порыв «расширить художественную задачу до универсально исторической» с тем, чтобы гармония архитектурных форм определяла гармонию социальной жизни. Так, Ле Корбюзье планировал построить «веселый, радостный, как рай» город: это была «попытка вывести новый мир человеческих отношений из определенной художественной формы или стиля»⁶⁰. Связь эта определяется самим Ле Корбюзье — и ожидания Мэмфорда ему здесь вполне созвучны: «Через человеческое жилище — к новому техническому и социальному балансу»⁶¹.

В эти годы Мэмфорд готов верить, что отныне социальный прогресс движим исключительно интересами, обусловленными наукой, утопически-коммунитарными проектами и бескорыстным экспериментированием: все это «пробудит новые интересы и поставит перед техникой новые задачи». Возникнет новая «органическая» идеология, которая будет основываться на широком использовании самых разнообразных форм, опосредующих наше знание о жизни, таких, как: слова, символы, грамматика, логика; иными словами, на помощь должна прийти вся техника коммуникаций и наследуемого опыта⁶².

Порок высокоразвитой экономики капитализма Мэмфорд видит в том, что она не приносит плодов в человеческом плане. Однако путь к устранению этого порока ему рисуется утопически: «Лишь потому, что мы не сумели построить разумную схему целей, к которым следует стремиться, нам не удастся в подготовительной работе добиться социально эффективных результатов»⁶³. К прежним нежизненным догмам «индустриализации» и «демократии» (последнюю он связывает, в первую очередь, с идеей массового стандартного потребления), ведущим начало от Ренессанса, Мэмфорд причисляет «догму растущих потребностей». Основой рационализированного способа производства, под-

черкивает Мэмфорд, явится нормализованный способ потребления. (Но как «нормализовать» потребление в условиях капитализма — при всей справедливости самой идеи остается вопросом.)

Вместе с тем Мэмфорд не может не отмечать, что старый «стиль», при всей негодности своих методов, не спешит уступить место новому. Если палеотехническая эпоха сменила эотехническую быстро и повсеместно, то сейчас, напротив, ни об одном регионе мира нельзя сказать, что в нем неотехнические методы утвердили себя в качестве комплекса, т.е. обрели соответствующую социальную, институциональную форму⁶⁴. Мэмфорд пишет: «Мы живем между двумя мирами: умершим и другим, которому все не удастся родиться»⁶⁵.

Позднее это послужило основой глубочайшего пессимизма Мэмфорда, его антитехницизма, самых мрачных прогнозов на будущее. Пока же он с недоумением отмечал: «...Вместе того, чтобы найти эти новые формы, мы используем наш талант, нашу изобретательность, чтобы дать новое дыхание многим капиталистическим и милитаристским учреждениям уже преодоленного периода... Индустриальный мир, созданный в XIX в., технологически негоден, социально — мертв. Однако на его разлагающемся организме — гибельные паразиты, которые могут подорвать или погубить новый порядок»⁶⁶.

Для Мэмфорда остается неразрешимым вопрос, почему неотехническая цивилизация не в силах повсеместно создать собственные (адекватные структуре научно-технической революции) формы контроля, институционализированные программы, соответствующие революционизирующим научным достижениям институты. Очевидно, что Мэмфорд здесь вплотную подходит к идее, что научно-техническая революция по своей сути, по своему характеру требует в корне иной социальной организации, глубокой перестройки общественных отношений, постановки новых задач. В то же время вопрос, почему утопия не становится реальностью, оказывается для Мэмфорда мучительным и неразрешимым.

Важных изменений Мэмфорд ждет от полного перевода экономики и промышленности на новую энергетическую базу. По убеждению американского социолога, зловещий индустриальный, палеотехнический режим, а с ним — опасности хаоса и гибели сохраняются в той мере, в какой современная индустрия еще не смогла трансформировать комплекс «железо — уголь», подвести под свою технологию новую энергетическую базу, а также в той, в какой она «предоставляет свою мощь горнопромышленнику, финансисту и милитаристу».

А пока — его оценки использования капитализмом возможностей науки и техники трезвы, его констатации — печальны и точны. «...Мы только использовали наши машины и нашу мощь для воспроизводства феноменов, которые возникли под эгидой капиталистического и милитаристского предпринимательства. Мы не направили вновь

созданных средств на овладение этими предприятиями, на подчинение их целям более жизненным и человеческим... Мы используем транспорт и электричество... для роста капиталистического потребления угля и пара. Новые средства способствовали лишь увеличению площади и населения грустных столиц, бесплодных, в человеческом отношении — ошибочных. Металлические конструкции, которые в архитектуре могли способствовать использованию стекла и солнечного света, в Америке способствовали лишь перенаселению. Экономия ручного труда, вместо того, чтобы обеспечить всеобщее увеличение досуга, стала способом держать в бедности все растущую часть населения... Неотехническое утончение машины, если оно не связано с более высокими социальными целями, лишь содействует увеличению шансов развращения и варварства»⁶⁷.

Виня в этой «задержке» преимущественно «врожденную антиорганическую тенденцию машины»⁶⁸, Мэмфорд одновременно возлагал огромные надежды на развитие биологических наук, расценивая это развитие исключительно в гуманистическом плане: как «поворот науки к человеку». Так, он считал, что не только высший смысл биологии, но и реальная цель ее современного подъема — в развитии всех связанных с ее интенсивным развитием опасностей, которые позже стали предметом особого беспокойства и озабоченности общественной мысли, ученых-гуманистов всего мира. Это проблемы, подобных которым не знала история, такие как всеобщая опасность, возникающая для человека и человечества в связи с наличием биологически активных средств, вмешательством в генетический код человека и т. п. Иллюзии Мэмфорда относительно нового этапа развития западного общества сказались в том, что он мог полагать, будто достижения биологической науки, знания о «живом» станут использоваться, применяться в *качественно иных целях, нежели применялись достижения механики*. Между тем опасное, корыстное, часто — преступное экспериментирование с живым, органическим, с человеком, беспредельно расширило сферу стратегии, диктуемой все теми же групповыми интересами, чаще всего — милитаристскими устремлениями.

Отношение Мэмфорда к технике в этот период неоднозначно; точнее было бы сказать, что оно имеет два аспекта.

Мэмфордовский анализ техники как бы развивается в двух направлениях: в одном случае взгляд его обращен к технике как таковой, исторически, уже по своему генезису и глубоко присущей ей интенции направленной на облегчение жизни и труда людей, обращенной к человеку (интенции, извращенной промышленным капитализмом), и от возрождения которой Мэмфорд ждет очень многого (в том числе, в русле автоматизации), в другом случае — это машинная индустрия, наследие «рудниковой культуры», промышленная цивилизация, власть

которой над миром на деле еще не поколеблена. В технике, характерной для предшествующих фаз истории, заключены огромные возможности, которые в полную меру разовьются в неотехническую культурную эру. В «машине» зафиксирована *одна* техническая возможность (среди многих), ограниченная, в ней воплотились, прежде всего, растущее в обществе отчуждение, жажда власти, идеологическое манипулирование и т. п.

Ввиду того, что Мэмфорд не выделяет экономические основания технического прогресса, важнейшую проблему потребностей производства, машина — это воплощение воли к власти — позднее символизирует для него уже *только* политическую и идеологическую силу; она — функция тоталитаризма. Так, технические устройства древнейших времен, маломощные сами по себе, работавшие на совершенно иных принципах, впоследствии являют для Мэмфорда тот же лик «машин». Машина — самый концентрированный образ тоталитаризма. (Уже в работе «Техника и цивилизация» Мэмфорд отмечал: к XVIII веку сложились «социальный комплекс и идеологическое сплетение, способные выдержать гигантское давление машины»⁶⁹.)

Однако *техника* — источник великих надежд, средство ставшей на повестку дня гуманизации общества, опора новой социальной политики высокой современной культуры. В отличие от последующего технократизма вера Мэмфорда в новую технику, приближенную к человеку, отнюдь не безоглядна. Выше уже приводились его слова: «Неотехническое утончение машины, если оно не связано с более высокими социальными целями, лишь содействует увеличению шансов развращения и варварства». Все же общая атмосфера этого периода, социальная и культурная, подсказывала ему оптимистический ответ на эти вопросы⁷⁰.

Пока же в работе «Техника и цивилизация» он пишет: в переходе от технических улучшений к социальному прогрессу машина послужила извращающим фактором. В настоящее время техника как человеческое приобретение также весьма амбивалентна. Многие наши механические триумфы, говорит Мэмфорд, представляют собой лишь «затычки», значительная часть наших механических усовершенствований — это костыли вместо эффективной социальной организации, здоровой биологической адаптации. Подобное использование техники в современных условиях Мэмфорд объясняет, однако, недостаточной адаптированностью, психологическими слабостями современного человека.

Исторически техника тяготела к элиминации социальных различий. Ее непосредственная цель — эффективность труда; конечная цель — досуг, т. е. высвобождение других органических возможностей человека. Вдобавок, в истории она всегда была, по мнению Мэмфорда, демократичнее культуры, поскольку художественная культура не затрагивала широких социальных слоев. (Исторически, отмечает Мэмфорд, техника как раз стала широко применяться прежде всего

для репродуцирования произведений художественной культуры: это книгопечатание, гравюра на дереве.)

В настоящее время техника во многих отношениях могла бы играть положительную роль, ибо она требует коллективных усилий, нуждается в мировой торговой базе, интеллектуальном обмене. Применение новых материалов — новых сплавов, редких металлов — требует организованного в планетарном масштабе использования ресурсов. В современных условиях изоляционизм и вражда между странами, подчеркивает Мэмфорд, это формы добровольного технологического самоубийства.

Мэмфорд выявляет парадоксы иррационального использования тех достижений, которые могли бы стать величайшим удобством и благом: огромное число жертв в связи с развитием автомобильного транспорта, неверная промышленная региональная политика, наплыв населения в старые индустриальные центры; парадокс развития коммуникаций, возможностей общения и информации, мобилизовавших и ускоривших массовые реакции, что увеличило опасность международных конфликтов; широкое внедрение аппаратуры репродуцирования культуры, что при всех благах ставит критический вопрос о качестве и функциях размножаемого объекта, порождает проблему мира «из вторых рук». Репродуцирование может приносить желаемые плоды лишь при условии высокой культуры личности; пока же опасности радио и кино больше, чем их преимущества, и т. д.

Прагматические цели общества сейчас заслоняют другую положительную сторону феномена техники: эстетическую. В этот период Мэмфорд еще связывает с эстетикой технического большие надежды: дисциплинирующая ум и воображение строгость и красота форм, совершенство идеальных функциональных решений должны, по Мэмфорду, способствовать развитию в современном таких черт, как объективность, разумность, уравновешенность в противовес субъективизму, предрассудкам, импульсивности необдуманных решений. Впоследствии его точка зрения на эстетическую ценность технического также резко меняется⁷¹.

Взгляды Мэмфорда этих лет можно охарактеризовать как редкий, в целом абсолютно не свойственный технократической философии вариант *антропологически направленного «технизма»*. Позже техницистская точка зрения уже не ориентировалась на разнообразие человеческих потребностей, многогранность человеческой природы. Оптимизм, связывающийся технократами с имманентными возможностями науки и техники, никогда, даже в проектах на самое отдаленное и «совершенное» будущее, не распространялся на перспективы расцвета личности, индивидуальной человеческой жизни. В лучшем случае он связывался с перспективами рационализации управления обществом как системой: человеческие качества здесь обретали шанс на развитие лишь в заданном направлении, в функ-

циональной зависимости от потребностей самовоспроизводства системы, согласно принудительной «логике вещей». Не случайно те, кто развивал технократическую точку зрения наиболее последовательно, отрицали всякий смысл за постановкой вопроса о «целостной личности», считая само это представление романтическим пережитком прошлой гуманитарной культуры, а ныне — «оружием» идеологических спекуляций⁷².

Учение Мэмфорда даже и в этот период может быть названо техницистским лишь с существенными оговорками. Не говоря уже о том, что роль техники в истории человеческой цивилизации до настоящего времени Мэмфорд оценивает скорее как негативную, он и в будущем, связав свои ожидания с той же техникой, с проявившимися в ней новыми внутренними возможностями, вовсе не мыслит себе сферу ее действия неограниченной. Напротив, выявление ее положительного гуманистического потенциала непременно связано со сдерживанием предшествующей интенсификации промышленного производства, с ограничениями технического роста (сам Мэмфорд характеризует свою позицию как технический консерватизм). Предпочтения Мэмфорда отданы, если можно так выразиться, технике осуществления дерзкой человеческой фантазии, техническому изобретательству как самовыражению человека: этой технике нет предела. Что же касается техники производственной, самой печально знаменитой «машины», то в этом вопросе Мэмфорд придерживается линии на ее «сворачивание». В эти годы Мэмфорд говорит о «новой интеграции труда, жизни и искусства, которую мы должны стремиться создать».

Если говорить о техницизме Мэмфорда, то усмотреть его можно в основном в том, что в «машине» как таковой Мэмфорд видит независимый, самостоятельный источник ценностей (прежде всего, негативного порядка). Машина, утверждает он (разумеется, в несколько метафорической форме, однако в подобной метафоре — все его отношение к технике), экономит человеческие усилия и при этом плохо их направляет. С ней связан порядок — и она же произвела беспорядок и хаос. Она благородно служила человеческим целям, и она же их исказила и предала⁷³.

Словно предупреждая последующий подъем технократической идеологии — «асоциальной», освобожденной от исторического контекста, ориентированной на общество как на технически легко управляемый конгломерат индивидов, как на бессубъектную структуру, — своего рода апологии будущего без прошлого, без культуры, Мэмфорд пишет о задачах, поставленных им в книге «Техника и цивилизация»: «Здесь признается антропологическая ценность техники, но отбрасываются те философские концепции, которые подчиняют человеческие цели целям машин или в лучшем случае рассматривают человека как средство, с помощью которого машина может создать другую машину»⁷⁴.

Каковы бы ни были ошибки и просчеты Мэмфорда, сказавшиеся в этой фундаментальной работе, в ней (и в последующих трудах) он остается одним из наиболее значительных представителей западной гуманистической, антимилитаристской мысли XX столетия. Многие затронутые им проблемы, связанные с отношением «человек — техника», актуальны и сейчас; о других можно сказать, что именно сейчас они стали особенно актуальны. Задолго до того, как возросшее значение человеческого фактора в современных условиях стало очевидно наиболее проницательным философам, социологам, экономистам, Мэмфорд писал: «Чтобы спасти нашу науку и нашу технику, мы должны прежде всего спасти человека»⁷⁵.

Обстоятельный анализ последующей эволюции взглядов Л. Мэмфорда не входит в задачи настоящей работы. Во-первых, вопрос о пессимистическом «технологическом детерминизме» в целом освещался в мировой и в отечественной литературе гораздо больше, особенно в связи с мощной его волной в философии и социологии США, Франции, ФРГ после Второй мировой войны⁷⁶. Во-вторых, — и это главное — работа Мэмфорда «Техника и цивилизация» представляет собой, на наш взгляд, значительную и интереснейшую страницу как в творчестве Мэмфорда — по определению Э. А. Араб-Оглы, «одного из самых видных социальных философов Америки середины нашего столетия»⁷⁷, так и в философской рефлексии о технике нашего века. Малоизученная работа, подпадающая обычно под общие характеристики, дающиеся последнему, романтико-консервативному периоду творчества Мэмфорда, она между тем воплощает многие лучшие тенденции прогрессивной социальной мысли и опережает свое время в том, что касается идеалов разумной технополитики, руководствующейся обостренным вниманием к человеку и экологии. Труд Мэмфорда должен быть изучен во всем его многообразии. Труд этот особенно интересен сейчас, когда на повестку дня встали жизненная необходимость поворота к человеку, проблемы экологии, новой, экологически чистой технологии, отказа от экстенсивной индустриализации, от унаследованных традиций «рудниковой цивилизации», возврата в пределы разумного, человеческого. Концепция Мэмфорда во многих чертах предвещала идею — и, может быть, точнее: идеал — научно-технической революции⁷⁸.

Выражая сожаление по поводу того, что с годами Мэмфорд отказался от идеалов своей юности⁷⁹, Э. А. Араб-Оглы характеризует его как «незаурядного творческого мыслителя нашего времени, убежденного гуманиста, которому мы обязаны многими передовыми идеями в области градостроительства и урбанизма»⁸⁰; к этому, на наш взгляд, крайне важно добавить, имея в виду рассмотренный период: и в области техники, экологии, культуры внедрения технического прогресса.

Примечания

¹ Автор книги придерживается традиционного для отечественной литературы написания имени американского ученого: Л. Мэмфорд.

² Сам Мэмфорд считает себя во многих отношениях последователем «отца» американской технократии Т. Веблена. Он утверждает, что учение Веблена впоследствии подверглось вульгаризации и изменениям, и критикует работы, которые «своим невежеством и поверхностностью» бросают тень на тех, кого в настоящее время принято называть «технократами».

³ Mumford L. *Technics and civilization*. N.Y., 1934. В работе цитаты приводятся по изданию:

⁴ Mumford L. *Technique et civilisation*. P., 1950.

⁵ Mumford L. *Technique et civilisation*. P. 412.

⁶ Ibid.

⁷ См., прежде всего: Mumford L. *The Myth of the Machine: Technics and Human Development*. N.Y., 1966.

⁸ Mumford L. *Technique et civilisation*. P. 104.

⁹ Концом эотехнической эры Мэмфорд считает завершение «фундаментальной промышленной революции», в главных чертах совершившейся в XV в.

¹⁰ Это, по Мэмфорду, — вторая революция в индустрии.

¹¹ Мэмфорд включает сюда период от раннего феодализма до начала промышленного капитализма.

¹² Не следует думать, конечно, что Мэмфорд первым обратился к этим вопросам. Так, из западных мыслителей проблема бессмысленно расточительного капиталистического хозяйствования, искусственно создаваемых потребностей, хищнического обращения с ресурсами во имя моды и непрерывного «обновления» производимой продукции остро ставилась В. Ратенау (см.: Rathenau W. *Zur Kritik der Zeit*. B., 1912; его же: *Новое хозяйство*. М., 1923.)

¹³ Об этом же пишет в 40-е годы выдающийся голландский историк Й. Хейзинга: см. его: *Holländische Kultur im XVII Jahrhundert*. Basel; Stuttgart, 1943.

В другой работе, называя среди невозместимых утрат, понесенных культурой, изменения в области экологии, исчезновение девственного пейзажа, который прежде повсюду окружал населенные пункты, Хейзинга так пишет о культуре, еще не тронутой разрушительным и отчуждающим индустриальным урбанизмом: «Нужно было видеть прекрасные внутренние воды Голландии, с их радостным украшением — спокойными и мирными парусами, до того, как они исчезли, незаметно, но безвозвратно...» Этот пейзаж, отмечает он, еще можно было видеть в Голландии в начале нашего века.

Разумеется, продолжает Хейзинга, земля не может быть повсеместно лишь музеем природы; очевидна настоятельная необходимость в росте городов. Однако города, подобные, например, Чикаго — это не только калечение пейзажа: это огромная опасность для душевного здоровья человека, угроза смыслу существования. (См.: Huizinga J. *A l'aube de la paix*. P., 1945. P. 96.)

¹⁴ Хочется напомнить в этой связи о той исключительной роли, которую Шпенглер в западной культуре отводит скрипке; эпоха небывалого расцвета камерной музыки, владычества скрипки — это «век барокко», который Шпенглер считает апогеем европейской культуры, моментом ее наивысшей гармонии (*Шпенглер О. Закат Европы*. Т. 1.)

¹⁵ Литературу этого периода — первых десятилетий XX века — вообще отличает острое сожаление как о разрушаемой природной среде, так и о разрушающихся — либо незаметно уходящих в прошлое — формах предшествующей, более гармоничной цивилизации: городов с их прекрасными архитектурными ансамблями, вписанными в природное окружение, соборами, миром повседневных предметов; это точно определил И. Д. Рожанский в статье о творчестве Р. М. Рильке, говоря о «человеческой цивилизации, основанной на ручном труде».

¹⁵ Многие из этих мотивов вошли позднее в «критическую теорию общества», развивались Г. Маркузе, Э. Фроммом и другими. В критическом анализе индустриального общества и массовой культуры, данном Г. Маркузе в «Одномерном человеке» (*Marcouse H. One-Dimensional Man*. L., 1964), влияние Мэмфорда прослеживается вплоть до отмеченных деталей.

¹⁶ Конечно, признает Мэмфорд, многое в их изобретениях служило войне; однако, подчеркивает он, таких людей, как Леонардо, сдерживали их человеческие идеалы — ориентир, полностью утраченный наукой позднейшей капиталистической поры.

¹⁷ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 32. С. 45.

¹⁸ Среди инициатив международного масштаба, получивших в мире большой резонанс — деятельность теоретиков Римского клуба, в докладах которых резко обрисовывается глобальная опасность. В плане, интересующем нас здесь, это прежде всего доклад Римскому клубу группы Д. Габора «За пределами эпохи расточительства» (*Gabor D. et al. Oltre l'età dello spreco. Quarto rapporto al Club di Roma*. Milano, 1976.). Интересно отметить, что сам Мэмфорд откликнулся на разворачивающуюся с конца 60-х годов деятельность Римского клуба скорее негативно, считая, что выводы его теоретиков не отличаются новизной, а лежащее в основе их исследований математическое моделирование глобального развития, компьютерная техника как база для решения жизненно важных для человека проблем грозят стать «новой формой идолопоклонства». (См. об этом: *Лейбин В. М. «Модели мира» и образ человека: Критический анализ идей Римского клуба*. М., 1982. С. 7.)

¹⁹ В пределах данной работы нет возможности рассматривать вопросы собственно экологии, которым сейчас посвящается все большее число исследований. Некоторые из наиболее значительных исследований по этой проблематике читатель найдет в списке рекомендуемой литературы.

²⁰ О правомерности и дальновидности подхода Мэмфорда в данном случае свидетельствует тот факт, что для настоящего времени характерны все более обостренный интерес и все более интенсивные поиски возможностей использования энергии сил природы: воды, ветра, солнечной энергии в целях экономии топливных ресурсов и оздоровления экологической ситуации.

²¹ Между тем, как отмечалось в литературе, исторически необходимость увеличения выплавки металла, повышения его качества была вызвана развитием и совершенствованием орудий труда, потребностями производства. См. об этом: *Осинов Г. В. Техника и общественный прогресс*. М., 1959; *Шухардин С. В. История науки и техники*: в 2 ч. М., 1974. Ч. 1.

²² См.: *Mumford L. Technique et civilisation*. P. 74.

²³ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 47. С. 556.

²⁴ Там же.

²⁵ *Mumford L. Op. cit.* P. 188.

²⁶ См.: *Шухардин С. В. История науки и техники*. Ч. 1. С. 60.

²⁷ В этом постоянном непосредственном сближении, сопоставлении техники и социально-культурных институтов при недооценке значения форм собственности Мэмфорд близок Т. Веблену.

²⁸ О механицистском истолковании природы как универсальной черте науки XVII—XVIII вв. см.: *Гайденоко П. П. Эволюция понятия науки (XVII—XVIII вв.)*. Формирование научных программ Нового времени. М., 1987.

²⁹ *Mumford L. Technique et civilisation*. P. 71.

³⁰ Ibid.

³¹ Op. cit. P. 188.

³² *Mumford L. Technique et civilisation*. P. 405.

³³ Эту же мысль в 70-е годы выражает и В. Циммерли: «...обнаружили (речь идет о современных западных теоретиках. — Г.Т.), что Маркс не только политэконом, но и философ техники». (Technik oder: wissen wir, was wir tun? / Hrsg. von W. Zimmerli. Basel; Stuttgart, 1976. S. 149.)

³⁴ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 23. С. 495.

³⁵ Подробнее об анализе Марксом технического содержания машинно-фабричного капиталистического производства см.: *Кузин А. А. Указ. соч.* С. 38—48.

³⁶ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 23. С. 434.

³⁷ Цит. по кн.: *Григорьян С. М. К. Маркс о некоторых вопросах технического прогресса при капитализме* (по одной из неопубликованных частей рукописи 1861—1863 гг.) // Вопросы истории КПСС. 1967. № 2. С. 66

³⁸ *Mumford L. Technique et civilisation*. P. 135. Именно этот тезис, абсолютизированный, значительно позже ложится в основу труда «Миф машины». (*Mumford L. The Myth of the Machine: Technics and Human Development*. N.Y., 1966.)

³⁹ *Puxma P. Преобразование мира и развитие человека*. М., 1981. С. 19.

⁴⁰ См. об этом: *Mumford L. Art and Technics*. N.Y., 1947.

⁴¹ И отнюдь не без оснований в западной критике отмечается, что авторы подобных теорий философии техники, в частности, К. Ясперс, не всегда верны себе. Так, например, Ф. Рапп пишет, что, по Ясперсу, техника «в себе» ни добра, ни зла. Но стоит Ясперсу перейти к конкретным суждениям о роли техники в обществе и в истории, как, — справедливо замечает Рапп, — оценки его становятся только негативны. Выходит, что практически техника — это «всегда» плохо.

⁴² Свое крайнее выражение подобная вневременная концепция «машины» находит в последующих работах Мэмфорда: «Искусство и техника», «Миф машины». Здесь социальные характеристики, функции машины (точнее, системы машин), основы капиталистической промышленной системы, вкуче со всеми их негативными антропологическими эпифеноменами, полностью идентифицируются с характеристиками простейших механических устройств на заре человеческой цивилизации. Все технические средства абстрактным образом противопоставляются человеческой сущности как «механическое» «органическому», «жизни».

Этот внеисторичный взгляд на изначальную античеловеческую сущность «машины» проводится Л. Мэмфордом и в самых последних работах.

⁴³ Формально менее противоречивыми в этом отношении являются исключаящие исторический опыт при осмыслении феномена техники системно-функциональные теории техники как расширяющегося целостного искусственного универсума, функционирующего согласно собственным закономерностям. Мир, с которым человек сегодня имеет дело, мыслится по образцу саморазвивающихся технических систем. Абстрагируясь от социальных характеристик функционирования техники, эти теории полагают технику в качестве автономной по самой своей сути: поскольку история «снята», модель «технического общества» как системы «монологична»; проблемы «превращений» техники в истории, мучительные для всего культуркритицизма, остаются за пределами системно-функциональных теорий. (См. об этом подробнее в главе V.)

⁴⁴ *Mumford L. Technique et civilisation*. P. 15.

⁴⁵ Ibid. P. 61.

⁴⁶ Шпенглер пытается избежать противоречия путем абсолютного обособления культур, противопоставления их специфики.

⁴⁷ См.: *Puxma P. Цит. соч.* С. 5—6.

⁴⁸ «В рабовладельческом обществе, — продолжает Р. Рихта, — все противоречия, возникающие в материальном производстве, разрешались путем использования не механики в целях создания соответствующей техники, а рабского труда, простого количественного увеличения рабов. В феодальном обществе эти противоречия разрешались путем совершенствования крепостной формы земледелия и натурального ремесленного производства». (Там же.)

⁴⁹ В ином контексте, но также в связи с отчужденным и «отчуждающим» характером научно-технической цивилизации, эта важная проблема ставится и экзистенциализмом.

⁵⁰ В мировоззрении буржуазного утилитаризма в канун XIX века, отмечает Мэмфорд, уже не входил прежний многообразный человеческий опыт: любовника, искателя при-

ключений, художника, философа, ученого, активного труженика, даже куртизанки или солдата, жертвующих телом или удобствами ради славы или любви. Появляется, по выражению В. Зомбарта, «фрагментарный человек».

⁵¹ Мэмфорд утверждает, что техника «систематически развивалась с X, затем с XV в., без нужды в дополнительной стимуляции со стороны капитализма». (*Mumford L. Technique et civilisation. P. 35.*)

⁵² *Mumford L. Technique et civilisation. P. 88.*

⁵³ *Ibid. P. 87.*

⁵⁴ *Ibid. P. 84.*

⁵⁵ Настроения Мэмфорда в этот период связаны с рядом обнадеживающих новаций в политической жизни США. Как справедливо подчеркивал Д.В. Ермоленко, «Мэмфорд мечтает о трансформации капитализма с помощью ограничения прибылей во власти финансовых групп. Он идеализирует некоторые явления государственно-монополистического капитализма, рассматривая их как планирование; большое значение он придает «новому курсу» Ф. Рузвельта, и т. п. (См.: *Ермоленко Д. В. Л. Мэмфорд. Философская энциклопедия. М., 1964. Т. 3. С. 523.*) В то же время хочется еще раз подчеркнуть, что Мэмфорд здесь очень большое значение придает имманентным тенденциям развития науки и техники, видя в их развитии на данном этапе *объективную* тенденцию поворота к человеку.

⁵⁶ Галилей, утверждает Мэмфорд, совершил преступление более тяжкое, чем то, в котором его обвиняла инквизиция: оно заключалось в элиминации из естественно-научной картины мира личности, индивидуальности человека.

⁵⁷ *Mumford L. Technique et civilisation. P. 247.* В отношении характера и задач использования достижений автоматизации Л. Мэмфорда, как и многих других, постигло в дальнейшем разочарование, приведшее к глубокому пессимизму.

⁵⁸ В качестве причин, обусловивших позже широкое распространение пессимистических настроений, Э. Я. Баталов называет прежде всего: Вторую мировую войну и вызванные ею травмы в буржуазно-либеральном сознании; холодную войну; антикоммунистическую истерию, получившую в США конкретное проявление в форма маккартизма; наконец, «становившиеся все более отчетливыми противоречивые последствия научно-технического прогресса, в защиту которого так активно выступала социальная утопия XIX — начала XX вв.» См.: *Баталов Э. Я. Социальная утопия и утопическое сознание в США. М., 1982. С. 204–205.* Об эволюции социальных взглядов Мэмфорда от либеральных иллюзий и реформистских надежд к мрачному пессимизму см.: *Араб-Оглы Э. А. В утопическом антимире // О современной буржуазной эстетике. М., 1976. Вып. 4. С. 78–82.*

⁵⁹ См., в частности его: *The culture of cities. L., 1946; The city in history. Harmondsworth, 1966* и др.

⁶⁰ См.: *Батракова С. П. Ле Корбюзье: утопия и реальность архитектуры // Западное искусство: XX век. М., 1978. С. 121 и сл.*

⁶¹ Среди причин отвержения этих идей со второй половины 50-х годов, и особенно — с момента взрыва молодежных, стихийно-бунтарских форм реакции на рациональную ясность урбанизма 30-х годов, С. П. Батракова называет возникновение новых представлений об идеальном городе как о незавершенной «ситуации», как о направленном против организации «витальном процессе», с чем связаны концепции «мобильной архитектуры» или «антиархитектуры».

⁶² Эти проблемы получили дальнейшую углубленную разработку в западноевропейской философии, особенно в трудах Х.-Г. Гадамера, Ю. Хабермаса и др.

⁶³ *Mumford L. Technique et civilisation. P. 324.*

⁶⁴ Одновременно с палеотехническими методами, действующими в политике и экономике, эотехнические продолжают сохранять свое влияние в парках и садах, в живописи, музыке и театре. Чтобы отразить подобную картину структурно, Мэмфорд заимствует шпенглеровское понятие «культурного псевдоморфизма», которое означает, что новые

явления в культуре вместо того, чтобы обрести собственную форму, вписываются в структуру существующей цивилизации.

⁶⁵ *Mumford L. Op. cit. P. 235.*

⁶⁶ *Op. cit. P. 237.*

⁶⁷ *Op. cit. P. 236.*

⁶⁸ *Op. cit. P. 234.*

⁶⁹ В целом эта концепция оформляется значительно позже. В работе «Миф машины» Мэмфорд пишет, что исследование первых авторитарных цивилизаций на Ближнем Востоке («The city in history» — опубликовано почти одновременно с «Мифом машины») подвело его к выводу, что так называемый «век машин» уходит корнями не в промышленную революцию XVIII века; корни — гораздо глубже, в *прототипе машины, составленной из человеческих элементов*, иными словами, в организации, подчиняющей человеческие массы власти, деспотии, при которой человек — «частичка» общего механизма.

С недооценкой собственно технических процессов в истории, развития самой техники связано все большее сближение исторической концепции Мэмфорда со шпенглеровской: идея авторитарных цивилизаций, их гигантского механизма — «мегамашины» все меньше отличается от шпенглеровской идеи циклического повторения от века одинаковых по социальной и политической сути «цивилизаций» — форм перерождения культуры под знаком тотального политико-технического господства

⁷⁰ Надо отметить, что эта вера Мэмфорда сохранялась до конца Второй мировой войны (даже несмотря на личную трагедию: на фронте погиб его сын). В предисловии, написанном к французскому изданию книги, Мэмфорд еще подтверждает ее идеи. Позже атомные бомбардировки Хиросимы и Нагасаки, годы холодной войны сделали пессимизм доминирующим во взглядах ученого.

⁷¹ См., напр.: *Mumford L. Art and Technics. N.Y., 1952.*

⁷² См., в частности, работы Х. Шельски.

⁷³ См.: *Mumford L. Technique et civilisation. P. 247.*

⁷⁴ *Op. cit. P. 13.*

⁷⁵ *Ibid. См. также: idem: The Condition of Man. N.Y., 1944.*

⁷⁶ Этот вопрос будет, в меру возможности, рассмотрен в последующих главах на материалах социальной философии Франкфуртской школы и др.

⁷⁷ См.: *Араб-Оглы Э. А. В утопическом антимире // О современной буржуазной эстетике. С. 79.*

⁷⁸ Она безусловно оказала влияние на последующие концепции научно-технической революции.

⁷⁹ В данном случае речь идет о взглядах Л. Мэмфорда на утопию. Надо отметить, что наиболее изученными сторонами творчества Мэмфорда являются его учение о социальной утопии и идеи в области градостроительства.

⁸⁰ См.: *Араб-Оглы Э. А. В утопическом антимире. С. 82.*

Глава третья

Человек и «технический мир»
в философии экзистенциализма§ 1. «Технобюрократический» мир глазами индивида
в экзистенциалистской философии и литературе

Если в фундаментальных работах Л. Мэмфорда и других западных теоретиков мы имеем дело с критикой (или, как у О. Шпенглера, апологетикой сомнительного свойства) современной «технической цивилизации», критикой, которая осуществляется в рамках более или менее систематического исторического исследования, то в экзистенциалистской литературе — это цивилизация, увиденная *изнутри*, в повседневном, будничном соприкосновении с ней глазами ошеломленного, смятенного индивида, ее безучастного участника, агента истории поневоле. (Выработанные экзистенциализмом категории позволили представить эту позицию как *осознанный* протест, *сознательное* отстранение.) Экзистенциализм в значительной мере может быть рассмотрен как реакция на мучительный для человека процесс становления этой цивилизации в условиях бюрократизированного общества с его парадоксами и противоречиями.

О том, с какой страстью экзистенциализм, от лица *индивида*, обрушивается на это бюрократическое общество (или, как персонажи А. Камю, «изумляется» ему) с пронизавшей социальное бытие «затехнизированностью» всех сфер человеческих отношений, — общество, в котором технобюрократические структуры представляются действующими автономно, всемогущими, — свидетельствует вся экзистенциалистская литература. Очень выразительны, в частности, слова старейшего французского философа-экзистенциалиста, Г. Марселя: в свете грядущего, иного мирозерцания¹, восклицает Марсель, «рассеются как предутренний кошмар призраки истории: инквизиторы и технократы...»².

К. Ясперс (в духе Ф. Кафки или А. Камю) отмечает, что сегодня человек на каждом шагу сталкивается с анонимностью бюрократическо-чиновничьего аппарата; и хотя он постоянно испытывает на себе его действие, однако стоит ему захотеть узнать, откуда то или иное уста-

новление исходит — как он обнаруживает, что за этим *никто* не стоит, что нет *никого*, от кого бы это исходило, и обратиться *не к кому*...

Рамки традиционной для культуркритицизма антиномии «человек — техника» в экзистенциализме предельно раздвинуты и размыты, растворены в сложном, уже нерасчленимом для сознания экзистенциалистского индивида комплексе общественных отношений, непроницаемом социальном универсуме. Однако на поверхности его во всем проступает действие безликого механизма, техники:

Дух времени строит себе хранилища силы,

Бесформенным напряжением, извлекаемым отовсюду.

Больше не знает он храмов³.

Но сегодня техника — это уже не только конденсатор механической «силы»; это и социальная технология *человека*. Во власти техники уже не только задымленные города-гиганты, целые индустриальные страны, но и то, что прежде было неотчуждаемо от человека — его сокровенная внутренняя жизнь; власть техники над умами расширилась до манипулирования психической жизнью вообще, включая бессознательное.

Происходит технизация всех сфер жизни, применение к самым различным областям общественной и частной жизни человека технических средств и критериев (что в наше время неизмеримо возросло, стало универсальным); стремительно распространяется инженерия человеческих побуждений. По замечанию западногерманского философа Х. Майера, уже в 60-е годы прошлого века «вся жизнь человека превращается в технический или технологический комплекс, состоящий из технологии успеха, технологии счастья, технологии приобретения материальных благ, технологии обращения с людьми, технологии любовных отношений, технологии достижения влияния и власти, технологии воспитания»⁴. И если технизация этих сфер жизни лишь косвенно и, очевидно, потенциально превращает человека в объект, вынуждая его по существу ко все большей пассивности, но при этом оставляя ему видимость оперирования совокупностью средств для достижения личных целей, то «технология», включающая в себя всевозможные виды психотехники (*les techniques de l'homme*), представляет собой уже прямую угрозу идентичности личности⁵.

Все это ставит западное общество, не видящее в поставленной на службу государству технократической идеологии достаточных гарантий, перед критическим вопросом: *кто* будет решать, *кем* нужно манипулировать и *с какой* целью? Кто будет нести ответственность за принятые решения? Э. Фромм, в частности, утверждает, что в настоящее время манипулирование человеком свое наиболее завершенное выражение находит в психологической науке. То, что сделал Тейлор в области индустриального труда, подчеркивает Фромм, продолжено психологами в сфере, которая *должна была* представлять человека в его целостности⁷.

Исходя из подобной ситуации экзистенциализм, занявший крайне негативную позицию относительно психологических наук, поддерживает феноменологическую установку на экстравертный, направленный исключительно «вовне» характер сознания, настаивает на необъективности, рациональной непрояснимости переживаний субъекта. Не случайно устойчивое сохранение в западной философии интереса к феноменологии как к неинтроспективной теории сознания, сосредоточивающей внимание на проблеме *целостного* смысла духовной деятельности человека, — в противовес ориентации психологической науки, связанной с прикладными задачами психологии в современном обществе. Именно в установках феноменологии экзистенциализм нашел важнейшую методологическую опору⁸.

Основные категории и сюжеты экзистенциализма явились специфическим отражением объективно во многом изменившейся ситуации человека.

В современной философской литературе отмечалось все растущее абстрагирование человека от эмоционального, чувственного восприятия природы, обесценение органического отношения к ней, основанного на субъективном восприятии с помощью органов чувств, все большее выхолащивание из отношения к миру момента наглядности, конкретности. При значительной отстраненности от непосредственного взаимодействия с природой и при всепроникающей абстрактной универсальности посредничества науки и техники человек повсеместно столкнулся с таким явлением, как кризис конкретного, чувственного, образного. Отношение к природе сказывается на специфике существования общества, оно как бы ирреализует человеческие связи, лишает их конкретного характера.

Жизненный уклад человека в этих условиях осуществляется в какой-то мере «автоматически». Опасность, создаваемая функциональным регулированием жизни, очень специфична: среди прочих сопровождающих явлений она, как отмечали многие западные социологи, чревата искусом скуки, истощением смысловых ресурсов существования.

Если рассмотреть под этим углом зрения *основные экзистенциалистские категории*, шкалу отраженных экзистенциализмом потребностей индивида, станет очевидным, что экзистенциализм как бы взял на себя миссию выразить потребность современника во всем, что можно назвать *личностной драматизацией действительности*.

В самом деле, все усугубляющийся процесс абстрагирования в отношении к миру и в человеческих взаимосвязях, обесценение в них эмоционального момента — все это в условиях прагматизированного мира современной технократии, отсутствия ценностей и смысла, которые питали бы человеческую субъективность, ведет к ослаблению в отношениях между людьми нравственных побуждений, подлинно

личностных, эмоциональных реакций. Когда человек почти не выходит за пределы искусственно заданных структур и когда действовавшие прежде в его жизни факторы морального, психологического, эмоционального порядка целенаправленно вытесняются искусно используемой технологией человеческих отношений, индивидом остро ощущается потребность в эмоциональном, личном переживании таких неотъемлемых истин человеческого существования, как любовь, привязанность, отношение к смерти. В важнейших своих категориях экзистенциализм тематизировал *реальную потребность людей в большей конкретности и индивидуации*, в эмоционально и психологически напряженной жизни; отсутствие этих условий человеческого существования буржуазное общество стремится возместить эрзацпрограммой: но в той мере, в какой оно игнорирует эти неизживаемые моменты человеческого сознания и нравственности, оно грозит обратить их в русло массового иррационализма.

Однако, взявшись за выявление и анализ важных феноменов современной духовной жизни Запада, экзистенциализм оказался не в состоянии вскрыть суть, характер социальных связей в обществе, определяющих то самочувствие индивида, его мировосприятие, которое получило в этой философии психологически столь напряженное выражение. Парадоксы способа существования буржуазного общества на его современном этапе экзистенциализм предельно драматизировал, дойдя до провозглашения беспрецедентного в истории философии разрыва между *двумя формами человеческого существования* — «неистинной» и «подлинной», между двумя мирами — «объективным» (отчужденным) и «экзистенциальным».

Собственно социальные проблемы экзистенциализм стремится интерпретировать, переводя их в план взаимоотношения субъекта с миром. Не случайно разлад между человеком и цивилизацией (как «итог» исторического развития науки, рациональности) экзистенциализм пытается сделать очевидным и преодолеть, «снять», прежде всего, через критику теории познания. В своем учении о познании экзистенциализм как бы пытается возродить доверие к непосредственным актам ощущения, восприятия как реальной, неотчужденной причастности человека миру до «*cogito*», до любой рефлексии.

В статье «Экзистенция и объективность» (1928), впервые, собственно, представившей теоретическую платформу экзистенциализма во Франции, Г. Марсель противопоставляет идущей от Декарта механистической теории психофизического параллелизма концепцию связи человека с собственным телом как чувственно-духовного единства, нерасчленяемого, «необъективируемого» в категориях наук о человеке. Эта связь мыслится Марселем как средоточие подлинно человеческого отношения субъекта к себе — рефлексивного и чувственного; таким же единством должна быть и его связь с окружающим, вопреки тра-

диции рационалистической гносеологии «разрывать подобную связь на субъектно-объектный антагонизм»⁹. Как известно, обосновывая свои тезисы, экзистенциалисты охотно ссылаются на этимологию слов, привлекая внимание к их «изначальному» смыслу. Так, логика рассуждений Марселя отчетливо выражена, например, в обращении к этимологии слова «восприятие». Исконный смысл слова «recevoir» — «воспринимать», «принимать». Но ведь «принимают», подчеркивает Марсель, *у себя* (chez soi): само слово, таким образом, содержит указание на врожденную интимность человека с миром и с собой.

Но если таковы черты подлинных, экзистенциальных взаимоотношений человека с окружающим, то современная эпоха являет нам совсем другую картину. Социальный продукт повсеместно обрываемых жизненных связей — «человек барака». Это фигурирующий во многих произведениях Марселя чрезвычайно распространенный сегодня тип *обездоленного*: переселенца, беженца, обитателя резерваций или гетто, лишенного *собственного жизненного мира*. Это человек, которого социальные условия — бедствия войны, высылка либо массовые процессы стихийной урбанизации, опустения сельских местностей и многое другое — обрекли на перемещения, разрыв с привычным окружением, близкими, знакомым с детства пейзажем. Эти лишения умерщвляют человека духовно и, с течением времени, физически, ибо лишенный своего жизненного мира человек становится жертвой неизлечимой тоски — даже если общество подчас, путем формальных мер социального обеспечения или психологической помощи, пытается как-то компенсировать ему эти потери.

Марсель представляет «человека барака» как анонимную жертву *анонимных* сил эпохи, ища подтверждение этому в безотрадных «провидениях» Ф. Кафки. В частности, в работе пятидесятых годов «Человек, ставший проблемой»¹⁰ Марсель наряду с критическими суждениями по поводу многих социальных и экономических явлений конкретно в мире капитала ищет в указанных процессах прежде всего некое знамение эпохи — выражение ее «общего метафизического кризиса».

В целом экзистенциализм безусловно загипнотизирован выступающей на поверхности социальных явлений картиной всеобщей технологической детерминированности. Так, Марсель подчеркивает, что в настоящее время вся реальность, полностью, определяется развертыванием научно-технического прогресса. Однако, замечает он, применение на этом основании понятия «прогресс» к истории абсолютно неправомерно: это понятие сохраняет весь свой смысл именно в сфере техники, где оно представляет собой истину наглядную и бесспорную, с чем и связано поистине магическое воздействие технического прогресса на умы.

Любое признание принципа *развития* в истории Марсель отождествляет либо с недialeктичными эволюционистскими схемами, либо с

недалековидной апологетикой, мыслящей всякое развитие по образцу кумулятивного развертывания возможностей науки и техники. Между тем, пишет Марсель, научно-технический прогресс (при всех благах, какие он несет с собой), а точнее, неотделимый от него *мировоззренческий «пантехницизм»*, совмещает в себе футурологическую гигантоманию и преступную небрежность в отношении настоящего, что, по мнению Марселя, составляет отрицательную сторону «историзма» вообще. *Историзм*, отмечает Марсель, есть «соотнесение с вымышленным будущим, в технократической идеологии особенно разительное». Так, если прежде обществу всегда было свойственно заботиться об *устройстве* своего будущего, то теперь оно не видит иных задач, кроме ускорения неизбежно реализующего себя «прогресса». Одновременно в рамках этого объективного осуществления имеет место обесценение настоящего как не имеющей самостоятельного значения матрицы разворачивающейся истории. Это равнодушие к настоящему, утверждает Марсель, совмещается с резко критичной позицией по отношению к прошлому. Историзму (иначе: прогрессизму) присуща критика с сегодняшних позиций всего, что делалось прошлыми поколениями: несовершенства выдвигавшихся программ, ошибочности действий, теоретических заблуждений.

Исходя из того, что развертывание научно-технического прогресса в обществе совершенно очевидно не принесло желаемых плодов в сфере социально-культурной жизни, в плане духовного раскрепощения человека, во многом оказав, скорее, обратное воздействие, Марсель обобщает свои наблюдения над состоянием западного общества, с достаточным основанием, подчас — в точных и резких выражениях осуждая его как «мировоззренческий пантехницизм», усматривая в нем отсутствие подлинной заботы о будущем, полное пренебрежение настоящим при «футурологической гигантомании».

Одновременно встает проблема «глобальной» разобщенности человека с бытием. Онтологическая проблема «забвения бытия» в условиях все усугубляющегося техницизма и сциентифицированного мышления — это проблема для экзистенциализма 50-х–60-х годов даже более насущная и общезначимая, чем та, какой была для него в 30-е проблема «омассовления» индивида в неподлинном социальном мире, в «тап»¹¹.

Не случайно Марсель видит задачу философии в утверждении *позитивного* начала; философия должна стать свидетельством в пользу бытия. До сих пор бытие в своей универсальности еще открыто людям через искусство; человеческий опыт бытия полнее всего выражен методами художественного творчества.

Вершины подобного онтологически значащего искусства Марсель, например, видит в драмах П. Клоделя, в оде «К радости» в Девятой симфонии Бетховена. В поэзии для Хайдеггера, как и для Марселя, это Рильке и Гёльдерлин, в живописи — Ван Гог и Сезанн.

§ 2. Критика эпохи в экзистенциальной философии К. Ясперса.

Техника и кризис гуманизма

Экзистенциализм в целом — это в существенной мере философская рефлексия по поводу человеческих, социальных эпифеноменов развития техники. Во всяком случае, то, что сделано экзистенциализмом в плане общей критики духовной ситуации западного общества, в плане социокультурной диагностики, значительнее того, что представителями этой философии написано собственно о технике (исключением здесь является лишь философия техники М. Хайдеггера).

Подтверждение этому — экзистенциальная философия К. Ясперса. Хотя в работах выдающегося немецкого экзистенциалиста дан обстоятельнейший, многосторонний анализ развития науки и техники середины века, тем не менее его концепция техники не без основания являлась объектом критики в историографии философской литературы о технике, поскольку в плане знания о сущности и закономерностях развития техники как таковой она дает немного¹²; эта сдержанная критика умеряется, разумеется, уважением к более оригинальным сторонам учения выдающегося мыслителя. Так, А. Хунинг справедливо отмечает: «Ясперс (в противоположность Ф. Дессауэру. — Г.Т.) не видит в технике никакого присущего ей смысла; этот смысл должен быть ей сообщен извне. Поэтому его философия техники говорит нам мало о технике как таковой, она больше побуждает к познанию ее последствий, к овладению ее воздействием на индивида и на общество. Но и здесь некоторые его интерпретации страдают недостаточным проникновением в реальность технических методов и процессов»¹³. Г. Рополь, один из ведущих представителей философии техники этого же периода, идет значительно дальше, распространяя свою критическую оценку идеалистической философской рефлексии о технике как непродуктивной, беспредметной, оторванной от реальности на всех видных ее представителей: Хайдеггера, Ясперса и др.¹⁴ Анализ К. Тухелем в 60-е годы идей Ясперса о технике носит более конкретный характер. Он пишет: в отличие от концепций, основывающихся на функциональной взаимосвязи естествознания, техники и индустриальных систем (М. Шелер, А. Гелен и другие), у Ясперса «в основе лежит оценка техники (правда, не безоговорочно, но в преобладающей мере) как *средства*». Это, отмечает Тухель, подчиняет логику исследования техники внутренней логике экзистенциалистской философии; ясперсовской концепцией «осевого времени» обусловлена не только критика техники, но и историческая периодизация ее развития¹⁵.

При этом авторы того же круга инженеров VDI, — те из них, что близки традиционной либерально-гуманистической ориентации, —

находят, напротив, ясперсовскую концепцию плодотворной как «срединную» философию техники. Так, употребивший этот термин, весьма характерный в данном случае, В. Циммерли считает, что многолетняя нашумевшая «дискуссия о технократии», начавшаяся в ФРГ в 60-е годы и все еще не стихающая, подводит к выводу об управляемости, зависимости техники от человека, и что в этом свете утверждение Ясперса о том, что «преодолеть вызванные техникой неисчислимы бедствия в самом этом техническом мире является общей задачей людей в нашу эпоху», представляется «исключительно точным в качестве программы»¹⁶.

Приведенные суждения о философии техники Ясперса, при рассмотрении оценок, имеют под собой общее основание: действительно, взгляды философа на технику, на ее функции и перспективы, аргументы по поводу двойной роли, какую она способна сыграть в судьбах западного общества, довольно традиционны для идеалистической философии техники и истории, они обнаруживают либеральную «срединную», как выразился В. Циммерли, позицию. Общая гуманистическая ориентация на разум, утверждение изначальной возможности для человека управлять техническими средствами выступают у Ясперса на фоне трагически обрисованной картины и глубоко пессимистических оценок сегодняшних процессов, оценок, характерных для культуркризиса, который немало повлиял на ясперсовскую критику эпохи¹⁷.

Ощутимая двойственность присуща уже подходу Ясперса к вопросу о гуманизме в современную эпоху. При всем глубоком скепсисе, порождаемом взглядом на сегодняшний «технизированный» мир, вера в роль разума в бытии человека, особенно великая в «осевое время» предшествующей цивилизации, не позволяет ему ограничиваться здесь однозначными оценками, выносить «апокалиптические» суждения¹⁸. Так, из доклада «Об условиях и возможностях нового гуманизма», представленного Ясперсом в ответ на запрос ЮНЕСКО¹⁹, следует, что несмотря на преобладание в настоящее время настроений пессимизма, Ясперс далеко не убежден в том, что декаданс западноевропейской культуры действительно назрел, либо что гуманизм как таковой изжил себя. Однако Ясперс подчеркивает неоднозначность понятия «гуманизм» и особенности современной задачи. Сейчас, когда мы говорим о гуманизме, пишет он, мы не столько имеем в виду связь с прошлым, традицию *Bildungsideal*, и не связь с *идеями человека*, — также в значительной мере взлелеянной в кругу гуманистов, — а ни с чем не сопоставимую и не связанную ситуацию современного человека, которая, за последние полвека, представляет собой страшную картину. Грядущий гуманизм мы ищем исходя из заботы о нас, о *современном человеке*²⁰.

По Ясперсу, главная задача, стоящая сейчас перед Западом, — повлиять на общее направление развития; очевидно, что на пути рационализма и бурного развития техники не может быть избавления

от опасности: на этот путь возможно будет вернуться, лишь предварительно «отступив», вернув человеческой культуре иные ее свойства, то есть не раньше, чем сами цели будут переосмыслены с нетехнических позиций²¹. И тем не менее, фактически Ясперс в настоящей ситуации не видит возможности усвоения этого наследия человеческой мысли и культуры. Преимущество культуры и истории, пишет он, оборвалась. Непредвидимость дальнейшего развития обусловлена еще и тем, что к этой ситуации нет исторической параллели. «Поколение середины XX века, — как отмечал Ясперс в работе 1949 года «Об истоках и цели истории», — ощущает себя свидетелем неоднозначного новообразования, цели и исход которого неизвестны...»²².

При этом сфера техники — единственная, в которой в «духовно оскудевший век» создается нечто действительно превосходящее достижения предшествующих эпох. Но это сопровождается технизацией самой интеллектуальной деятельности человека, все более организованным *функционированием* творчества в качестве анонимного процесса, организованностью и обезличением науки. И хотя дух открытий еще не утрачен, современный этап, утверждает Ясперс, в Европе характеризуется почти повсеместным спадом «прометеевского энтузиазма» во имя техники. Дальнейший прогресс техники может либо окончательно отторгнуть нас от природы в итоге бездумного, механического хозяйствования в ней, либо открыть нам мир заново, создать подлинно человеческие возможности бытия, обусловив тем самым новую ступень близости к природе. Есть и определенные предпосылки этого; однако на деле больше реализуется другая тенденция: «обмеление» жизни, функционирование вхолостую, деградация в бездумное, отчуждение человека в автоматическом, рост иррационального.

Подобному развитию может быть положен предел при условии осознания людьми факта, что так продолжаться не может: тогда машинная техника может быть преобразована под углом зрения подлинно человеческого бытия людей. Как симптом возможных изменений в сложившемся направлении развития техники Ясперс расценивает протесты общественности против открытий, влекущих за собой рост военной опасности. В то же время принудительный характер явлений, обусловленных развитием техники, ее незапланированных последствий становится все очевиднее.

Дальнейшее, по Ясперсу, в конечном счете упирается в самосознание человека. (Помехой на этом пути является само техническое овладение техническим миром.) Все это ставит вопрос о суверенитете человека, поскольку «техника — это лишь средство, в себе ни доброе, ни злое. Все зависит от того, что из нее делает человек, к чему она ему служит, в какие условия он ее ставит»²³.

Выдвигаемая Ясперсом в этом контексте идея *суверенности человека* навлекает на него критику и обвинения в идеализме со

стороны многих западных философов, ученых, тех, кто отчетливее представляет себе всю комплексность проблем развития техники, тесную обусловленность технического прогресса производственной, экономической реальностью. Однако прежде чем вернуться к самой ясперсовской концепции техники, сути технического и условий развития, хотелось бы подчеркнуть, что Ясперс на первый план выдвигает иную взаимосвязь, иную диалектику, часто вовсе выпадающую из поля зрения его преимущественно технократически ориентированных критиков: технического мира и *индивида, единичного, экзистенции*. Ясперс мыслит современную ситуацию исключительно под углом зрения взаимодействия техники — и *духовного, внутреннего* в индивиде, техники — и *участи индивида* в технобюрократическом мире: именно это делает Ясперса крупнейшей фигурой в экзистенциалистском критическом осмыслении реальности XX века.

В отличие от других представителей экзистенциализма, Ясперс обращался к проблемам техники систематически, постоянно.

Внимание Ясперса и его тревоги, сосредоточенные на последствиях для человека и общества повседневного интенсивного внедрения в жизнь технического прогресса, технизации человеческой жизни, никогда не ослабевали. Ясперс пережил эпоху становления тоталитарного могущества фашизма, его экспансии во всеоружии новейшей техники, и гибель этой чудовищной машины, которой сумело противостоять и которую смогло сломить свободолюбие народов, а также тревоги, связанные с появлением атомного оружия, с атомным шантажом в условиях «холодной войны», сеющей страх и вражду между государствами. Ясперс никогда не был сторонним наблюдателем. Он стремился к тому, чтобы прояснение — путем философского анализа — причин и форм, которые принимает сегодняшнее развитие техники, ее экспансии во все сферы жизни, приблизило решение жизненно важной для людей задачи овладения этим универсальным развитием со всей совокупностью его социальных последствий в более человеческих целях.

1. Экзистенция в мире техники: механически организованное «бытие-в-массе»

Давая в работе 30-х годов, «Духовная ситуация эпохи», анализ массового общества, близкий социологическому, Ясперс выделяет в качестве наиболее специфических и всеохватывающих черт современного общественного устройства: *организацию, аппарат* как органично вырастающие из современного способа производства. Существование человека (если еще возможно рассматривать *индивидуальное* существование в этом извне организованном бытии-в-массе, *Massendasein*) носит на себе ту же печать механического. Особенности организации Ясперс всецело связывает с современными формами техники и труда.

Организация жизни и труда в современном обществе, пишет он, связана с их неизбежно (в силу условий производства) массовым, все более обезличенным характером.

Техника здесь является ключевым понятием.

Ясперс пишет: «Возникновение техники и масс взаимобусловленно. Технический уклад существования и массы — явления одного порядка»²⁴. Массовое общество — продукт технического развития. Гигантский механизм технического способа бытия (*Daseinsordnung*) в своем производстве основывается на массовой рабочей силе, в своей продукции — на массовом сбыте потребителю²⁵.

Ясперс очень обстоятельно рассматривает происходящие социально-экономические процессы: массовый порядок жизнеобеспечения, развитие бюрократического аппарата управления, связанные с рационализацией экономики, с изменениями, вносимыми в жизнь всеобщей механизацией труда. Характеру труда в современных условиях Ясперс придает особенно большое значение, с чем, в первую очередь, связана его оценка роли техники. Рационализация, основываясь на знании и расчете, делает возможной механизацию значительной доли труда, вследствие чего рабочим-исполнителям грозит опасность самим стать частью этого гигантского механизма, *Maschinerie*. Массовое жизнеобеспечение, отмечает Ясперс, осуществляется в процессе сложного взаимодействия рационализации и механизации²⁶. И здесь процесс рационализации отнюдь не однозначен. Предваряя в некотором смысле тезис Х. Шельски, Ясперс утверждает: все рационально, все действует по плану, но *не по плану целого*. Результат оказывается совершенно неожиданным. Так, несмотря на ориентацию технического прогресса на устроенность массового существования, обществу — вместо ощущения созидательности — все более свойственно острое чувство нехватки и грозящей опасности²⁷.

В общей исторической рационализации деятельности (*Tun*), по Ясперсу — корни противоречия между «технически обеспечиваемым массовым устройством (*Massendaseinsordnung*)» и миром человеческого существования (*Dasein*). Массовый порядок создает «универсальный аппарат существования» как условие существования *каждого* — однако универсальный аппарат разрушает собственно человеческий бытийный мир²⁸. Более того, само общество, в целом, превращено в огромную машину. Все, что еще хочет быть влиятельным, пишет Ясперс, должно организовываться по образу и подобию машин, т.е. должно обрести точный, обязательный, связанный внешними правилами характер. Созданный аппарат повсеместно простирает свое действие, он, в итоге, так же анонимен: в функционирование его втянуты уже не только трудовая деятельность, но и все существование человека.

При всей — почти в социологических понятиях осуществляемой — констатации Ясперсом обусловленных *современной техникой* социальных

форм и зависимостей как всеобщих и неизбежных, универсальных на нынешнем этапе развития, очевидно, что в закономерностях, формулируемых Ясперсом, *сконденсированы*, в первую очередь, те отличительные черты, которые в 30-е годы характеризовали исторически особый «союз» техники с политикой и идеологией: а именно, *автоматизм* и *обезличение* (которые следовало понимать как имитацию технического действия, *собственно* технических закономерностей²⁹) через насаждавшиеся образ жизни и идеологию, подготавливавшие в Германии близящееся утверждение «рейха».

Позже, еще в один критический момент истории, Ясперс справедливо писал: техника еще не рождает тоталитаризм, хотя без нее он невозможен; его рождает ложь. *Ложь* — вот принцип, на котором держится тоталитаризм³⁰.

Именно поэтому констатация Ясперсом в описываемый период *обезличения, разрушения индивидуального мира бытия* имела значение *исторически конкретного*; вопреки, быть может, ясперсовской концепции техники, здесь отражены не только историческая особенность (на что эта концепция претендовала), но и драматическая особенность исторического момента³¹ (особенность, которая, при наличии схожих политических условий, могла повторяться и в последующем, в тесной взаимосвязи с уровнем развития техники).

Ясперс анализирует влияние, оказываемое механизацией на общественное сознание, ее аннигилирующее воздействие по отношению к культурной традиции, к духовному миру человека, к сфере частной жизни. Индивидуальное существование, которое, подчеркивает Ясперс, сведено в условиях действия современной техники к функции, лишается тем самым своей историчности как своей сути, потому что без осознания человеком своей историчности существование немислимо. Отличительная черта современного мировоззрения, однако, состоит в том, что в единичном, индивиде, живет только сознание *социального бытия*. Новая, бесплодная форма исторического сознания: возникновение «эпохального сознания» — это продукт идеологий. *Сознание эпохи*, пишет Ясперс, отделяется от бытия и занимается только собой. Но мыслящий так при этом и себя ощущает как ничто. Его (характерное для сознания эпохи) сознание конца — одновременно сознание ничтожности его собственной сущности³².

В этом лишении людей субстанциального содержания их жизни огромна роль *аппарата*, обеспечивающего «массовый порядок существования». Отсюда — проблема взаимозаменяемости, текучести, обрыва связей, исчезновения любви к людям и предметам, прикованность к непосредственным, ближайшим целям. Все это обеспечивает господство «усредненного», власть посредственности, фикцию равенства. Этот «массовый порядок существования» связан с аппаратом, бюрократией неразрывными узами.

Техника сегодня, считает Ясперс, это главный элемент политической жизни. Жестокости, известные со времен ассирийцев и древних монголов, обрели новый характер: люди, лишенные отечества, — депортированные, ссыльные, — лишенные корней, живут без завтрашнего дня, они — олицетворение, символизация пути человечества к лишенному основы существованию. Управляют функционеры не знающей сострадания бюрократии; человек идентифицируется посредством бумажки, справки. Над ним постоянно висят, как дамоклов меч, угрожают ему распоряжающиеся его судьбой непредвидимые обстоятельства; все посягает на его существование... Однако стоит ему захотеть узнать, кто стоит за всем этим, от кого это исходит — как обнаруживается анонимность всепроникающего аппарата. Но и в отношении искомого обществом «массового обеспечения» посредством техники ситуация индивида может оказаться трагичной, поскольку техника делает существование всех людей зависимым исключительно от функционирования сконструированного ею аппарата.

Поиск путей, которые вели бы вновь к духовному существованию индивида, к достойной человека жизни — в условиях, когда то, что всегда считалось неотъемлемым достоянием индивида, ему приходится отдавать, как бы пядь за пядью уступать сфере безлично всеобщей, увеличивая поле отчуждения вокруг себя, — вот предмет глубокой озабоченности, поисков новых форм самоутверждения. Здесь — задача осознания человеком исторически новой ситуации.

Ясперс — в экзистенциалистском контексте (основания которого, социальные, политические, исторические, были в самых общих чертах рассмотрены выше) — дает рельефные определения необходимости и условий такой рефлексии. Техника, для Ясперса, это одна из тех сил, вникая в которые мы «соприкасаемся с теми границами, на которых в человеке пробуждается понимание себя как одиночного существа»³³. Техника, в этом смысле — одна из основных форм испытания для современника. Осознание индивидом собственной ситуации, или, как пишет Ясперс, новых возможностей проникновения, возникает на пределе «массового порядка существования» — особенно там, где этот порядок уже определяется *анонимными* силами.

2. Техника: ее статус, функции, перспективы в развитии общества.

Идея нейтральности техники против технического фетишизма и идеи «демонизма» техники

Наиболее обстоятельное — и позитивное — рассмотрение проблем техники, ее исторического развития дано Ясперсом в труде 1949 г. «Об истоках и цели истории». Однако еще в «Духовной ситуации эпохи» Ясперс предлагает анализ исторических предпосылок того ускоренного

научно-технического развития, свидетелями которого мы являемся. Исходя из этого современного уровня развития техники, Ясперс рассматривает ее как принципиально *новый* фактор мировой истории. И эта принципиальная новизна, переломный характер, историческая беспрецедентность развития Запада становятся понятными именно на фоне мировой истории: ее масштаб позволяет видеть, какие глубокие изменения, подготовленные в течение последних двух столетий, произошли в наше время.

Процесс технического прогресса, пишет Ясперс, касаясь истории человеческого общества, происходит повсеместно, где живут люди. Ретроспективно он выступает как очень медленный процесс, охватывает сотни тысячелетий, с отчетливостью выступает, по меньшей мере, в известные нам пять тысячелетий. Четыре столетия назад начинается новое развитие, основанное на новых посылах: методических естественных науках как средстве технического умения (Können). Этот процесс резко ускоряется со второй половины XVIII века, становится безудержным.

Отличительные черты духовного развития Запада Ясперс видит в назревавшем «разбожествленном» понимании истории как имманентного развития, при сохранении сознания уникальности, неповторимости истории как целого, а также в рациональности как обязательном корреляте личностности западного человека. Следствием той же рациональности (истоки которой восходят к греческой науке) явились идея исчисляемости и господство техники. Ясперс здесь воспроизводит многие послышки культуркритицизма, связанные с критикой «европейской рациональности», знакомые нам уже по работам О.Шпенглера; механицизм в естествознании XVII века был объектом обстоятельного анализа и критики Мэмфорда. Однако наряду с этим Ясперс усматривает в сложившейся для европейца картине мира и следствие христианской идеи *творения*. Скепсис в европейской истории, считает Ясперс, коренится в том, что концепция надмирного бога-творца превратила весь сотворенный мир в его создание... Сотворенное стало предметом человеческого познания, которое сначала как бы воспроизводило в своем мышлении мысли бога. Протестантское христианство отнеслось к этому со всей серьезностью; естественные науки с их рационализацией, математизацией и механизацией мира были близки этой разновидности христианства. Великие естествоиспытатели XVII и XVIII веков оставались верующими христианами. «Но когда в конце концов сомнение устранило бога-творца, — пишет Ясперс, — тогда в качестве бытия осталась познаваемая через естественные науки машина мироздания (Weltmachinerie), механизированный образ мира, который никогда не мог бы быть воспринят в столь редуцированной, ужесточенной форме, не будь этого предшествующего низведения мира к «творению»³⁴.

В основе возникновения современной техники Ясперс усматривает три важнейших фактора: естествознание, дух изобретательства и организацию труда. Все три фактора он возводит к европейской *рациональности*³⁵. Развитие западной мысли в том направлении, которое ей в настоящее время глубоко присуще, считает Ясперс, не было чем-то неизбежным, безальтернативным, ибо предпосылкой его явилось как раз искажение смысла точных наук в познании природы и перенесение их абсолютизированных категорий на бытие в целом; однако оно стало действительностью благодаря огромным техническим и практическим успехам данного типа познания.

Очевидно *новым* стало развитие технического мира.

Более обстоятельно природа и функции техники обрисованы в работе «Об истоках и цели истории». Очевидно, однако, что стремясь выявить важные движущие силы развития общества, связанные с общей картиной мира, миропониманием, с особенностями и стилем развития научного мышления, направленностью научного эксперимента, Ясперс — вслед за многими западными философами — недостаточно учитывает самобытность, собственную природу техники, имеющей *свою* историю, которая насчитывает многие тысячелетия, *свои* закономерности развития³⁶. Он оставляет без внимания эту сторону важнейшей формы *жизнедеятельности человеческого общества*, берущей свое начало на заре цивилизации, фактически исходя из ее сегодняшнего характера и состояния, которые (ввиду исключительно возросшей роли науки в производстве) побуждают его видеть в технике вообще лишь *прикладную*, в отношении науки, функцию, игнорировать ее самобытность как особой, важнейшей формы человеческой деятельности и освоения мира.

С подобной точки зрения, доминировавшей при рассмотрении техники в философской литературе XX века и имеющей и по сей день значительное распространение, техника — это не что иное, как применение и инструментальное воплощение науки³⁷. Отсюда следует и другое, а именно: что негативные черты, которые демонстрирует технический прогресс в своем воздействии на общество, обусловлены прежде всего концептуальным аппаратом освоения действительности, его ошибками и пороками, поскольку техническое развитие лишь следует научному освоению мира, будучи как бы лишено собственной сущности³⁸.

Конечно, можно заметить, что Ясперс смотрит на вещи не столь однозначно: так, он включает в число факторов развития техники не только научные идеи, но и организацию труда, — однако эта проблема рассматривается им не столько в связи с производственной необходимостью на том или ином этапе, сколько в связи с общей ориентацией европейского познания и образа мыслей на рациональность. Сам феномен *техники* Ясперса — в отличие, например, от Ф. Дессауэра или М. Хайдеггера — не интересует.

Что позиция Ясперса в отношении техники, при своей определенной внешней логичности (эта внешняя логичность присуща всей доктрине об обусловленности современного технического развития исключительно «духом» механицизма, откуда и недостатки концептуального освоения действительности под определенным, конкретно: механицистским углом зрения), не является единственно «последовательной», оправданной — можно подтвердить хотя бы на примере Л. Мэмфорда, близкого Ясперсу в критике направления развития западноевропейской науки Нового времени. Так, при всем том, что и Мэмфорд в механицизме XVII века видит момент, во многом определивший формирование современного отношения к миру, к природе, он проявляет в 30-е годы очень большой интерес к истории *самой техники*. Не случайно его крупнейшая работа названа «Техника и цивилизация». Так, к позднему Средневековью в Европе, XV веку, он относит первую промышленную революцию. В настоящее время этот период развития техники привлекает внимание многих исследователей.

Марковские исследования техники, ее истории наметили перспективы научного знания о технике задолго до того, как в европейской философии стала оформляться в качестве специальной дисциплины «философия техники».

К. Маркс исходил из того, что техника развивается, прежде всего, по законам человеческой деятельности, а не по законам науки, как бы глубоко при этом техника ни была (особенно на современном этапе интенсивного научно-технического прогресса) обусловлена развитием научных знаний; особо подчеркивается историческая обусловленность техники потребностями производства, значение всего ее предшествующего развития³⁹. Признавая самобытность феномена техники, марксистская теория общественного развития тем не менее безусловно руководствуется идеей управляемости, в целом, процессов технического развития: марксизм по своей сути отрицает идею «технологического детерминизма» в истории и в современном развитии цивилизации, идею полной обусловленности исторических и общественных процессов вырвавшимся из-под контроля самостоятельным процессом технического развития, навязывающего человечеству собственные закономерности. Не случайно получившие в западной литературе большое распространение попытки приписать марксизму черты технократического, техноцентристского учения опровергаются многими ведущими представителями современной западной «философии техники»⁴⁰. (Безусловно, это последнее обстоятельство тесно связано с более глубоким проникновением сегодня самой западной «философии техники» в сложный, многомерный характер техники как исторического и общественного явления.)

Однако это вовсе не исключает признания самобытности техники, собственных закономерностей ее развития. Процессы развертывания

технического прогресса зависят не только от внетехнических факторов (экономических, социальных, политических и многих других), но они во многом обусловлены и историей техники, накоплением ее потенциала. Техника в качестве средства производства включена в производительные силы⁴¹, ее уровень предметно фиксирует рост, развитие производительных сил. Техническими процессами движет в значительной мере и логика преемственности открытий, технического изобретательства и многое другое⁴². Признание техники *средством* (по определению техника это «материальное, объективное средство человеческой деятельности») отнюдь не подразумевает рассмотрения ее как инертного орудия человеческой деятельности.

Было бы чревато иллюзиями и ошибками трактовать технику лишь как применение и инструмент политических либо экономических решений, которым техническое развитие может непосредственно следовать, «обслуживая» общество, выполняя любой социальный «заказ». Между тем подход Ясперса к истории и перспективам техники очень близок этому. «Ввиду того, что техника — средство, — пишет он, — она неоднозначна. Поскольку сама она не ставит никаких целей, она находится по ту сторону всякого добра и зла либо предшествует им. Она может служить равно добру и злу. Она нейтральна в отношении того и другого. Поэтому ее следует направлять»⁴³.

Характеризуя две распространенные позиции, техницистскую и движимую идеей «демонизма», гипертрофией самостийности разрушительных технических процессов, Ясперс выступает от лица третьей, руководствуясь идеей нейтральности техники как средства. Эта позиция, подчеркивает Ясперс, «утверждает нейтральность техники. Техника в себе ни добра, ни зла, но ее можно использовать во благо и во зло. В ней самой не заложено никакой идеи — ни идеи завершенности, ни дьявольской идеи разрушения. И то и другое в человеке — из других истоков, из которых технике только и сообщается смысл»⁴⁴. При этом Ясперс недостаточно учитывает реальные взаимосвязи технического развития с экономикой, политикой, социальными отношениями конкретной исторической эпохи; еще более выпадают из его поля зрения специфичность техники, внутренние закономерности ее развития. Поэтому ошибочно принципиальное утверждение Ясперса: «Техника не зависит от того, что может быть достигнуто с ее помощью, в качестве самостоятельной сущности это — пустая величина...»⁴⁵. Здесь идея техники как средства, которой Ясперс придерживается (идея верная в *общем*, абстрактном виде — так как конкретно, применительно к истории, речь идет о средствах, созданных и развиваемых, используемых людьми при определенных социально-экономических условиях, отличающих ту или иную историческую эпоху), — обнаруживает свою редуцированность: трактовку техники как сугубо «инструментального», «подручного», лишенного

какой бы то ни было субстанциальности. В таком понимании техника — вне истории.

По Ясперсу, направленность развития техники не может быть выведена ни из собственно техники, ни из задач производства, экономических либо каких-то других материальных факторов; ее следует искать в «осознанном этосе»⁴⁶. Ясперс указывает на внетехнические ценностные факторы, — однако неудивительно, что это чаще всего относится к будущему, носит форму скорее пожелания, программы, императива. «Человек должен сам найти себе путь к управлению техникой. Он должен отчетливо уяснить себе свои потребности, проверить их и определить их иерархию»⁴⁷. Вновь и вновь встает вопрос, «нет ли таких истоков человеческой жизни, которые помогут в конечном счете подчинить человеку всю сферу техники, вместо того, чтобы рабски подчиняться ей?»⁴⁸ В работе «Атомная бомба и будущее человека» Ясперс пишет также: «Техника с ее последствиями прежде всего разрушительна для всех исконных традиций жизненной практики. Сейчас народы планеты объединяет общий интерес: может ли техника быть подчинена в качестве инструмента? Нигде пока еще на это нет ответа»⁴⁹.

Разумеется, нельзя не согласиться с Ясперсом, что задача сегодняшнего дня, задача человечества на современном этапе, когда возникла объективная возможность объединить усилия по сохранению цивилизации, это «*подчинить человеку всю сферу техники*»; безусловно речь должна идти об *этосе* ее использования — что возможно лишь при условии совместных усилий человечества, когда оно может взять в свои руки развитие этого процесса.

Все же основные положения Ясперса о технике в качестве *инструмента исторического анализа* феномена техники «не работают». То, что «не работают» положения, в основу которых заложены истины, сами по себе неоспоримые, как то: технику надлежит направлять; техника есть средство; техника в себе ни благо ни зло; человек должен уяснить себе... и т. д., объясняется тем, что Ясперс их утверждает в качестве аксиом, вне времени. «Долженствование» — действительно необходимое условие сознательного управления научно-техническим прогрессом, осознанного овладения им, выработки верных социальных ориентиров, общественных целеполаганий — мыслится им вообще в качестве начала и принципа развития техники, техника — мыслится вне ее истории. Недостаточно учитываются общественные факторы, влияющие на нее, при этом отрицается и какая бы то ни было внутренняя логика ее развития⁵⁰.

Но в таком случае развитие техники само ничего не обуславливает, оно словно не коренится само в истории цивилизации, и хотя Ясперс постоянно говорит об *обратном* воздействии развития технического прогресса на общество, но это прежде всего *духовный эпифеномен*: его можно изменить, стоит лишь повернуть кормило в верную сторону.

Ясперс подчеркивает свою концепцию техники-средства тем, что мыслится это развитие техники в согласии с этосом как бы беспредпосылочно; как средство оно служит выполнению любой цели в любой данный момент истории.

Между тем техника, как известно, не только подвержена воздействию социальных, экономических, политических факторов; нельзя не признавать и обратного воздействия технических процессов на общество: это воздействие смягчается или, наоборот, усиливается в зависимости от социально-экономических условий применения техники⁵¹.

Ясперсу, стремящемуся во всем оценивать прежде всего возможности *разума*, свойственно как бы выведение всех явлений в сферу социокультурных целеполаганий как интеллигибельных, либо в нравственную сферу долженствования.

Многие из этих явлений оторваны от реального анализа техники в ее истории, от анализа действительных условий ее развития; хотя некоторые из этих условий Ясперсом названы, но, как отмечалось, здесь доминировал «индекс» рациональности. Поэтому основные положения Ясперса относительно техники как средства, ведущей роли человека, индивида, проблема правильного выбора того гуманистического направления, в котором технике надлежит развиваться, и другие звучат некими тезисами, бесспорными, однако несколько не проясняющими сути дела. Эти утверждения, при всей их правильности, становятся как бы рефреном в работах Ясперса, ему приходится их периодически повторять, настаивать на них, не развивая их, не конкретизируя, далеко не всегда находя точки соприкосновения с историей.

Технофобию всякого рода, понятие «демонизма» техники Ясперс отрицает. И все же «демонизм» у него оживает в речи о «неожиданных поворотах против человека» того средства, которое предназначалось для лучшего устройства человеческой жизни, для облегчения труда и самого существования. В самом контексте философии Ясперса трудно увидеть связь между «подручным», средством, — и *глобальной технизацией мира*, в котором мы живем, которая так тревожит Ясперса, социокультурный анализ которой у него незауряден и глубок. Здесь очевидна «неувязка» многосторонней, проникновенной картины феноменов современной социальной и духовной жизни общества в высокоразвитых индустриальных странах с самой концепцией техники.

В то же время недостаточность проникновения Ясперса в характер техники как общественного явления делает неудовлетворительным ряд его исторических и социальных интерпретаций. Не случайно в доминирующей идее *нейтральности* техники у Ясперса очевидны колебания и отступления; убежденный, что техника полностью подчинена человеческой воле, «предшествует добруму либо злу осуществлению», философ, однако, нередко упоминает и об опасности, которую несет в себе само развитие техники, ссылаясь на тех, кто в

прошлом высказывал скепсис и опасения по этому поводу. Так, Ясперс называет «слепой» былую веру в прогресс тех, кто ожидал от глубокого познания природы и от техники всеобщего счастья, «ибо, — замечает он, — недостатки техники казались ей (этой вере. — Г.Т.) лишь следствием злоупотреблений, которые якобы можно осознать и исправить, а не опасностью, глубоко коренящейся в природе самой техники»⁵². (Нельзя в этой связи не вспомнить о справедливом замечании Ф. Раппа, отметившего непоследовательность Ясперса: по Ясперсу выходит, писал Рапп, что техника — это само по себе хорошо, в то же время конкретно, в истории — это всегда плохо⁵³.) «Техника, — пишет Ясперс, — стала все за собой увлекающей силой. Человек подпал под ее власть, не заметив, что это произошло и как это произошло»⁵⁴. Среди этих «неожиданных сдвигов в развитии техники, которые становятся угрозой для человека»: то, что автоматизация и механизация не привели, как ожидалось, к облегчению труда, но превратили человека в придаток машины, — зато эта механизация потребовала организации, которая по своему размаху превзошла все известные ранее и отличается от них принципиально, поскольку в нее постепенно втягивается все человеческое существование, а не только какая-то его часть; механизация превратила общество в одну большую машину, организующую жизнь людей.

Конечно, все это не умаляет значение анализа Ясперсом духовной ситуации эпохи, мироощущения человека, анализа взаимодействия человека и техники в широком культурном контексте, где налицо сегодня — значительная напряженность, зачастую — антиномичность отношения: индивид — современный технизированный мир. Один из важных источников этой напряженности, исторически возникшего отчуждения Ясперс справедливо усматривает в характере механизированного труда. Разительнейшим, трагическим следствием процесса технизации, повсеместного развития машинной индустрии стало непреодолимое, по сей день растущее отчуждение человека, человеческой культуры от природы⁵⁵. Ясперс воспринимает и оценивает это бедствие во всем его масштабе.

В сегодняшнем затехнизированном, заорганизованном мире, отмечает Ясперс, индивид уже почти лишен той внутренней автономии, которая была присуща любому человеческому существованию, экзистенции даже на несравненно более примитивных стадиях цивилизации, в условиях тяжелого физического труда, нелегкого добывания средств к жизни. Так и само овладение природой сделало огромным разрыв между природой и человеком, тогда как до последних двух столетий, и даже — на самых ранних этапах трудного ее освоения, естественного «одомашнивания», — вплоть до недавнего времени она оставалась удобной, обозримой, подлинной средой человека, некоей целостностью. Ясперс делает заключение о беззащитности,

в действительности, современного человека как биологического существа перед лицом природы в случае «отказа» защищающей его от мира сложной технологии, того искусственного корпуса, в который он заключен. Любое живое существование зависит сейчас от функционирования целого — отлаженного аппарата: если аппарат откажет, это будет катастрофа, комфортабельная жизнь современного общества обернется величайшей нуждой, поскольку у человека, вне этой высокой технической организации, нет естественных ресурсов существования, даже столь скромных, какими в былые времена обладал крестьянин.

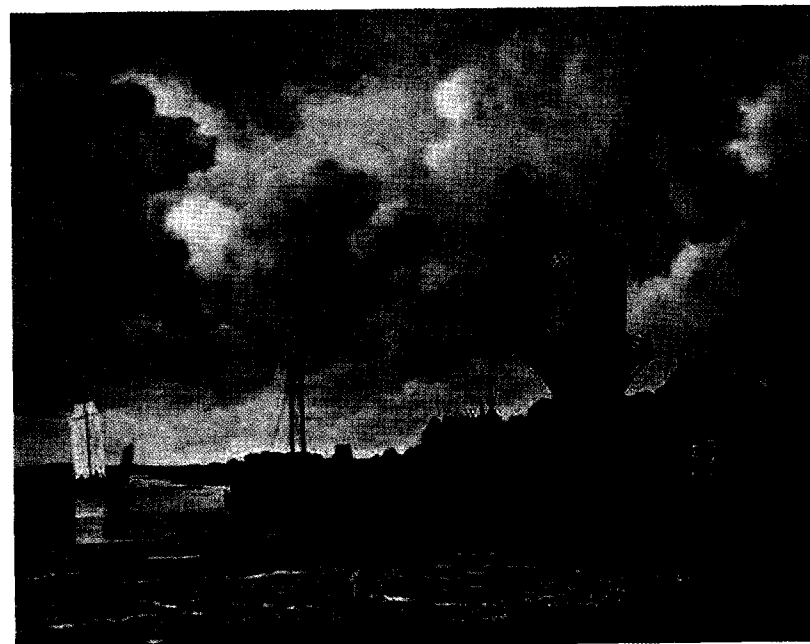
«Грозит опасность, — пишет Ясперс, — что человек задохнется в той второй природе, которую он технически создает в качестве своей, тогда как перед лицом непокоренной природы, постоянно трудясь в поте лица, чтобы поддержать свою жизнь, человек представляется нам сравнительно свободным»⁵⁶.

В настоящее время бежать от этой технизированной цивилизации некуда: ни «на лоно природы», в леса, в одиночество, в пустыню, — ни в другие страны в поисках «лучшей» цивилизации; это невозможно не только нравственно, но и фактически. Поэтому все в этой окружающей человека действительности, из которой он не может выйти, зависит, утверждает Ясперс, от него самого. Уповать больше не на что.

Говоря о потенциальных пределах, которые могут оказаться сдерживающим моментом в безостановочном пока развитии техники, Ясперс указывает на ряд существенных ограничивающих ее черт. Это, во-первых, то непрекращаемое обстоятельство, что техника не может существовать «сама по себе», для себя; далее, технику ограничивает то, что она заключена в сфере безжизненного (воздействовать на живое она может лишь при условии, что будет оперировать им как неживым, — например, в агрохимии и т. д.). То, что создается техникой, в принципе носит универсальный, а не индивидуальный характер; техника нацелена на *типичное, на массовую продукцию*. Она, считает Ясперс, не связана с какими бы то ни было культурными предпосылками; отсюда ее *общедоступность*.

Другое ограничение техники — в ее связанности ресурсами и видами энергии, которые не беспредельны. Но хотя многие ресурсы в скором времени могут быть исчерпаны, — что, в таком случае, завершит эру техники, — человеческий род не прекратит своего существования. Он только вновь значительно сократится в численности, и люди окажутся снова в тех условиях, в которых существовали в прежние исторические эпохи.

Еще один — предположительный — предел: может быть, пишет Ясперс, техника ограничена в своих открытиях некоторой целью и ее характер определен ее концом. Возможно, граница непрерывного в последние века продвижения по пути научно-технического развития



Якоб Рейсдаль. Мельница у Вейка. 1870 г.



Адольф Фридрих Эрдман фон Менцель. Прокатный цех. 1875 г.

на каком-то этапе окажется достигнутой; тогда человечеству будет еще предстоять действительно грандиозная задача — «преобразовать всю поверхность земного шара в единую сферу использования технических достижений». Однако, замечает Ясперс, пока у нас нет никаких доказательств того, что технические достижения близки к своему пределу. Предел технике скорее может быть положен внешний.

3. Атомный век: детерминированность и свобода

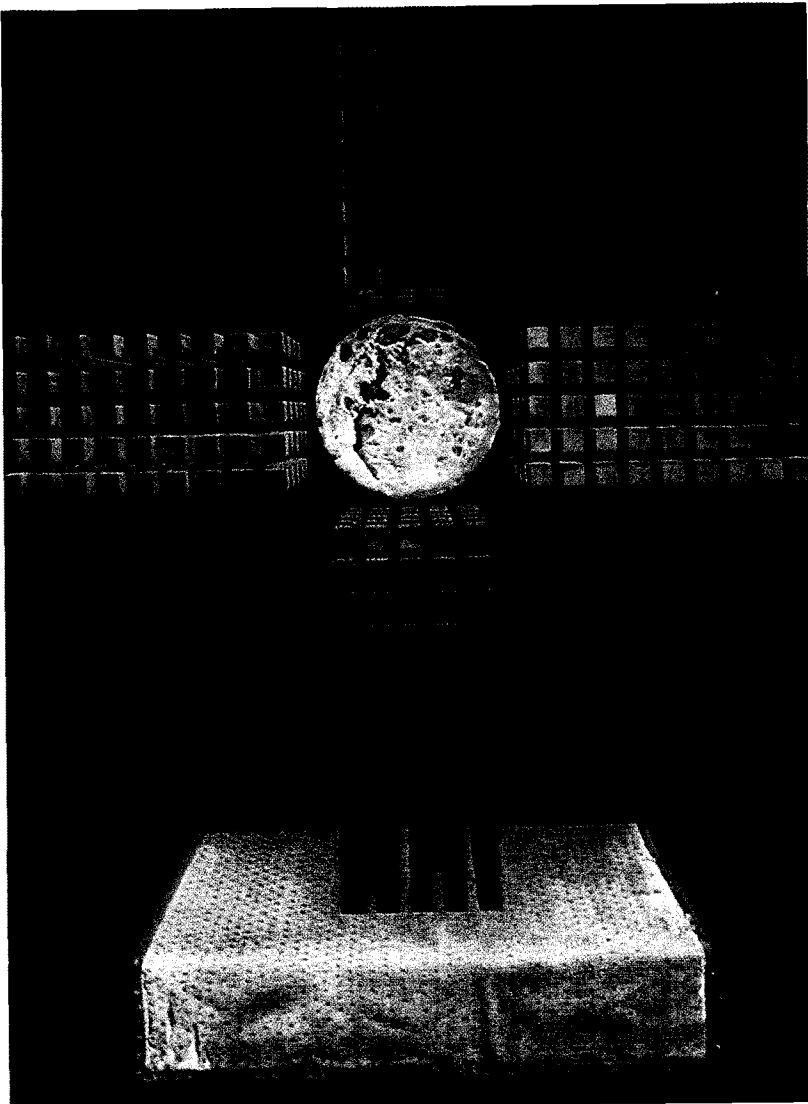
Ясперс, в отличие от многих философов, настроенных критически в отношении характера развития технического прогресса, не исповедует «технологический детерминизм»: слишком велико в его миропонимании значение человеческой *свободы*. Ничто, по Ясперсу, не может предопределять действия человека, предрешать будущее: это будущее зависит от свободы воли людей. «Будущее, — пишет Ясперс, — в качестве совершающегося не грядет с причинной необходимостью; оно приходит через то, что человеком сегодня, из свободы, делается и переживается»⁵⁷.

Все же свойственный культуркритицизму «фон» детерминизма, ассоциируемого со становлением технической цивилизации, сказывается и у Ясперса: он сказывается в глобальной драматизации действительности, в воссоздаваемой безотчетной атмосфере повсеместной опасности, угрозы, исходящей от техники повсюду и во всем.

Применяемое к развитию техники понятие «нейтральности» — так, как оно применяется Ясперсом — довольно несовершенно и уязвимо, поскольку оно слабо отражает активный, интенсивный, многосторонний характер воздействия научно-технического прогресса на развитие общества. При установке: «техника — это подручное» возникают большие трудности с объяснением обратного воздействия техники на общество.

Техника — это *средство*; но ведь и человек, в определенных условиях, — *тоже средство*... За этим парадоксом стоят *социальные отношения*, недостаточно учитываемые Ясперсом; здесь возможна и обратная связь. Далее, техника — это средство, нейтральность которого во всяком случае должна интерпретироваться в соответствии с *историческим опытом реального использования техники*, как процесс, из которого нельзя исключить *исторический факт* наращивания в мире угрозы, абстрагироваться от этого опыта.

Разумеется, было бы абсурдно утверждать, что Ясперс вообще не имеет в виду обратного влияния технического развития на общество; напротив, он абсолютизирует это влияние. Пожалуй, основной сюжет ясперсовской критики эпохи — мировоззрение, контаминированное научным мышлением⁵⁸. Не случайно важнейшее условие будущего — это, по Ясперсу, мышление, философствование «из других истоков» в



Сальвадор Дали. Ядерный крест. 1952 г.

человеческой природе. Процесс овладения техникой должен начаться из тех же истоков.

В то же время в силу своей концепции техники как инструмента выполнения злых либо благих намерений Ясперс как бы отстраняется от реальной истории. Утверждение, что техника — это средство, — инструментальное, узкотехническое, — здесь ничего не объясняет; и в это же самое время гнетущая, почти мистическая атмосфера анонимного обезчеловечивания, опасности, исходящей от техники, как об этом свидетельствуют все работы Ясперса, спускается над экзистенцией.

Однако более пристальный взгляд на значение самого понятия «нейтральность», как оно выступает у Ясперса, усугубляет впечатление, что речь здесь идет не столько о попытке позитивных определений техники, технического, сколько о возможном переводе разговора на иной, духовный уровень, для которого сегодняшние условия обезчеловеченного существования в мире техники создают предпосылки, выход в сферу нравственности, нуждающейся в этих драматических, мобилизующих условиях. «Нейтральность» (техники) — это и *искус* для человека, поскольку техника тем самым ставит моральные задачи. Однако задачи эти связаны, собственно, уже не с техникой: они должны быть достойным ответом на сложившуюся для человека ситуацию⁵⁹.

Выше уже отмечалось, что в связи с современной ситуацией Ясперсом высказываются глубокие мысли о задачах человека, требования к его разуму, миропониманию, душевным силам, о предельной ситуации, выявляющей жизненно важный приоритет — ориентацию на духовное. «Именно на пределе нашего делания (Tun) испытывается вся глубина нашего мышления в его серьезности»⁶⁰. Все проблемы, вызванные техникой, подчеркивает обычно Ясперс, связаны прежде всего с духовностью человека, с пониманием им задач и смысла своего бытия. Ситуации, возникшие для человека в связи с техникой, являются задачей для него. Он «должен сам измениться, чтобы оказаться на уровне этих новых ситуаций».

Однако при этом проблема такой ситуации в экзистенциалистской философии становится фактом сознания индивида не только (и не столько) в связи с разрушающими, в конечном счете, личность общественно-экономическими процессами, такими, как: отчуждение, обезличивание, утрата смысла труда и многое другое. Эта социально-опосредующая связь как бы затушевывается, снимается в *личной драме индивида* и, становясь проблемой его внутреннего мира, ставит перед ним задачи уже другого порядка. Феномен обнажается в своей непосредственной угрожающей экзистенции сути и — в определенном экзистенциалистском душевном ключе — выступает как *искус*, как обращение к единичному человеку на метафизическом уровне, как призыв. Иными словами, при верном понимании исторической универсальности явления (а экзистенциализм это понял раньше и глубже

многих других направлений в философии), происходит определенная его «изоляция» из всей сферы совершающихся процессов и — ввиду того непосредственного воздействия, которое он, в конечном счете, оказывает на человека, — непосредственное превращение в индивидуальный нравственный вопрос о существовании в заданных условиях, решение которого опирается, в глубине своей, на возможности веры.

Вышедшая в годы «холодной войны» работа Ясперса «Атомная бомба и будущее человека» обнаружила, пожалуй, наиболее слабые стороны ясперсовской концепции. Именно в этот крайне опасный пик наращивания тотально разрушительной мощи техники Ясперс повторяет слова: «техника сама по себе нам ничем не грозит...», которые, даже если в какой-либо иной период можно было бы воздержаться от попытки их опровергнуть, здесь воспринимаются как несвоевременные⁶¹. С другой стороны, одновременно развивается экзистенциалистский тезис о том, что техника создает «экзистенциальную ситуацию на грани», т. е., создавая драматические ситуации на грани гибели (в данном случае — гибели целых народов), она побуждает человека к принятию нравственного решения. Но это нравственное решение направлено не против техники уничтожения и не против угрозы ее применения. Именно техника ставит вопрос о подлинном существовании, «испытывает» индивида на подлинность.

Экзистенциалистская мысль как бы идет навстречу создаваемой техникой «ситуации на грани», — иными словами, атомному шантажу: именно эта ситуация приводит к осознанию «необходимости пожертвовать Dasein ради достойной человека жизни»⁶². И вот взамен обычных для Ясперса (и культуркритицизма в целом) прямолинейных, подчас — наивных упреков в адрес «техники вообще», сетований по поводу ее роли в истории, мрачных пророчеств — именно сейчас, в наиболее угрожающий момент ее развития, в момент опасности, что будет пушено в ход оружие массового уничтожения, в работе Ясперса вдруг становится явственным призыв к жертвенности, жертвенному вызову обстоятельствам, тема Orfēgmut — перед призраком тоталитаристской экспансии, порожденным ложью и жестокостью «холодной войны»⁶³. Возникает нечто наподобие смятенной идеи самоубийства в масштабе человечества. Поэтому так странно именно здесь, в связи с атомным оружием, слышать о нейтральности техники и, одновременно, о нравственной необходимости для человека подняться «на уровень» создаваемых ею⁶⁴ ситуаций. Только политический шантаж мог сделать подобную готовность (разумом и моралью «соответствовать» *ситуации* — т. е. возможности атомного уничтожения цивилизации во имя «подлинного Dasein») показателем духовного и морального «овладения» новой чудовищной реальностью — которая прежде всего должна была возмутить все, что есть человеческого в человеке, его разум и совесть, быть отвергнутой им в своей абсурдности. Здесь

Ясперс склонен и деятельность ученых рассматривать в том же плане: не «винить», как это делает обычно простодушное сознание обывателя в связи с тем или иным опасным открытием, а понять, что посредством этой деятельности бывают вызваны ситуации, в которых мы должны самоопределиться, должны в опыте решить, чего мы должны хотеть, если мы люди. Тем самым, пишет Ясперс, мы лучше поймем человеческое бытие как целое, его истоки и шансы... Без этой опасности, — когда речь идет о бытии либо небытии, — не может человек пройти свой путь в качестве человека⁶⁵.

Итак, здесь налицо в чем-то типично экзистенциалистское сознание: быть «на уровне» чьего-то насилия, достойно «ответить» на вызов⁶⁶. Здесь экзистенциальный императив выбора и риска обретает глобальный масштаб. Заключение в экзистенциалистских положениях апокалиптичность в новых, неожиданно сложившихся условиях как бы апробировала, подтверждала бытийные — *над* разумом, *над* моралью⁶⁷ — основания своей наконец правомерно эксплицированной, всеохватывающей тревоги. Сложилась как бы естественная ситуация испытания на мужество... С «естественностью» подобного, однако, согласиться невозможно.

Конечно, философом, пережившим трагический опыт Второй мировой войны, кошмар распространения фашизма, владела глубокая тревога за человека. И вот — новый шантаж... Но, конечно, уже тогда растерянной позиции «Orfermut» были философские и политические альтернативы. Вот что в эти же годы писал о «холодной войне» выдающийся деятель культуры Франции, один из организаторов и лидеров французского Сопротивления, Э. Д'Астье: «Проблема добра и зла решается так: пусть лучше грянет апокалиптический гром, пусть гибнет человек со своей гордыней, только бы не отдать его во власть Сатаны. Но сотни миллионов людей, которые начинают управлять своей судьбой, не желают мириться с такой дилеммой. Становится труднее прививать страх, чем надежду»⁶⁸.

В вопросе о войне и мире, об отведении опасности атомной гибели Ясперс не верит в силу рациональных доводов, на которые, пишет он, часто возлагаются надежды. Однако реальные события, свидетелями и современниками которых явилось его поколение, выявили жизненную необходимость прибегать, в первую очередь, к рациональным доводам, аргументам разума. В этой связи хочется еще раз сослаться на высказывания К. Хефнера (настроенного весьма враждебно по отношению к социализму): «Не существует “демократического аргумента” в пользу мировой атомной войны. Высшим приоритетом должен быть мир»⁶⁹. Но объективности ради надо отметить, что в дальнейшем Ясперс стремился занять позицию, свободную от идеологической предвзятости, в 60-е годы подвергал критике курс ФРГ на милитаризацию и реваншизм⁷⁰.

Опубликовав в 1965 году три своих ранее написанных доклада, тексты которых подверглись лишь незначительным изменениям, — «Об условиях и возможностях нового гуманизма», — Ясперс как бы подтверждает преемственность своей мысли и признает вновь, что перспектив в настоящее время он не видит. Как указывает сам философ, изданные в 1965 году тексты основаны преимущественно на том, что им было высказано в работах «Духовная ситуация эпохи», «Об истоках и целях истории» и других. Будучи в значительной мере обобщением, работа эта — наиболее пессимистичная из всех. Многие ее положения нам уже известны по изложенному выше. Хочется только отметить, что, оценивая ситуацию, в которой сегодня находится человек, Ясперс называет ее «страшной». Более всего Ясперс подчеркивает разрыв со всем предшествующим развитием человечества в силу антиисторизма, «вневременности» технического, технической цивилизации, — ситуация, которой нет прецедента в прошлом, и потому исход ее непредсказуем.

В то же время, подводя краткий итог анализу взглядов Ясперса на современную ситуацию в ее обусловленности характером научно-технического развития, очень важно отметить следующее. По Ясперсу, человек, индивид призван сыграть в дальнейшей судьбе научно-технической цивилизации существенную, решающую роль. В условиях тяжелого кризиса Ясперс возлагает огромные надежды на независимость, автономность и действенность образа мыслей индивида. По убеждению Ясперса, опасность, с которой мы сталкиваемся сегодня, — возможное использование атомного оружия, ослабление демократического контроля над механизмами бюрократии, нивелирование представлений, сознания людей как результат распространения массовой культуры, и многое другое — требует именно такого индивидуально-критического осмысления, так как коллективный разум, исторически приведший к этому, в настоящее время не может эту опасность устранить. При всех выше упоминавшихся явных недостатках концепции техники, Ясперс приходит к замечательной по своей глубине постановке вопроса, — факт, мимо которого проходят его западные, в отношении техники более «профессиональные», оппоненты: Ясперс действительно улавливает объективную тенденцию, которая делает все более явственной специфику и сущность научно-технических преобразований наших дней. Философия, пишет Ясперс, помогает определить внутреннюю позицию индивиду, единичному; но *единичный, индивид* — это существенный фактор в дальнейшем ходе вещей⁷¹. И в этой связи, в связи с необходимостью индивидуально-критического осмысления, самое главное для нашего современника определяется не тем, к какому из сложившихся направлений, мировоззрений, ориентаций он примыкает, а то, в чем лично он «мыслит свою человечность».

§ 3. Онтологическое обоснование сущности техники М. Хайдеггером

В отличие от рассмотренных выше концепций, в которых вопрос о технике ставится преимущественно в связи с общей негативной оценкой характера развития научно-технического прогресса как действующего дисфункционально в наследуемом мире культуры, посвященные проблемам техники работы М. Хайдеггера представляют собой существенную попытку анализа *самого феномена техники*.

Философия техники Хайдеггера, так же, как и его философия в целом — одно из наиболее дискутируемых и, безусловно, наиболее влиятельных учений современности. Хайдеггер занял особую позицию по отношению к традициям европейского культуркритицизма, представленного, в частности, философией О.Шпенглера и самих экзистенциалистов, сделав технику, ее сущность и специфику как важнейшего способа самореализации человечества, а также особенности технической деятельности и ее задач в различные исторические эпохи, предметом определенно *позитивного* философского анализа. В силу своей значительной самобытности хайдеггеровская философия техники, нашедшая свое сконцентрированное выражение в немногих, добавок отличающихся значительным лаконизмом работах, выглядит неким обособленным «массивом» как в общей истории названной дисциплины в западной философии, так и в экзистенциализме самого Хайдеггера. (Собственно и этап этот и, конкретно, философию техники отнести к экзистенциализму уже нельзя.) Можно отметить также, что интерпретация Хайдеггером проблем техники в широком культурно-историческом контексте, его стремление определить эпохальные изменения в отношении людей к технике в процессе цивилизации и связать эти изменения с отношением к бытию, с проблемами метафизики дали в итоге свое учение, которое явилось одним из немногих созданий западной философии XX столетия в этом роде. Во всяком случае, «философия техники» последующих десятилетий — конструктивная, аналитическая, тяготеющая к решению, прежде всего, методологических проблем, — подобных задач уже не ставила, отказавшись (ссылаясь на требования реализма) от претензий, которые «метафизика», крупнопроблемный идеализм имели к способу реализации прогресса науки и техники в современном мире.

Почему хайдеггеровская философия техники явилась в своем роде эпохой в современной философии, оставив в ней след, какого не оставил, быть может, даже экзистенциализм Хайдеггера? Причины этого вполне объяснимы. Техника стала значительной социальной и гуманистической проблемой нашего времени, тематизация ее возобновляется, интенсифицируется на всех уровнях; разработка ее

Хайдеггером для многих этих уровней западной философии и социологии остается тем важным моментом, который не обойти в силу внутреннего единства концепции, заключавшей в себе значительное мировоззренческое содержание и скрывавшей, за присущей Хайдеггеру иносказательной манерой, глубокую связь отвлеченных вопросов (о сущности, истине или «метатехническом») с глобальными проблемами современного мира⁷².

Ряд существеннейших черт философии техники Хайдеггера четко выступает уже при сопоставлении с только что анализировавшейся философией техники К. Ясперса. Если о Ясперсе выше говорилось как о представителе, в определенном смысле, традиционного подхода к данному кругу проблем (как «частному», отграниченному, хотя чрезвычайно влиятельному и показательному для эпохи *сектора* действительности), то хайдеггеровская философия техники являет собой как бы осмысление, одухотворение особого целостного *универсума*; сфера «технического» в его учении — это автономная система с собственными внутренними закономерностями, внутренней логикой развития. Для Ясперса техника — это проблема истории и культуры, проблема антропологическая; для Хайдеггера это метафизическая проблема. Внимание к проблеме *техники* у Хайдеггера обусловлено вниманием к проблеме бытия. Философия техники, относящаяся к позднему периоду творчества Хайдеггера, связана не с экзистенцией (что опять-таки делает ее совершенной противоположностью той традиции, которой верен Ясперс), не с человеком, а с проблемой бытия, вызвана ею.

Онтологическое видение техники является причиной размежевания Хайдеггера с распространенной точкой зрения на технику как на средство; этим объясняется и подспудная, между строк, критика концепции Ясперса, которого он не называет. В самом деле, концепция Ясперса в глазах Хайдеггера — одно из наиболее серьезно и глубоко продуманных обоснований такой позиции. Хайдеггер уточняет последнюю: это «расхожая точка зрения на технику, согласно которой техника — средство и человеческое деяние; поэтому такая точка зрения может зваться инструментальным и антропологическим определением»⁷³.

Разумеется, идея автономности техники, ее онтологического статуса, которую мы встречаем у М. Хайдеггера, не полностью лишена философского прецедента. Наиболее значительным предшественником Хайдеггера в этом плане является Ф. Дессауэр, хотя здесь нельзя говорить о далеко идущих совпадениях. Философия техники Ф. Дессауэра основывалась на следующей предпосылке: возникновение техники постулировалось в качестве феномена сугубо человеческого и тем самым феномена культуры, но при этом никоим образом не связанного с материальным производством, обладающего по отношению к последнему приоритетом и независимостью⁷⁴. В понимании Ф. Дессауэра техника —

человеческое начало, начало, присущее уже индивиду; согласно Дессауэру, техника не зависит от производства и экономики, развившихся позднее по мере социальной организации людей.

Сущность техники, считает Дессауэр, может быть выявлена и постигнута только через постижение процесса изобретения. Хотя технические достижения совершаются в соответствии с природными закономерностями и не могут им противоречить, они, собственно, относятся к сфере, где природа преодолена. Отмечая три сферы опыта у Канта, Дессауэр в качестве четвертой выделяет трансцендентную сущность техники. Посредством технического творчества достигается свобода духа, цель которой — познание, не «верное», но «истинное».

Дессауэр выступает против редуцированного «инструментального» понимания техники, подчеркивает связь философского подхода к технике с пониманием мира, бытия, индивида. При всей самобытности хайдеггеровской концепции техники, в которой он стремится в целом акцентировать иные моменты, наиболее, с его точки зрения, многозначительные и внушающие тревогу, в чем-то его представления близки суждениям о технике Дессауэра. Это относится прежде всего к трактовке Хайдеггером процесса самореализации техники, ее потенциально универсальных возможностей как некоего онтологического требования, воплощающего себя через человеческий род. У самого Дессауэра, неотомиста, эта концепция развития техники носит характер открытого и последовательного платонизма: это — реализация человеком преднаходимой божественной идеи, но при этом реализация активная, личностная, с ярко подчеркнутым моментом творчества, инженерной деятельности, изобретательства. Между тем, у Хайдеггера момент акцентирования *индивидуального* в логике реализации технического развития совершенно отсутствует: развитие техники — это становление высших возможностей бытия посредством людей.

Говоря об общей направленности философии техники Хайдеггера, следует отметить, что он, в традициях культуркритицизма, совершенно очевидно мыслит будущее технической цивилизации в плане неизбежного всеобщего кризиса, если не будет того, что он называет «Kehre» (термин с многозначно недоговоренным, как это характерно для большинства хайдеггеровских понятий, содержанием), — *поворота*, что связано с изменением самих основ современного мышления путем обоснования заново (так оценивает Хайдеггер собственную попытку) исконных связей человека с миром, его онтологического статуса.

Вопрос о «повороте» весьма характерен: он свидетельствует о том, что рассмотрение техники в философии переместилось в новый план, в результате чего духовное наследие мрачной шпенглеровской гипотезы, фатализм, оказалось в пятидесятые-шестидесятые годы отвергнутым⁷⁵; идея кризиса, при всей своей устойчивости, лишилась произвольной схематичности, характера неумолимой имманентной логики.

Поворот, каким его мыслит Хайдеггер, не имманентен техническому развитию и не предполагает его «приостановки»; он совершается в ином плане. Это — повсеместное стихийное возникновение новой атмосферы, распространение которой в современном мире побудило бы человека иными глазами взглянуть на свое место среди всего сущего, на характер связей с бытием и на действительное значение и смысл техники. Вся философия Хайдеггера как бы диктует условие: ничто в современном состоянии цивилизации не рассматривать как «данное», а возвращаться к «первоистокам» и свободно переосмысливать их.

Однако давать разъяснения «профетических» текстов Хайдеггера в терминах, которые используются в социологической и философской литературе при анализе тех или иных сторон научно-технического прогресса, невозможно; тем не менее, общий смысл их достаточно очевиден. Специфика хайдеггеровского языка представляет собой последовательную попытку реформации всего стиля современного философского мышления, она обусловлена стремлением Хайдеггера всеми мерами, особенно — с помощью нетрадиционно, целенаправленно используемых лингвистических средств, содействовать распространению новой духовной атмосферы «поворота».

Хайдеггер как бы ставит свое учение вне контекста современной научной и философской мысли. Он редко вступает в полемику с представителями других направлений (как об этом свидетельствует пример с Ясперсом), но, что само по себе достаточно красноречиво, представляет собственную философию как единственную антитезу лишенной всякой соотносительности с бытием технически мыслящей и технически действующей эпохе.

Важнейшая задача, которую ставит перед собой Хайдеггер, — дать самой технике «нетехническое» обоснование, найти ее истинную перспективу в истории человеческой культуры, поскольку существующие техницистские концепции он рассматривает как слепую дань сегодняшнему высокому уровню развития техники и фетишистскому к ней отношению⁷⁶. Поэтому он стремится осветить ее истоки как издревле метафизические, пролить новый свет на современное положение, а будущее представить как угрозу бытию.

В чем же, по Хайдеггеру, специфика присущего нашему веку «технического» понимания техники, в чем ее действительная, онтологическая сущность и реальная, скрытая до поры до времени от человеческого взгляда, но постоянно нарастающая опасность, исходящая от самой ее сущности на современном этапе человеческой культуры?

Техника и ее сущность, подчеркивает Хайдеггер, — вовсе не одно и то же. Как сущность дерева, говорит Хайдеггер, не есть дерево, точно так же сущность техники — не техническое. Чисто техническое никогда не подлежит сущности техники. Мы прикованы к технике и когда одобряем ее и когда страстно порицаем; но больше всего мы оказываемся

связанными ею, когда считаем ее чем-то нейтральным; это представление, сейчас наиболее распространенное, делает нас слепыми в том, что касается сущности техники.

Традицию определять технику как средство действия или как деятельность в целом Хайдеггер называет инструментально-антропологическим определением⁷⁷, полагая, что оба определения верны, но «правильность» их, как и многих безусловно правильных вещей, не приближает нас (хотя здесь Хайдеггер предвидит возражения с точки зрения логики) к пониманию сущности.

Инструментальное определение техники настолько верно, что годится даже для современной техники, по поводу которой не без основания принято утверждать, что в сравнении с предшествующей ремесленной техникой в ней есть нечто совершенно иное, новое. При всей сложности производства и использования такой техники, как самолет с реактивным двигателем и высокочастотные установки, это тоже средство для достижения цели. Весь вопрос в том, чтобы получить технику в качестве средства в свое распоряжение и использовать надлежащим образом; это желание тем настоятельнее, чем более техника грозит выскользнуть из-под власти человека. И если допустить, что техника — это не просто средство, как объяснить тогда это настоятельное, известное всем стремление «духовно овладеть техникой» (die Technik «geistig in die Hand bekommen»)? Все же, настаивает Хайдеггер, инструментальное определение техники еще не являет нам ее сущности⁷⁸.

Правда, со времени Аристотеля принято считать, что там, где преследуются цели, где царят основание, причинность, — пускаются в ход «инструментальное», средства⁷⁹. Но, подвергая разбору последовательные стадии определенного ремесленного действия — выковки из серебра жертвенной чаши — и анализируя в этой связи смысл четырех включенных в систему Аристотеля видов причин, Хайдеггер приходит к выводу, что для греческого мышления все то, что последующие века ищут у греков под именем «причинности» (Kausalität), не имеет ничего общего с *действием* и *воздействием*. На том же примере Хайдеггер стремится показать, что так же чуждо было греческому мышлению той поры наше понимание «цели» и «намерения»⁸⁰. Совокупность аристотелевских категорий, говорит Хайдеггер, прослеживая этимологию соответствующих греческих терминов (искаженных, как он считает, при переводе их на латынь, в связи со спецификой мышления эпохи Римской империи) и соотнося их значения с собственной интерпретацией характера действий серебряных дел мастера, означала нечто в корне отличное от логики причинно-следственных отношений и от практически целенаправленного устремления. Чаша заранее проступала в воображении, рисовалась ему и была обязана, *verschuldet* — так разъясняет Хайдеггер сущность этих отношений⁸¹ — серебру своим выволением, своим формообразованием в результатековки и чеканки,

своим вновь возникшим существованием в виде жертвенной чаши, своим *выявлением*. Рассматриваемые Аристотелем категории были четырьмя формами *связи с сущим*. Назвав их позднее отношениями причинности, мы отрезали себе путь к пониманию их изначального смысла. Между тем главное в них то, что через них нечто оказывается выявленным. Но само выявление (*Hervorbringen*) — это не просто то, что происходит в процессе действия, творчески-художественного преобразования (*ins Bild bringen*). Это *обнаружение* (*Entbergen*) — акт, носящий онтологический характер, поскольку он означает выведение из сокрытия в несокрытость (*Unverborgenheit*), а это уже сфера истины.

Хайдеггер аргументирует это следующим образом, привлекая на помощь этимологию. Греческий термин «*τεχνή*» означал не только деятельность ремесленника, умение, мастерство, но также искусство вообще и в частности то, что мы зовем прекрасными искусстваами. Причем уже во времена Платона он стал полностью соответствовать другому термину (*ἐπιστήμη*), означавшему познание: выявление, обнаружение.

Таким образом, рассуждает Хайдеггер, определяющее в «*τεχνή*» не делание, не манипулирование, а способ выведения из сокрытости (*Entbergung*), обнаружение: то есть техника корнями уходит вглубь, в сферу истины. Хайдеггер стремится отвести возможные возражения по поводу того, что подобное определение сферы сущности техники годится для греческого мышления или в лучшем случае для техники ремесел, но не для современной машинной техники, тогда как ставить вопрос о сущности техники побуждает нас именно последняя⁸². Он отвечает на это так. *Современная техника есть также не что иное, как обнаружение*. Лишь в том случае, подчеркивает Хайдеггер, если мы обращаем внимание на эту главную черту, мы можем увидеть новое в современной технике, увидеть ее специфику. Иными словами, все историко-культурные парадигмы отношения к технике и самого технического действия могут быть схвачены и поняты тогда, когда мы *последовательно* будем придерживаться взгляда на техническую деятельность в истории — а точнее, по Хайдеггеру, на ее бытийное предназначение — как на способ обнаружения истины, выявления несокрытого. Это — главное в технике во все эпохи. Но если прежде такое обнаружение по характеру, способу своему было «выявлением», *Hervorbringen*, то теперь оно стало *Herausfordern* — «затребованием на поверхность», «вытребованием». Это — требование вдвойне: так, всякий раз бывает «затребован» не просто каменный уголь, каков он есть в природе, а накопленное в нем солнечное тепло и все результаты его использования — высокие температуры, пар, давление пара, производственные процессы на фабриках и заводах и т. п.⁸³ При всем том из данного положения Хайдеггера вовсе не следует, что наличие у современной техники своей исключительной специфики отрицает ее

изначальную «метатехническую» сущность как способ обнаружения бытия: напротив, именно этот способ, обретя в настоящее время особые и, по Хайдеггеру, противоестественные черты, и принял сейчас угрожающий характер.

Какой же род несокрытости присущ тому, что доводится до обнаружения современным способом «затребования»? Его следует определить как «наличное состояние» (Bestand)⁸⁴, которое вовсе не сводится к понятию запасов сырья, энергии и не противостоит нам как «объект» (поскольку для всего этого оно является *объемлющим* состоянием). Однако несокрытость, в которой *действительное* (das Wirkliche) обнаруживает либо скрывает себя, тем самым отнюдь не поступает в распоряжение человека, как он склонен сейчас думать. Напротив, в это «наличное состояние» человек «затребован» сам, только поэтому и стало возможным «затребование» природы им самим. Человек включен в объемлющее его «наличное состояние» так же, как природа — и даже более, чем она. В доказательство этого Хайдеггер ссылается на многочисленные обиходные понятия, такие, как «человеческий материал» и ряд других обобщений, характерных для нашей эпохи.

Однако говоря о «включенности» человека в этот способ мышления, в современный способ технического взаимодействия с окружающим, Хайдеггер делает существенные уточнения. Так, хотя человек «затребован» во все это наподобие природных сил и энергии, он никогда не может быть превращен в чистое «наличное состояние», и только. Потребляя технику, человек тем самым участвует в «затребовании» как способе обнаружения, выведения из сокрытия. Однако сама несокрытость как таковая, Unverborgenheit, в лоне которой разворачивается эта человеческая деятельность, не есть нечто находящееся в распоряжении человека.

Хайдеггер обозначает совокупно термином «Ge-stell» («затребование», в которое вовлечено все: и «объект», и «субъект», то есть вся реальность⁸⁵) *способ обнаружения, действующий внутри современной техники* и не являющий собою при этом ничего технического. (Техническое, по-прежнему настаивает Хайдеггер, — это лишь составные части, куски, элементы «монтажа». Последний, благодаря своим составляющим, попадает в сферу технического труда; труд же этот «со-ответствует» требованию, вызову Gestell, но никогда не является причиной Gestell и даже не оказывает на него воздействия.) Gestell — специфический способ обнаружения, лежащий в основе современной онтологической картиной, за способ обнаружения которой человек, как это вытекает из хайдеггеровской концепции, в конечном счете ответствен, в соответствии с которой усилиями современной техники *действительное* приводится к обнаружению *единственно в качестве «наличного состояния»*⁸⁶.

Последняя фраза весьма существенна для уяснения концепции Хайдеггера. Действительное (das Wirkliche) приходит к выявлению в качестве «наличного состояния» посредством действия современной техники. Как подчеркивает Хайдеггер, тем самым современная техника не является и не может быть ни только человеческим деянием (nur ein menschliches Tun), ни, тем более, только средством человеческого деяния. Такая позиция объясняет причину отвержения Хайдеггером идеи техники как средства, ее инструментально-антропологического определения. «Только инструментальное, только антропологическое определение техники, — пишет Хайдеггер, — в принципе необоснованно: его невозможно восполнить и последующим метафизическим или религиозным определением»⁸⁷.

Свидетельством изменившегося отношения человека к миру является и развитие естественных экспериментальных наук в Новое время. Современную физику, пишет Хайдеггер, следует считать вступившей на путь эксперимента не в силу использования ею всевозможной технической аппаратуры для опроса природы, но, напротив, потому, что еще до того, в качестве чистой теории, она стала рассматривать природу как подлежащее предварительному исчислению и определению взаимодействие сил: эксперимент тем самым был ею заказан. Физикалистская теория природы Нового времени, по Хайдеггеру, расчистила путь не технике, а *сущности* современной техники; но именно сущностное в технике, как и во всем остальном, долгие всего остается тайным. Хайдеггер, по обыкновению, ссылается на греков, утверждавших: что возникло ранее... станет человеку понятным в последнюю очередь.

Хайдеггер постоянно возвращается к проблеме соотношения науки и техники в Новое время. «Поскольку сущность современной техники в Gestell, постольку она должна применять точное естествознание. Из этого возникает обманчивая видимость, будто современная техника есть прикладное естествознание. Эта видимость может утверждать себя дотоле, пока мы не зададимся вопросом о происхождении сущности науки Нового времени и — тем более — сущности современной техники»⁸⁸.

Итак, при всей «мистичности» и «профетичности» характера хайдеггеровских высказываний, надо отметить, что он — один из немногих среди западных философов техники, точнее даже, вопреки большинству из них, справедливо подчеркивает и, более того, всю свою концепцию строит на том, что техника не есть только лишь прикладное естествознание.

Каким же образом обосновывается в философии техники Хайдеггера этот ее онтологический план, характер изначальности?

Сущность современной техники — это Gestell, способ, каким действительное обнаруживает себя в качестве «наличного состояния».

Это — как и любой другой способ обнаружения, выведения из сокрытости — понятие онтологического порядка⁸⁹: участь, обращение, посул (Schickung, Geschick). Иногда говорят, что техника — это рок нашей эпохи, судьба, Schicksal, то есть неизбежное. На самом деле, возражает Хайдеггер, используя общность корней и исходя из того, что в отличие от Schicksal Schickung не выражает зависимости, здесь ничто не носит характера принуждения, напротив: человеческая свобода, истоки которой восходят к бытию, изначальное; ничто не приводит нас к необходимости слепо потреблять технику или беспомощно бунтовать против нее. Но человек всегда на грани возможности видеть перед собой лишь одну цель, а именно — доискиваться несокрытого путем «затребования»; это может закрыть перед ним другую возможность⁹⁰, благодаря которой он может скорее, полнее и изначальное приобщиться к сущности несокрытого. Человека, находящегося в наше время между этими возможностями, подстерегает опасность, исходящая из самого бытия; он затронут в самой своей сущности. Опасность в том, что можно не увидеть и не понять несокрытого (особенно в связи с каузальным логическим мышлением современности, во всем следующим схеме: причина — результат — взаимодействие). Это не некая абстрактная опасность, а опасность непосредственная.

Там, где несокрытое выступает для человека даже не как «объект», а как повсеместно-объектное наличное состояние (Bestand), внутри которого сам человек лишь элемент этого состояния, лишь затребователь затребованного, там человек — на самом краю обрыва, с которого он может сорваться. И именно в этот-то миг он считает себя владыкой земли. У него создается ложное впечатление, что все, что попадает ему на пути, есть объект приложения его могущества. В силу этого рождается еще одна иллюзия: будто всюду человек имеет дело лишь с самим собой. Между тем, продолжает Хайдеггер, именно сейчас он уже нигде не встречает себя, не находит своей сущности⁹¹.

Но Gestell угрожает не только человеку в его отношении к себе и ко всему сущему; везде, где господствует эта форма «затребования», исчезает всякая другая возможность проявления бытия⁹². «Затребование» противоположно тому, что *есть*, в его бытии. Это наивысшая опасность. Опасность не в технике: нет никакой демоники техники, говорит Хайдеггер, но есть опасность непонимания ее сущности. Опасность для человека не просто в возможности губительного воздействия машин и технической аппаратуры. Угроза затронула человека в его сущности. Но именно здесь (приводит Хайдеггер слова Гёльдерлина), где нарастает опасность, зарождается возможность спасения. Что эти пророческие строки могут означать в тексте Хайдеггера?.. В каком-то смысле — достаточно общее для философской мысли середины XX века положение, а именно, что самым ходом развития технической цивилизации, нагнетанием технического, подготавливается «нечто»,

что должно решительно измениться — в человеке, либо посредством человека; и он должен быть к этому готов, если он не хочет, чтобы ее стремительное движение несло его к катастрофе. Но, возможно, подобное объяснение было бы для Хайдеггера слишком простым, и, как мы увидим, это выразило бы его мысль недостаточно адекватно.

Чтобы понять, почему возникла тема «спасения» (а уже сама сущность техники должна таить в себе эту возможность зарождения спасительного), нужно поставить вопрос, в каком смысле «сущность» Gestell является одновременно сущностью техники.

В небольшом докладе «Поворот» («Kehre»), сделанном Хайдеггером в 1949 году и впервые опубликованном в 1962 году, эти соображения изложены в виде следующих тезисов (стиль их, как всегда, стремится приблизиться к лаконично-метафорическому стилю пророчеств).

Бытие, находящееся под угрозой в истине своего «бывания» (Wesen), сокрыто, опасность не очевидна. Опаснейшая из опасностей — это сокрытие⁹³. Из-за этого все по-прежнему выглядит так, будто техника — средство в руках человека. Однако нельзя исходя из этого утверждать, что человек «выдан» технике. Это не значит также, что техника в ее сущности должна быть отброшена.

Опасность — в наступлении эпохи, когда бытие выделяет из себя свою сущность в качестве Gestell. Поскольку опасность исходит из самого бытия, она нигде и повсюду. Поворот к «охранению» бытия (Wahrnis) — в самом сердце опасности. То, что наступает, — это всполох истины бытия, зарница, зароненная в безыстинное бытие.

И если Gestell — это в каком-то смысле сущность техники, то под этим следует подразумевать лишь *способ существования*, который она обрела на *современном* этапе, однако далеко не изначальною ее сущность, не *essentia*.

Как это ни поразительно, говорит далее Хайдеггер, истинную сущность техники нужно мыслить в ином плане. Но в каком? До тех пор, пока мы будем представлять себе технику как инструмент, мы будем во власти желания «овладеть» ею. Сущность техники в высшем смысле двусложна; это свойственно всякой истине. Спасение в том, чтобы ни на минуту не упускать из виду крайнюю опасность. То, что может спасти, должно быть высшего, но при этом родственного порядка по отношению к тому, что находится под угрозой.

Здесь Хайдеггер, чтобы вскрыть ошибочность неприемлемого для него техницизма и доказать «метатехничность» техники, вновь обращается к факту, который он рассматривает как проливающий свет на многое, а именно, что термином *téchne* некогда обозначалось искусство как выявление истинного через прекрасное. В Греции прекрасные искусства достигли небывалой высоты в сфере присущего им обнаружения. Искусства ведут свое происхождение не по линии «артистического»: произведения искусства в Греции не были предметом эстетиче-

ского потребления, так же как само искусство не было деятельностью в «области культуры». Чем же было искусство, быть может, на короткий, но высший миг? Гёльдерлин писал: «Поэтом живет человек на этой земле». Быть может, и в искусстве эта наивысшая возможность сущности жила в условиях крайней опасности, как знать.

В силу всего этого осмысление человеком техники и решительное размежевание с ней должны, по мнению Хайдеггера, произойти в сфере, родственной сущности техники и в то же время в корне отличной от нее. Сфера эта — искусство. Сущность искусства — не эстетическое, так же как сфера техники — не техническое.

Так, при постановке вопроса о «высшей опасности», исходящей от сущности техники, снова возникает тема искусства как возможности интуитивно-эмоционального (по Хайдеггеру, исконного и несокрытого) приобщения человечества к простым, изначальным истинам бытия в мире.

Особенность концепции Хайдеггера в том, что при попытках философского осмысления техники он, в отличие от распространенной позиции культуркритицизма, стремится не противопоставить технике искусство, а «приобщить» ее сущность к сущности искусства на единой онтологической основе с тем, чтобы переосмыслить, увидеть по-новому ее роль и назначение.

Окончательного ответа на вопрос о сущности техники Хайдеггер не дает. Он вообще далек от мысли об истинности всякого возможного ответа и еще больше — о его необходимости. Для него важен факт постановки вопроса, который не терпит отлагательства. Как можно было убедиться, Хайдеггер считает своей задачей продвигаться с помощью вопросов, внезапно обнаруженного «исконного» значения слова, возвращения к толкованиям греческих мыслителей — отстраняя при этом все, что кажется ему фетишистскими призраками, идолами эпохи. («Технизм» — один из таких идолов. Или, если воспользоваться характеристикой, данной современной ситуацией Г. Марселем, — «мировоззренческий пантехнизм».) Вопрос же остается вечным. Не случайно доклад Хайдеггера заканчивается словами: «И по мере того, как мы вопрошающе обращаемся к сущности техники, все загадочнее становится сущность искусства».

И все же постановка вопроса Хайдеггером, как всегда, предполагает достаточно определенно мыслимый философом ответ. Что мы должны делать? — спрашивает Хайдеггер и тут же корректирует эту традиционную, но, с его точки зрения, глубоко ошибочную постановку вопроса, заменяя ее другой: как мы должны мыслить? Такая переориентация позволит отказаться от всяких целеполаганий и действий по образцу «за-требования», составляющего исключительный характер нашей эпохи.

В известном письме, содержащем ответы Жану Бофре на ряд вопросов последнего относительно судеб гуманизма в нашу эпоху, Хайдеггер

излагает эти соображения более обстоятельно⁹⁴. Нужно, утверждает он, прежде всего освободиться от технической интерпретации мышления, согласно которой мышление должно быть поставлено на службу действию, «деланию»: ведь *действие* мышления в том, что оно *мыслит*, а не в чем-либо другом. Определение познания как теоретического отношения к миру было данью техницистской интерпретации мышления. Со времен софистов логика санкционирует подобное толкование мышления⁹⁵. С тех пор философия на протяжении всей своей истории оставалась в неведении относительно того, что существует мышление строже *понятийного*. Является ли подобное мышление теоретическим или практическим? Ни тем, ни другим, ни даже единством того и другого, отвечает Хайдеггер. Оно достигается на уровне, предшествующем этому разделению. Это — действие, не совпадающее с практикой, оно не дает «результатов», не оказывает воздействия, но оно превосходит практическую действенность науки, поскольку оно свободнее. И, главное, оно позволяет бытию быть (то есть не искажает онтологических основ человеческого существования в мире).

Сущностная простота и строгость — вот черты, которые Хайдеггер стремится сделать принципами духовной жизни сегодня. Между тем «наиболее чуждое нам в этом мышлении — простейшее. Именно оно удерживает нас на расстоянии». Хайдеггер приводит по-своему истолкованные им слова Гераклита, которыми мудрец остановил толпу, разочарованную обыденностью увиденного и отступившую в растерянности перед «простотой простого»: «И здесь (сказал он) селятся боги».

В целом то, что Хайдеггер теоретически предпринимает в настоящую эпоху, эпоху интенсивного развития культуры под знаком научно-технического прогресса: односторонне ориентированной рациональности, специфически целенаправленного отношения к миру, — можно назвать попыткой обретения неиспользованных либо утерянных возможностей путем отказа, своеобразной культурной аскезы. Философскую задачу Хайдеггера можно сформулировать следующим образом: вывести субъекта — современника — из мира созданных им искусственных структур (которыми он оказался целиком детерминированным, вплоть до образа мыслей и поступков), приостановить угрожающее отчуждение от бытия, — одновременно сложив с него полномочия «создателя».

«Мышление нисходит к былой своей неимущей сущности...» Но для этого нужно, чтобы человек усматривал свое достоинство не в том, в чем он его видел в течение многих веков: не в преобразующем познании, не в практической активности. Великая сущность бытия человека, говорит Хайдеггер, в том, что он «подлежит» сущности бытия и должен соблюдать сущность бытия в его истинности. Человек не владыка сущего. Человек — пастырь бытия. На этом пути он выигрывает сущностную неимущность пастыря⁹⁶.

Это вновь открывает перед людьми возможность приобщения к простым и непосредственным истинам бытия. Для этого им нужно заново освоить: недоступность простейшего, бережливость в обращении со словами, внимание к букве... Необходимо сделать предельно скупыми возможности переложения бытия на язык. «Мышление стягивает речь в безыскусственный сказ»... В соответствии со своей онтологической концепцией языка Хайдеггер утверждает: претворение бытия в высказывание, в речь остается в стихии бытия, в его многообразной многомерности.

Почему в свете альтернативы, выдвинутой Хайдеггером современной цивилизации, так важны его высказывания о языке? Язык у Хайдеггера служит критерием различения подлинного и неподлинного; использование языка — показатель того, переживает ли культура свой расцвет или глубокий кризис. Слово, адекватное действительности, скупое содержательное высказывание⁹⁷ — вот для Хайдеггера то «игольное ушко», через которое никогда не пройти современной цивилизации с ее непомерно разветвленным понятийным аппаратом, перегруженностью абстракциями, засоренностью техническими, ничего «сущностного» не выражающими обозначениями, анонимными суждениями, которые, вместо того чтобы быть высказываниями о сущем, являются лишь суждениями о суждениях, метаязыком.

Повсеместно и стремительно надвигающийся кризис, связанный с «опустением» языка, говорит Хайдеггер, — опасность, нависшая над сущностью человека. Язык скрывает от нас свою сущность... пока мы используем его как инструмент господства над сущим. (Между тем «язык — это язык бытия, как облака — облака небес».)

Проблема языка в философии Хайдеггера всегда привлекала к себе самое пристальное внимание исследователей как в зарубежной, так и в отечественной науке⁹⁸. Значительно меньше внимания в нашей литературе уделялось и уделяется по сей день философской концепции техники Хайдеггера, в то время как за рубежом она давно стала неотъемлемой частью не столько, быть может, собственно «хайдеггероведения», сколько, в первую очередь, историографии *философии техники XX века*, куда она вошла в качестве значительнейшей, самобытной главы. Разумеется, связь этих двух аспектов философии Хайдеггера очевидна во всем⁹⁹.

Вернемся к проблеме техники: техники, какой она видится Хайдеггеру «в просвете бытия», техники в онтологическом плане. У Хайдеггера она как бы стоит в некоем судьбоносном измерении бытия. Если сопоставить три концепции, в которых технике отводится особенно важное место (о концепциях, подходящих к технике феноменологически, только как к подлежащим описанию и анализу фактам и явлениям, как к совокупности отдельных факторов, здесь речь не идет), то можно утверждать, что в марксизме это — первичность общества по

отношению к технике, в учении Ф. Дессауэра — первичность техники по отношению к обществу (как врожденная человеку техническая способность и изначальная ориентация), в философии же Хайдеггера техника — *судьба* и человека, и бытия (в силу возможности забвения последнего: ведь бытие исторично).

Стремление овладеть техникой, в том числе, распространенное в западной культуре убеждение в необходимости духовного подчинения техники человеку, связано с ошибочным представлением о технике как о средстве.

На вопрос, где же — опасность, Хайдеггер отвечает: в той мере, в какой это — само бытие, она нигде и повсюду. У нее нет «места» как чего-то внешнего. «Опасность, — заключает Хайдеггер, — это наступление для бытия эпохи бывания его (*wesend*) в качестве *Gestell*»¹⁰⁰.

Далее Хайдеггер разъясняет невозможность, согласно его убеждению, отнести к технике только как к средству.

«Если *сущность техники*, *Gestell* как опасность в лоне *бытия*, — само бытие, то ясно, что техника никак не может быть осилена самой по себе человеческой деятельностью, ни позитивной, ни негативной. Техника, чья сущность — само бытие, никогда не может быть преодолена усилиями человека. Это значило бы, что человек властен над бытием»¹⁰¹. «Сущность человека... подлежит сущности бытия...; поэтому сущность техники не может претерпевать изменения в своей судьбе без содействия тому сущности человека. Но все же при этом техникой нельзя овладеть силами человека»¹⁰².

В целом, как это очевидно, Хайдеггер далек от упрощения ситуации: он постоянно стремится не упускать из виду различные, противоположные возможности, всю сложность современного мира с небывалыми прежде возможностями блага либо гибели¹⁰³. Поэтому техника для Хайдеггера — это не «совокупность средств», перед которыми растерялся ученик чародея¹⁰⁴... Это измерение истории — и больше, чем истории: «историчности», изменчивости самого бытия. В каком-то смысле здесь человек выступает носителем одной из величайших возможностей бытия, которая могла быть осуществлена лишь благодаря ему. Но именно здесь тезисы Хайдеггера обретают двойственное звучание, обнаруживают не только многомерность, но и внутренне присущий им амбивалентный смысл. Так, «человек — пастырь бытия». Это утверждение Хайдеггера, как всегда, многозначно, в нем угрожающе граничат противоположные возможности. Как пастырь, человек ответствен за свое онтологическое окружение; но к тому, чтобы быть пастырем, он «предназначен»; так же он предназначен к технике: мысль о его изначальной свободе нигде не подтверждается; он и здесь в русле выполнения своей онтологической миссии, в этом смысле и «затребованность» — осуществление им своего предназначения.

Вопрос о социальных системах и учениях, который ранее, казалось, не занимал особого места в философии Хайдеггера, в последующие годы был сформулирован им вполне определенно: «Для меня сегодня решающий вопрос — как может соответствовать эпохе техники политическая система, и какая именно. На этот вопрос у меня нет ответа»¹⁰⁵. В действительности ответ, конечно, есть, во всяком случае по принципу исключения. «Я не уверен, что это демократия»¹⁰⁶. Демократию, правовое государство Хайдеггер считает малодейственными в условиях технической эпохи, так как эти формы политической власти основаны на традиционном убеждении, что техника есть нечто, находящееся в распоряжении человека, «средство».

Поэтому Хайдеггер вновь обращается к иным сферам жизни: «Остается спросить, не есть ли важнейшее для нашей эпохи мерило — мышление и творение поэзии»¹⁰⁷. Является ли это сокровенной внутренней верой Хайдеггера или нет, но он задает этот вопрос, поскольку всегда полагает, что если вопрос не будет поставлен, та или иная интенция бытия останется необнаруженной, неосуществленной. Однако вернемся к возможностям ответа на этот вопрос. Что, если «поэтическое видение и творение» не являются высшими критериями бытия в технической цивилизации? Если нет, то объективно из философии Хайдеггера следует, что из всех прочих возможностей скорее всего отвечает технической эпохе, во всяком случае служит более точным орудием выявления ее сущности и онтологической миссии человека, чем право и демократия, глобально-абстрактное, в чем-то такое же «онтологическое» «техническое государство». Оно может рассматриваться и как воплощение завершенного отчуждения и как «предельное» осуществление человеком своей миссии, вплоть до полного «забвения» бытия.

1. Основные идеи философии техники Хайдеггера в свете современной критики

Выше уже говорилось о том, что мысли Хайдеггера о технике приковывали к себе самое пристальное внимание. Остановимся в заключение на некоторых важных соображениях, высказывавшихся по поводу них рядом зарубежных авторов.

В 70-е годы один из старейших и наиболее известных представителей философии техники ФРГ, Ганс Заксе, отмечал, что те трудности на пути научно-технического прогресса, о которых говорил Хайдеггер, за истекшие двадцать лет стали значительно более ощутимы. В качестве самой существенной черты Г. Заксе выделяет взгляд Хайдеггера на технику как на универсальный процесс, связанный с обнаружением скрытых возможностей бытия. Заксе, как и многие другие, считает, что Хайдеггер никогда не занимал обскурантистской позиции отрицания

техники и не становился на легкий путь ее морального осуждения. Спасти человека должна «все более углубляющаяся мысль», познание сущности техники: человек (посредством этого мышления) должен быть превзойден в качестве субъекта, т.е. он перестанет представлять сущее, — как это диктовалось западной метафизикой, — в качестве объекта¹⁰⁸.

Действительно, важнейшей предпосылкой философии техники Хайдеггера является утверждение глубинной связи технического образа мысли и видения вещей, технического действия с историей западной философской мысли (метафизики). Хайдеггер отмечал: господство техники лишь доводит до пароксизма то, что само по себе *не относится к сфере техники*, а именно: то, чем отмечена история Запада, — забвение бытия. Процессы, приведшие к созданию того, что мы называем современной техникой, не имеют основания в самих себе. Для Хайдеггера развертывание мира техники есть завершение определенного этапа западной истории, полностью находившегося во власти метафизики. Метафизика в хайдеггеровской интерпретации — как упадок возможности мыслить в перспективе бытия, как философия субъективности, — довлеет над европейской философией со времен Платона и Аристотеля, она — участь западной мысли, ставящей вопрос о бытии лишь на уровне сущего и тем самым обрекающей себя на изгнание, отчуждение¹⁰⁹. Начиная с XVII века, западная метафизика принимает радикально новый вид, становясь *наукой*. Этот исходный пункт совпадает с философией Декарта, который, с точки зрения Хайдеггера, открывает новую страницу метафизики и *современной техники*. Именно в свете этой долгой исторической ретроспективы Хайдеггер утверждает, что проблема сейчас — не в «американизме», милитаристской технике, атомной бомбе: нам угрожают не они, а непонятая сущность техники, которая угрожала уже нашим отцам и вещам, их окружавшим.

К. Тухель, в не раз уже цитировавшейся работе о технике, приводит слова Л. Ландгребе: «Цель его (Хайдеггера) исследований понять техническую картину мира и нигилизм современности как последовательное заключение и завершение западной метафизики, а не как, так сказать, как случайное происшествие, несчастный случай на ее пути»¹¹⁰.

Метафизика, довлеющая над западной историей, порождает не только «мировоззрения», но и события, материальные, социально-экономические процессы, сводящиеся к распространению власти над существами и вещами.

Так, с этим же метафизическим кризисом, в который вступил современный человек, связаны, по Хайдеггеру, войны нашего времени, «феномен фюреров», всемогущая и угрожающая техника, не знающее пределов планирование, претендующее и на тотальную власть над людьми. Весь этот процесс Хайдеггер помещает в пер-

спективу, ведущую от картезианского *cogito* к триумфальному шествию атомной эры, определяя это как путь нигилизма. Это делает понятной логику хайдеггеровской критики техники: если восходить к истокам техники, — такова основная идея Хайдеггера, — выяснится, что техника — не «опыт» человека, а сам человек в перспективе своей фундаментальной участи.

В этом анализе творящего формы истории западного мышления трудно не признать значительной общности со взглядами Шпенглера, как и единства обвинений, предъявляемых с платформы культуркритицизма современной «технической цивилизации». (Мы здесь оставляем в стороне самобытную хайдеггеровскую концепцию собственно техники, ее развития; речь идет о разделяемой Хайдеггером общей идее культуркритицизма относительно исторического продвижения западного мира по пути нигилизма.) С этой платформы осуществляется драматичное, печально знаменитое и не до конца еще разъясненное, поглощающее внимание мировой общественности на протяжении десятилетий примыкание философа к национал-социализму, хотя бы на недолгий срок, как и позже — отход от него. Это движение мысли и упований Хайдеггера, как и разочарование в нацизме, точно охарактеризовано Ю. Хабермасом¹¹¹. Он отмечает, что если на какой-то период Хайдеггер отождествил платформу нацизма со своей собственной как «революционную» в отношении этой цепи взаимосвязанных явлений, глубоких симптомов кризиса Запада, — то вскоре, разуверившись в этом, он стал видеть в нацизме носителя и символ всего «набора» кризисных феноменов. Ю. Хабермас формулирует это в следующих словах: «Он (Хайдеггер) осуществляет перераспределение бытийно-исторических ролей. Если до сих пор национальная революция во главе с ее вождями мыслилась как *контрдвижение* по отношению к нигилизму, то теперь Хайдеггер полагает, что она — особо характерное *выражение*, иными словами, чистейший симптом того загадочного движения техники, которому она, по первоначальному замыслу, должна была противостоять. Ставшая знаменем эпохи техника выражает себя в тоталитарном “круговращении пользования ради потребления”¹¹². Хабермас приводит далее слова В. Францена о том, что отныне «предержащие власть... стилизуются как высшие функционеры покинутости бытия».

Здесь нет возможности комментировать бурные дебаты о политической позиции Хайдеггера — как и оценку, данную Хабермасом философии Хайдеггера в целом. Все же она представляется не вполне объективной. Вопрос о Хайдеггере, об отношении к его философскому наследию точно, на наш взгляд, поставлен во вводной статье Н. В. Мотрошиловой к публикации данной статьи Хабермаса¹¹³.

Иначе, более убедительно, чем Хабермас, трактует мотивы политической ориентации Хайдеггера другой его идеологический оппонент,

Жанна Херш, — ученица и последовательница К. Ясперса. В обстоятельствах, связанных с пришедшим к власти движением национал-социализма, «харизматическим и апокалиптическим», Хайдеггер, по убеждению Ж. Херш, увидел шанс для пророческого философа, каковым он был, сыграть решающую роль в будущей ориентации истории и цивилизации, шанс возродить посредством философии «греческий мир» и направить усилия на тот единственный поиск, который стоит любых жертв, — поиск бытия¹¹⁴. ... Эту непомерную амбицию, отмечает автор, следует отнести не столько на счет самого Хайдеггера, сколько на счет философии, воплощением которой он себя видел: это непомерное притязание быть «у истоков», «у абсолютного начала»; свести на нет всю западную философскую традицию в целом, с тем, чтобы вновь начать с досократиков... Но надо хорошенько понять, подчеркивает Ж. Херш, что это притязание отождествлялось Хайдеггером с миссией, в отношении которой ему предстояло выполнять роль средства. «Я ни на минуту не допускаю мысли, что Хайдеггер преследовал личные цели какого бы то ни было порядка. То был миссионерский фанатизм, преображенный онтологическо-поэтической перспективой. (Слияние философии и поэзии, — то, что есть в Хайдеггере, без сомнения, наиболее глубокого, — действительно толкало его к использованию харизматической речи.)»¹¹⁵.

Можно понять иронию Ж. Херш, спрашивающей: «В самом ли деле Хайдеггер обладает в философии монополией на онтологическое таинство? Верно ли, что не было до него никого в “прогалине бытия”?» В то же время автор статьи не вполне адекватно интерпретирует понимание техники Хайдеггером, утверждая, что «здесь презрение заранее убивает всякое воображение возможностей, которые техника способна открыть перед человеком и которые не есть только техническое»¹¹⁶. Это — весьма неточное изложение идеи Хайдеггера. Действительно, мало кто из исследователей хайдеггеровской философии техники¹¹⁷ согласился бы с тем, что Хайдеггером движет презрение к этому аспекту деятельности человечества: ведь именно Хайдеггер возвел технику в ранг *онтологического события* (процесса), *Geschehen*. Вопрос о технике решается Хайдеггером не так просто, и хотя в его неоднозначности — трудность, а также соблазн для критики — приписать это лишь стилистике «профетизма», однако, если не спешить с подведением итогов, то можно увидеть, что в этой «неоднозначности» многое объясняется более глубоким проникновением в диалектический и противоречивый характер действительно сложнейших, трудно предсказуемых в настоящее время процессов, которыми отмечена наша цивилизация.

Не в политическом, а в сугубо философском ключе обсуждает те же вопросы В. Хёсле, — один из наиболее известных представителей последующего поколения западногерманских философов¹¹⁸. Общая оценка, которую Хёсле дает хайдеггеровским мыслям о технике, уже

приводилась: он считает их глубокой догадкой, интуицией, которая дается великим философам. Хайдеггер, справедливо отмечает Хёсле, своей работой «Вопрос о технике» поставил философское осмысление техники на новый фундамент. Все же, соглашаясь с Хайдеггером в его диагнозе опасности¹¹⁹, Хёсле не согласен с ним как в объяснении причин, приведших к кризису, так и в поисках способов его преодоления. Вывод Хёсле из анализа хайдеггеровских текстов здесь вполне закономерен: интеллигибельных путей, собственно, нет. Да и есть ли какие-нибудь вообще? Хёсле приводит по этому поводу существенное замечание Х. Шторка: «Можно опасаться, что хайдеггеровская философия — возмемей она широкое действие — привела бы лишь к тому, что наше отношение к технике осталось бы без изменения»¹²⁰.

Анализируя хайдеггеровскую критику рациональности, Хёсле отмечает, что Хайдеггер игнорирует всякую дифференциацию рационального при том, что сам прибегает к всевозможным категориям метафизической традиции. (К тому же, замечает Хёсле, иго разума — не самое тяжкое.) То, что само мышление у Хайдеггера как бы не нуждается в опоре на «внешнюю» реальность, составляет слабую сторону его учения: отказ философа вникнуть в логику реальности (Sachlogik), например, отказ от изучения собственно политики, человеческой психологии послужил, по мнению Хёсле, в частности, причиной ошибочной оценки им национал-социализма. Безотлагательная задача философии, подчеркивает Хёсле, с одной стороны, стремиться к обоснованию самой себя, с другой — изучать логику, суть реальности; Хайдеггером движет мотив — отказаться изучать процессы реальности, дабы мышление не оказалось в плену у нее. Мы вынуждены, пишет Хёсле, признать вслед за Хайдеггером, что западная метафизика — существенное условие того направления развития современной техники, свидетелями которого мы стали. Но это еще далеко не означает, что метафизика — определяющее условие этого, более того, что сущность той и другой тождественны. В западной *метафизике*, или, иными словами, в истории западной философии необходимо, по мнению Хёсле, различать две важнейшие тенденции: рациональные теории, легитимирующие научно-техническое наступление на природу, и теории, которые прежде всего направлены на обоснование собственного притязания на истину (Wahrheitsanspruch). Необходима иерархическая теория рациональности, теория типов рациональности, утверждает Хёсле, обращаясь к идеям К.-О. Апеля: в отсутствии такой типологии метафизики он видит один из самых существенных недостатков хайдеггеровской критики метафизики. Сам Хёсле усматривает собственно в метафизике (философии) Нового времени высшее проявление разума, тогда как техническую рациональность он квалифицирует как «чудовищное усечение разума». Хёсле видит опасность в обособлении современной

науки — как самостоятельного проекта — от всеобщей программы миропонимания, тогда как до конца XVIII века наука была *частью* философии, рациональной теологии. Он уверен, что условия для губительного отношения к миру (а именно — по типу Gestell) сложились не в картезианской или, тем более, платоновской философии, а лишь на этапе и в результате отделения естественных наук и наук о духе от рациональной теологии, от объективного идеализма, когда в совокупности знания идея истины была связана с идеей добра.

Примечания

¹ В качестве такового Марсель хотел бы видеть «новоорфическое» учение Р.М. Рильке, путеводной звезды экзистенциалистской философской поэтики в ее ностальгии по подлинному миру (хотя бы это был мир образов), в опровержении «мнимого» мира безличностных отношений, овеществленной деятельности, отчужденного существования.

² Marcel G. Pour une sagesse tragique et son au-delà. P., 1968. P. 309.

³ Рильке Р.М. Сельмая Дуинская элегия: пер. В. Микушевича // Рильке Р.М. Ворпсведе. Огюст Роден. Письма. Стихи. М., 1971. С. 348.

⁴ См.: Meyer H.J. Die Technik im Selbstverständnis des heutigen Menschen // Menschliche Existenz und moderne Welt. B., 1967. T. I. S. 772.

⁵ Г. Марсель называет эту технологию «приемами обесчеловечивания» (les techniques d'avilissement). Сам Марсель, будучи философом глубоко религиозным, пытается предупредить такую ситуацию, обращаясь к Богу: «...очень может быть, я это и сделаю (или скажу): но ведь ясно, что это буду уже не я...». См.: Marcel G. Les hommes contre l'humain. P., 1951).

⁶ См.: Technological Innovation and Society. N.Y., L., 1966. P. 38.

⁷ См.: Fromm E. Der moderne Mensch und seine Zukunft. Frankfurt a. M., 1969. S. 152.

⁸ См. об этом: Мотрошилова Н. В. Принципы и противоречия феноменологической философии. М., 1968; Таверизян Г. М. Феноменология и проблема человека во французском экзистенциализме: Автореф. дис. ...канд. филос. наук. М., 1968; Филиппов Л. И. Философская антропология Жан-Поля Сартра. М., 1977; Кузьмина Т. А. Проблема субъекта в современной буржуазной философии. М., 1979 и др.

⁹ См.: Marcel G. Existence et objectivité // Journal Métaphysique. P., 1928.

¹⁰ Marcel G. L'Homme problématique. P., 1955.

¹¹ См.: Jaspers K. Die geistige Situation der Zeit. B., 1932; Heidegger M. Sein und Zeit. Tübingen, 1927 и др.

¹² Правда, следует отметить, что историография философии техники XX-го века всецело сосредоточена в руках специалистов, в большинстве своем объединенных вокруг «Союза немецких инженеров» (VDI): это К. Тухель, сменивший Ф. Дессауэра на посту президента Союза, а также новые лидеры — Ф. Рапп, А. Хунинг, Г. Рополь, Х. Ленк, В. Циммерли и др.

¹³ Huning A. Das Schaffen des Ingenieurs: Beiträge zu einer Philosophie der Technik. Düsseldorf, 1974. S. 43.

¹⁴ «Известнейшие немецкоязычные философы в тех немногих текстах, в которых они вообще касались техники, — пишет Рополь, — обнаружили очень фрагментарный, непоследовательный подход к ней: это в равной мере относится к Хайдеггеру и Ясперсу, Хоркхаймеру и Адорно, Маркузе и Блоху». Значительно большую популярность, считает Рополь, снискали себе «своими упреками в адрес техники» О. Шпенглер и Ф. Юнг. См.: Ropohl G. Die unvollkommene Technik. Frankfurt a. M., 1985. S. 38.

¹⁵ Tüchel K. Die Philosophie der Technik bei Friedrich Dessauer. Ihre Entwicklung, Motive und Grenzen. Frankfurt a. M., 1964. S. 97; 101–102.

¹⁶ Zimmerli W. *Technokratie und Technophobie – wohin steuert die Menschheit? / Technik oder: wissen wir, was wir tun?* – Stuttgart, 1976. S. 146.

¹⁷ Это, прежде всего, влияние О. Шпенглера и В. Ратенау: см. об этом во введении к книге Ясперса «Духовная ситуация эпохи». (Jaspers K. *Die geistige Situation der Zeit*. B., 1931).

¹⁸ С.С. Аверинцев выделяет эту специфичность философской позиции Ясперса как приверженность классическому гуманизму с ощущением, одновременно, для современного сознания «выброшенности из кантовско-гётеанского культурного “рая”». «Философский горизонт Ясперса, — замечает С. С. Аверинцев, — насквозь двуполярен, и между полюсами ощущается явственное напряжение: Канту и Гёте противостоят Кьеркегор и Ницше...» (Аверинцев С. С. К Ясперс // *Философская энциклопедия*: В 5 т. М., 1970. Т. 5. С. 620–621.).

¹⁹ Jaspers K. *Über Bedingungen und Möglichkeiten eines neuen Humanismus: Vorträge*. Stuttgart, 1965. (В основу доклада положен переработанный текст 1949 года).

²⁰ См.: Jaspers K. *Über Bedingungen und Möglichkeiten eines neuen Humanismus: 3 Vorträge*. Stuttgart, 1951. S. 21–23.

²¹ См.: Jaspers K. *Die Atombombe und die Zukunft des Menschen: Politisches Bewusstsein in unserer Zeit*. München, 1958.

²² Jaspers K. *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*. München, 1953³. S. 149/

²³ Op. cit. S. 161.

²⁴ Jaspers K. *Die geistige Situation der Zeit*. B., 1947. S. 30.

²⁵ Ibid.

²⁶ Сама идея критики рационализации действия, разумеется, не нова в философии. (Она будет встречаться и далее, особенно в контексте философии Ю. Хабермаса.) То же можно сказать и по поводу проблем, связанных с механизацией: здесь можно не касаться подробностей этого, так как вопросы массового производства и потребления, механизации труда и лишения его самостоятельного значения для индивида, как и другие, обстоятельно анализировались, прежде всего, в работах В. Ратенау, на которого Ясперс здесь ссылается.

²⁷ См.: Jaspers K. *Die geistige Situation der Zeit*. S. 38. В других работах Ясперс дает еще более позитивное определение целеполаганий научно-технической рациональности, технического «делания» (Tun): «Основной всякой технической деятельности является стремление к устройству человеческого существования в мире» (См.: Jaspers K. *Die Idee der Universität*. Heidelberg; B., 1923 (переиздано в 1946); однако выводы относительно противоречия между распространяющимися формами массового существования и подлинным Dasein человека сохраняют свою силу.

²⁸ См.: Jaspers K. *Die geistige Situation der Zeit*. S. 36, 37.

²⁹ На это накладывались черты «рационализации» в производстве: рационализация конвейерного труда по Г. Форду и т. п. В послевоенные годы Ясперс отмечал некоторые изменения в характере индустриального труда, но видел здесь мало действительно обнадеживающих перспектив.

³⁰ См.: Jaspers K. *Die Atombombe und die Zukunft des Menschen*. S. 160. К тому же, утверждает Ясперс в отличие от многих современных теоретиков, и «абсолютная технократия» невозможна. В всяком случае, этому всегда будет противиться человеческое сознание, все, что есть в нас человеческого.

³¹ Сам Ясперс в примечании к послевоенному переизданию книги «Духовная ситуация эпохи» (1947) пишет: «Книга была написана в 1930 году. Я тогда почти ничего не знал о национал-социализме, чуть больше — об итальянском фашизме»; по завершении работы над рукописью был «изумлен и потрясен тогдашним первым успехом национал-социалистов на сентябрьских выборах 1930-го года».

Характерно следующее замечание Ясперса: несмотря на то, что некоторые фактические моменты книги принадлежат тем минувшим годам, «в отношении философской позиции и мировой перспективы в целом книга, на мой взгляд, соответствует действительности сейчас, как тогда». (Jaspers K. *Die geistige Situation der Zeit*. S. 4).

³² См.: Jaspers K. *Die geistige Situation der Zeit*. S. 15.

³³ Op. cit. S. 7.

³⁴ Op. cit. S. 18. Скепсис, «разбожествление», неверие, указывает Ясперс, были феноменом общественного сознания и в античности, и в Древней Индии. Но фактически мир оставался для этого сознания сам по себе *одухотворенным целым*.

³⁵ Jaspers K. *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*. S. 136, 137. Оспаривая постановку вопроса Ясперсом, К. Тухель, в частности, отмечает, что рациональность, в действительности, — один из факторов, и это слишком узкая основа, чтобы видеть в ней движущую силу научно-технического развития. В другом месте, говоря об указании Ясперса на «тенденцию Запада к рациональности», Тухель замечает критически: «Эта тенденция, остающаяся загадкой истории, якобы должна служить удовлетворительным объяснением» (Tuchel K. *Die Philosophie der Technik bei Friedrich Dessauer. Ihre Entwicklung, Motive und Grenzen*. S. 91, 98).

³⁶ К. Тухель вовсе не случайно отмечает, что интерес к различию «технического» и «до-технического» для философии Ясперса гораздо более характерен, чем интерес к различным этапам развития техники.

³⁷ Между тем в настоящее время многие западные философы приходят к выводу, что техника — явление гораздо более сложное, чем наука. Современными западными учеными, отмечает Р. Рихта, все чаще признается, что техника — гораздо более сложный институт, чем наука, она формируется не только наукой, но также экономикой, социологией, политикой.

³⁸ См.: напр.: Ihde D. *Technics and Praxis // A Philosophy of Technology*. Dordrecht; Boston; London, 1979. P. XXIII–XXIV.

³⁹ Здесь существенен анализ собственной истории развития техники через анализ взаимоотношения ее с человеком в процессе труда, перемещения от человека к технике таких функций, которые вызывают, как отмечал Г. Н. Волков, коренное *изменение* в технологическом способе соединения человека и техники.

⁴⁰ Так, Г. Рополь подчеркивает, что марксизм в своей истории всегда исходил из идеи взаимообусловленности технического и социального развития, отвергая идею технологического детерминизма. «...Именно на долю немарксистской философии техники, — справедливо указывает Рополь, — выпало сузить перспективу до технологического детерминизма, при котором она приписала технике тотальное могущество, — что затем и философами-марксистами неизменно подвергалось критике». Г. Рополь ссылается на марксистские исследования 1970–1980-х гг.: «Человек — наука — техника» (М., 1973), работы философов ГДР и др. См.: Ropohl G. *Zur Kritik des technologischen Determinismus // Technikphilosophie in der Diskussion*. — Braunschweig; Wiesbaden, 1982. S. 5.

⁴¹ См. об этом подробнее: Келле В. Ж., Ковальзон М. Я. Теория и история: Проблемы теории исторического процесса.

⁴² Ясперс отклоняет определенную внутреннюю логику развития техники — как развертывание ее возможностей, вызванных потребностями расширяющегося производства, динамикой изобретений. Для него, по его собственному замечанию, это созвучно идее «демонизма» техники, осуществления некоего внутреннего плана. «Подобный неосознанный ход вещей, — пишет Ясперс, — не внушает доверия».

⁴³ Jaspers K. *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*. S. 153–154.

⁴⁴ Ibid. S. 149.

⁴⁵ Ibid. S. 161.

⁴⁶ См.: Jaspers K. *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*. S. 154.

⁴⁷ Ibid.

⁴⁸ Ibid. S. 160.

⁴⁹ Jaspers K. *Die Atombombe und die Zukunft des Menschen*. S. 120.

⁵⁰ Ясперс ссылки на определенные закономерности развития техники воспринимает как проведение идеи «демонизма» — т. е. усмотрение некой сущности и движения в ней са-

мой как бы параллельно и вразрез с человеческим этосом, направляющим это развитие, которому это развитие по существу только и подчиняется (так: техника используется то во благо, то во зло и т. д.).

⁵¹ См.: Волков Г. Н. Техника // Философская энциклопедия. М., 1970. Т. 5. С. 229.

⁵² Jaspers K. Vom Ursprung und Ziel der Geschichte. S. 157, 158.

⁵³ См.: Rapp F. Analytische Technikphilosophie. Freiburg; München, 1978.

⁵⁴ Jaspers K. Vom Ursprung und Ziel der Geschichte. S. 159.

⁵⁵ В данном случае это не *contradictio in adjecto*, так как речь идет о понятии «культура» не в ее этимологическом, а также исторически зафиксированном смысле, предполагавшем определенную антиномию (антиномию — но не извращение!) отношений между «культурой» и «природой»: культура как *овладение* природой, ее цивилизующее преобразование, «преодоление», — но в смысле, который полностью открылся нам сегодня, а именно: культура как единственно возможное условие развития человеческого общества *во взаимодействии с природой как основой* ее (культуры) существования. Между тем, сейчас человек имеет дело преимущественно с одной преобразованной природой, т. е. искусственной средой, «второй природой».

⁵⁶ Jaspers K. Vom Ursprung und Ziel der Geschichte. S. 129.

⁵⁷ Jaspers K. Über Bedingungen und Möglichkeiten eines neuen Humanismus. S. 30.

⁵⁸ Здесь нет возможности остановиться на проблеме взаимодействия науки, философии, мировоззрения в учении Ясперса, в котором тема эта занимает доминирующее место; ее развитие Ясперсом представляет много материала для размышлений. Этот важный аспект философии Ясперса уже не раз привлекал внимание советских ученых: С. С. Аверинцева, П. П. Гайденко, Б. Т. Григорьяна, Н. В. Мотрошиловой.

⁵⁹ Ряд ученых, философов техники, в том числе, Г. Боринг, В. Циммерли, отмечают, что для Ясперса техника — не только зависимость, но и задача. Однако совершенно очевидно, что это задача иного порядка, где Ясперс от вопроса о самой технике уже отходит.

⁶⁰ Jaspers K. Die Atombombe und die Zukunft des Menschen. S. 6.

⁶¹ Известно, что по поводу скопления ядерного оружия и самой ядерной стратегии Запада многие западные специалисты — каких бы политических взглядов они ни придерживались, — убеждены в обратном. Ядерное оружие — огромная опасность сама по себе, еще до ее целенаправленного использования. Так, автор книги «Человек и компьютер в 2000 году», известный западногерманский физик и социолог К. Хефнер утверждает: наводские силы «быстрого реагирования» в Европе представляют собой «адскую угрозу миру». Катастрофическими последствиями чреваты отказ в системе информационной техники, распознающей вражеский объект, ошибочное поведение тех, кто принимает политическое решение относительно ядерного удара, и многое другое. (См.: Haefner K. Mensch und Computer in Jahre 2000. Basel; Boston; Stuttgart, 1984. S. 264.)

⁶² Jaspers K. Die Atombombe und die Zukunft des Menschen. S. 232.

⁶³ Идея жертвенности, жертвенного «вызова» традиционна для философии экзистенциализма; тема готовности экзистенции к жертве выступает и в христианском экзистенциализме Г. Марселя. Однако указанная философская позиция в подобном вопросе вовсе не характерна для христианского учения. Так, Й. Хейзинга, с тех же христианских позиций обращаясь к «концепции» бактериологической войны (в 1935 году он и помыслить не мог идеи атомного оружия), отвергал всякую мысль о применении оружия массового уничтожения как преступную, как присвоение людьми миссии бога — распоряжаться участью человеческого рода. Само возникновение идеи бактериологической войны, подчеркивал Хейзинга, — несмыслимое пятно позора на западной цивилизации. (См.: Huizinga J. In de schaduven van morgen. Haarlem, 1935).

⁶⁴ См.: Jaspers K. Die Atombombe und die Zukunft des Menschen. S. 263.

Ясперс именно так и пишет: создаваемых техникой, — между тем, техника создавала все возможности для шантажа, но сама конкретная историческая ситуация была спровоцирована и поддерживалась политическими, милитаристскими силами, идеологией.

⁶⁵ Ibid.

⁶⁶ См. об этом подробнее: Тавризян Г. М. Проблема человека во французском экзистенциализме. М., 1977.

⁶⁷ Нельзя, пишет Ясперс, оспаривать ни действительность реального, ни правильность морального, но есть нечто *вне* того и другого: то, что лежит в основе жизни, смерти, жертвы. (Jaspers K. Die Atombombe und die Zukunft des Menschen. S. 48)

⁶⁸ Д'Астье Э. Лету нет конца. М., 1958. С. 263.

⁶⁹ Haefner K. Mensch und Computer in Jahre 2000. S. 260.

⁷⁰ См., напр., его известную работу: Wohin treibt die Bundesrepublik? Tatsachen. Gefahren. Chancen. München, 1966. На рус. яз.: Куда движется ФРГ? Факты. Опасности. Шансы. М., 1969.

⁷¹ См.: Jaspers K. Vom Ursprung und Ziel der Geschichte. S. 161.

⁷² Этим своим содержанием концепция Хайдеггера, по существу направленная против современной науки, импонировала многим ученым, искавшим целостной философской ориентации в условиях значительного духовного оскудения, к которому привел философию науки позитивизм. Определенное влияние установок Хайдеггера очевидно и в широкомасштабной реинтерпретации отношений «человек — природа» в общественном сознании, которой ознаменованы последние десятилетия.

⁷³ Heidegger M. Vorträge und Aufsätze. Pfullingen, 1978. S. 9.

⁷⁴ См.: Dessauer F. Streit um die Technik. Fr. a. M., 1959 (2-е, широко дополн. издание книги «Philosophie der Technik». В., 1927). См. также о Дессауре: Tüchel K. Die Philosophie der Technik bei Friedrich Dessauer. Ihre Entwicklung, Motive und Crenzen. Fr. a. M., 1964; Шубас М. Л. Критика неомистической «философии техники» Ф. Дессаура: Автореф. дис. ... канд. филос. наук. М.: МГУ, 1967; Смирнова Г. Е. Критика буржуазной философии техники. Л., 1976

⁷⁵ Так, трудно согласиться с высказыванием А. Димера, равно усматривающего в лице Шпенглера и Хайдеггера представителей «пораженческого пессимизма» в вопросах технического развития. (См.: Diemer A. Grundriss der Philosophie. Meisenheim a. G., 1964. Bd. 2. S. 547.)

⁷⁶ Heidegger M. Die Frage nach der Technik // Die Technik und die Kehre. Pfullingen, 1962. Доклад «Die Frage nach der Technik» был прочитан Хайдеггером в 1949 году в Бремене под заглавием «Das Gestell» наряду с тремя другими докладами: «Das Ding» («Вещь»), «Die Gefahr» («Опасность»), «Die Kehre» («Поворот»). Общим названием этих докладов было: «Взгляд в то, что есть» («Einblick in das, was ist»).

См. об этом: Тавризян Г. М. Метатехническое обоснование сущности техники М. Хайдеггером // Вопросы философии. М., 1971. № 12.

⁷⁷ На вопрос о технике, пишет Хайдеггер, есть два известных всем ответа. Один из них гласит: техника есть средство для достижения целей. Согласно другому техника есть человеческое деяние, делание (ein Tun des Menschen). Хайдеггер указывает на внутреннее сродство этих определений как инструментального и антропологического.

⁷⁸ Чтобы быть правильным, говорит Хайдеггер, утверждению не требуется раскрыть предлежащее, наличное (das Vorliegende) в его сущности. В плане «правильного» речь ведется на уровне явления.

⁷⁹ Средство (Mittel) — это то, пишет Хайдеггер, посредством чего воздействуют на нечто, посредством чего нечто «возделывается», бывает достигнут результат. Причиной (Ursache) зовется то, следствием чего является *воздействие* (Wirkung — действие, воздействие, (по)следствие, результат, эффект). Но, уточняет Хайдеггер, Ursache — это не только то, посредством чего нечто другое подвергается воздействию: и *цель*, сообразно которой определяется вид средств, тоже является в каком-то смысле *причиной*. (См.: Heidegger M. Die Frage nach der Technik. S. 7.)

⁸⁰ Ничто, подчеркивает Хайдеггер, не объединяет между собой четыре вида причин при подобном — чуждом греческому мышлению — понимании причинности.

⁸¹ То, что мы зовем причиной, а римляне — *causa*, пишет Хайдеггер, у греков звалось *αἰτία*; то, что связывает, «обязывает» другое.

⁸² Принято считать, отмечает Хайдеггер, что современная техника носит качественно иной характер, она несравнима со всеми предшествующими, так как основана на точном естествознании Нового времени. Между тем становится очевидно, что верно и обратное отношение, а именно: современная физика в качестве экспериментальной связана с технической аппаратурой и успехами приборостроения. Констатация этого отношения между техникой и физикой верна. Однако, подчеркивает Хайдеггер, она остается лишь чисто исторической констатацией фактов и ничего не говорит о том, *на чем основывается* эта взаимосвязь. Решающим вопросом здесь остается: *в чем сущность* современной техники, если ей стало присуще, ее отличает использование точного естествознания? (*Heidegger M. Die Frage nach der Technik. S. 13, 14.*)

⁸³ Это агрессивно-принуждающее отношение к природе: Хайдеггер называет его *Ansinnen* (жесткое, непомерное требование), «затребование» природы со всеми ее ресурсами, с заключенной в ней энергией, с учетом наперед всей основанной на этом перерабатывающей промышленности и готового продукта. Хайдеггер приводит достаточно простые, очевидные примеры для пояснения этого нового типа вовлечения природы в жизнедеятельность цивилизации. Так, например, истари мост, соединявший между собой берега Рейна, служил как бы дополнением к мощному течению реки, был словно «встроен» в нее. Сейчас, напротив, действующая на Рейне ГЭС как бы втягивает в свою систему течение Рейна, Рейн «дополняет» собой систему гидроэнергетики: он сам «заказан», «затребован» этой системой. Главным при «затребовывающем обнаружении» является обеспечение управления, переработка и перераспределение энергии по планете.

Хочется напомнить о схожей мысли у Шпенглера: так, по Шпенглеру, фаустовскую культуру отличала «мысль, столь чуждая всем другим культурам»: подчинить и использовать природу не только в ее материалах, сырье, но и выделить, изолировать, поставить себе на службу силу неорганической природы — ее энергию. (См.: *Spengler O. Der Mensch und die Technik: Beitrag zu einer Philosophie des Lebens. München, 1932.*)

⁸⁴ «Bestand» в нем. яз. значит: состояние, наличность, запас. В хайдеггеровском контексте слово «Bestand», указывающее на специфический статус окружающего мира в ситуации «затребованности», возможно перевести как «наличное состояние» (см.: *Тавризян Г. М. Указ. соч.*), либо как «состояние-в-наличии» (см. перевод текста М. Хайдеггера В. В. Библихин в кн.: Новая технократическая волна на Западе) и др.

⁸⁵ Перевод термина «Gestell» на русский язык представляется трудным, а скорее — невозможным, в силу всегда учитываемых Хайдеггером многочисленных ассоциаций, возникающих у немецкого читателя. Приставка *Ge* имеет собирательное значение, наподобие русского *со-звездие*, *со-цветие* — форма, излюбленная Хайдеггером как «объемлющая», а не выделяющая что-либо в качестве объекта. В. В. Библихин в указанном издании переводит *Gestell* как «постав»: однако слово «постав», будучи корректным в отношении немецкого контекста, кажется нам в силу ассоциаций, вызываемых самим этим созвучием в русском языке, не выполняющим той смысловой функции, какую *Gestell* выполняет в немецком языке.

Другой вариант, в тексте А. В. Михайлова: «со-ставление» передает действие, отношение к миру по типу *Gestell*. (См.: *Михайлов А. В. Мартин Хайдеггер: Человек в мире. М., 1990.*)

В текстах немецкоязычных исследователей смысл понятия *Gestell* обычно передается путем пересказа, что свидетельствует о том, что синоним, то или иное слово, подобрать взамен было бы крайне трудно. Например, один из наиболее известных представителей дисциплины «философии техники», Г. Заксе, в докладе на XV Международном философском конгрессе дает термину *Gestell* следующее определение: «Требование действовать действительное в виде наличного состояния Хайдеггер называет «Gestell». (*Sachs H. Die Technik in der Sicht Herbert Marcuses und Martin Heideggers // Proceeding of the XVth World Congress of Philosophy. 17th to 22nd September 1973 Varna. — Sofia, 1973. S. 372.*)

⁸⁶ См.: *Heidegger M. Op. cit. S. 19.*

⁸⁷ *Heidegger M. Op. cit. S. 21.*

⁸⁸ *Heidegger M. Op. cit. S. 23.*

⁸⁹ Зададимся еще раз вопросом, говорит Хайдеггер: совершается ли это обнаружение где-либо «по ту сторону» всякой человеческой деятельности? Нет. Но все же оно происходит не только в человеке, и не преимущественно *через* него. (См.: *Heidegger M. Op. cit. S. 23.*)

⁹⁰ Между тем, отмечает Хайдеггер, «там, где человек полагается на свой взор и на слух, не стесняет сердца и предается вольно размышлению и созерцанию, изображению и творению (*Bilden und Werken*), он уже везде в несокрытом» (*Heidegger M. Op. cit. S. 18*). «Несокрытое» — это, по Хайдеггеру, само бытие со всем, что оно объемлет, основанием чего является: природой, человеком, развитием его техники и культуры. Хайдеггер здесь во многом разделяет мироощущение Рильке. В этой связи Т.В. Васильева пишет: «У Рильке... Хайдеггер усматривает тот образ “натуры”, когда она не противостоит истории, искусству, не есть предмет естествознания, но есть земное основание (*Grund*) для истории, искусства... В употребленном у Рильке слове “природа” Хайдеггеру слышится отзвук раннего греческого слова “*φύδις*” ...». См.: *Васильева Т.В. Божественность под игом бытия: М. Хайдеггер о понятии «φύδις» // Философия, религия, культура. М., 1982. С. 224.*

⁹¹ См.: *Heidegger M. Op. cit. S. 27.*

⁹² Господство *Gestell*, считает Хайдеггер, чревато опасностью, что человек лишится возможности возвращения к более изначальным способам обнаружения (выведения из сокрытости) окружающего и, тем самым, возможности найти опору в более изначальной истине.

⁹³ Видимость — «сокрытие опасности через затребование, присущее данному способу обнаружения (*Gestell*)». Однако достаточно вслушаться в звучание этой фразы на немецком языке («*die Verstellung der Gefahr durch das Bestellen des Gestells*»), в аллитерацию звуков, в повторение корня в различных смысловых вариациях (большая часть это — продукт словотворчества самого философа), чтобы почувствовать, сколь значительна здесь ставка Хайдеггера на суггестивное воздействие текста. Действительно, в этом прямом внушении Хайдеггер видит важнейший способ сообщения читателю своих идей. Неизбежно утрачиваемое в переводе созвучно, акустически-монологичное выражение мысли как бы подспудно, едва ли не мистически, подтверждает ее изначальное единство, ее основанность в бытии, глубочайшую укорененность суждения, как бы диктуемого бытием. Так должна подтверждаться «судьбоносность» идей. В переводе же эта «наглядность» идеи в слове совершенно исчезает.

⁹⁴ См.: *Heidegger M. Über den Humanismus. Fr.A.M., 1947.*

⁹⁵ Хайдеггер уточняет свои позиции: мыслить «против логики» не значит ломать копыя во имя алогичного, а означает лишь возврат мысли к логосу и способу его исторического вычленения на предшествующей стадии мышления, что, в свою очередь, означает: постараться подготовить условия для этого мысленного возврата. В отличие от наук строгости мышления, полагает Хайдеггер, не в «искусственной, технико-теоретической строгости понятий».

⁹⁶ *Heidegger M. Über den Humanismus. S. 29.*

⁹⁷ Развернутая метафора, миф — это для Хайдеггера ступок самой сущности бытия, «мышление строже понятийного», язык же, формализованный по самым жестким канонам, — безответственная расточительность, поскольку здесь не отражается ничего сущностного.

От критического анализа того, насколько самому Хайдеггеру удалось воплотить в языке задуманное, здесь приходится отказаться. Стоит, однако, привести слова В. Хёсле, отмечающего, что речь Хайдеггера способствует глубоким разногласиям в оценках его философии; очень усложненный язык поздних работ как бы выводит их из-под рационального контроля. Можно вспомнить и слова Г. Марселя, сожалевшего о том,

что Хайдеггер, высказав глубочайшую мысль о том, что язык — это дом бытия, сделал этот дом нежилым.

⁹⁸ См., прежде всего, работы П. П. Гайдено, Т. В. Васильевой, А. П. Огурцова, А. В. Михайлова, В. В. Бибихина, В. А. Подороги. Из многочисленных зарубежных работ, посвященных стилю философствования Хайдеггера, назовем лишь несколько. Это: *Derrida J. De l'esprit: Heidegger et la question.* P., 1987; *Kapferer W. Denn eigentlich spricht die Sprache: Die Fährte Heideggers im Post-Strukturalismus.* Frankfurt a. M., 1984 и др.

⁹⁹ Философия техники относится к позднему этапу творчества Хайдеггера, отмеченному особенно усложненным языком, что, как подтверждают критики, чрезвычайно затрудняет оценку этой философии. Хотелось бы, однако, здесь привести слова одного из исследователей творчества Хайдеггера, относящихся к новому поколению, В. Хёсле. Хёсле пишет о философии техники: это... «часть его программы, которая мне кажется рационально наиболее убедительной, и к тому же с ней связано то завораживающее воздействие, которое его философия оказывает на многих. Его критика современной техники мне кажется одним из наиболее глубоких его воззрений, той важнейшей интуицией (Urintuition), которая обнаруживается у каждого великого философа». См.: *Hösl V. Heideggers Philosophie der Technik // Материалы конференции по истории философии.* М.: ИФ АН СССР, 1989. С. 2.

¹⁰⁰ *Heidegger M. Die Kehre // Heidegger M. Die Technik und die Kehre.* S. 41.

¹⁰¹ *Ibid.* S. 38.

¹⁰² *Ibid.*

¹⁰³ Хайдеггер убежден, что несмотря на сокрушительную мощь современной военной техники, опасную игру с ней, все же развитие техники в современном мире грозит *сущности* человека больше, чем его существованию.

¹⁰⁴ В интервью журналу «Шпигель» в 1966 г. (опубликовано в 1976 г.) Хайдеггер подтверждает это: «Планетарное движение современной техники — это сила, чье определяющее историю величие трудно переоценить». (*Heidegger M. Nur noch ein Gott kann uns retten // Der Spiegel.* 1976. № 23. S. 206).

¹⁰⁵ *Der Spiegel.* S. 206.

¹⁰⁶ *Ibid.*

¹⁰⁷ *Ibid.*

¹⁰⁸ См.: *Sachsse H. Die Technik in der Sicht Herbert Marcuses und Martin Heideggers.* S. 373–374.

¹⁰⁹ История человечества ознаменовалась «забвением бытия» уже изначально. В отечественной литературе эта важнейшая установка Хайдеггера была проанализирована П. П. Гайдено уже в начале 60-х годов. (См.: *Гайдено П. П. Экзистенциализм и проблема культуры.* М., 1963. С. 80.)

¹¹⁰ *Tuchel K. Die Philosophie der Technik bei Friedrich Dessauer.* S. 59.

¹¹¹ *Хабермас Ю. Хайдеггер; творчество и мировоззрение // Историко-философский ежегодник / Под ред. Мотрошиловой Н. В. М., 1989. С. 340.*

¹¹² *Хабермас Ю. Хайдеггер; творчество и мировоззрение.* С. 341.

¹¹³ См.: *Мотрошилова Н. В. К публикации статьи Ю. Хабермаса // Историко-философский ежегодник.* С. 324–327.

¹¹⁴ *Hersch J. Les enjeux du débat autour de Heidegger // Commentaire.* 1988. Vol. 11. N 42. P. 474.

¹¹⁵ *Ibid.*

¹¹⁶ *Ibid.* P. 477.

¹¹⁷ А интерес к философии техники Хайдеггера не ослабевает. Одним из обстоятельных исследований явилась монография Г. Зейбольда (*Seubold G. Heideggers Analyse der neuzeitlichen Technik.* Freiburg; München. 1986. 343 S.

¹¹⁸ См.: *Hösl V. Heideggers Philosophie der Technik.*

¹¹⁹ Так, со времени Хейдеггера еще больше возросла опасность воздействия на сущность человека; если прежде человеческое мышление «технизировалось» под влиянием научно-

технического прогресса, то теперь человеку все больше грозит опасность оказаться объектом прямого технологического воздействия — генетических манипуляций; так же не мог Хайдеггер предвидеть во всем масштабе проблем экологии, как мы их видим теперь, и многого другого, им обозначенного.

¹²⁰ *Stork H. Einführung in die Philosophie der Technik.* Darmstadt. 1977. S. 175.

Глава четвертая

Антиномия социокультурного и «технического» (Франкфуртская школа социальных исследований в 60–70-е годы)

§ 1. «Политическая интенциональность» техники (Г. Маркузе)

В трудах представителей Франкфуртской школы в 50–60-е годы пафос критики западного общества как политически и идеологически репрессивного совмещается с констатацией анонимности форм господства в современном мире (эта позиция разделяется также технократами). И хотя представители старшего поколения франкфуртских теоретиков — М. Хоркхаймер, Т. Адорно и другие — в бурных дискуссиях тех лет¹ продолжают предпочитать термин «поздний капитализм» термину «индустриальное общество», как менее динамичному, «аполитичному», эмоционально невыразительному, однако диагнозы явлений, выраженных этими терминами, очень схожи. В технократических концепциях понятие современного индустриального общества отождествляется с высшей ступенью господства технического разума; представители Франкфуртской школы также рассматривают научно-техническую рациональность в качестве важнейшего организационного принципа господства в современном обществе. Г. Маркузе определяет госмонополистический капитализм как «технологическое общество», как «систему господства», которая сама функционирует в «плоскости технических понятий и конструкций».

Однако отсюда начинаются расхождения. Если для представителей позитивистской и технократической ориентации в самом господстве технических средств, в их внеполитической сущности², в беспристрастии научно-технической детерминанты, организующей социальную действительность по принципу рациональности и эффективности, — залог дальнейшего совершенствования общественных структур, то представители Франкфуртской школы не только расценивают эти перспективы в корне противоположным образом, но и исходят из иного понимания самой сущности «технического».

Здесь сказываются и глубокое различие ценностных ориентаций, характеризующее западное общественное сознание 50–60-х годов,

и различный ракурс рассмотрения основных проблем современного общества. Внеисторичности социологической позитивистской позиции противопоставлен исторически ориентированный взгляд на вещи, сосредоточенный прежде всего на дивергенции раннебуржуазных идеалов (идеал человека, свободы и т. п.) и реальности капиталистического индустриального общества. Опыт социологического диагностирования у франкфуртских теоретиков сочетается с историзмом, историзм, в свою очередь, получает выход в утопию. Определение «утопический» возможно применить и к той и к другой ориентации. Однако если технократические модели утопичны по условиям своей реконструкции (так как ирреальны, условны: вневременность, однородность общества, бесконфликтность, развитие в «вакууме» и т. п.), то конструкции и идеалы «критической теории общества» утопичны скорее по своим содержательным параметрам, по иллюзорности ожиданий или по проекту исхода в будущее, намеренно утверждаемого в качестве утопии.

В социально-экономической критике действительности представители Франкфуртской школы стремились опереться на историческую традицию философского рационализма, на критику отчуждения, развитую в трудах Гегеля и Маркса. Ряд положений заимствован ими из феноменологии, прежде всего через М. Хайдеггера. «Критическая теория общества» широко использует философский аспект психоанализа (особенно это относится к Маркузе и Хабермасу), тесно связывая его с проблемой «критики идеологии» в духе К. Мангейма. Однако к 60-м годам критика направления эволюции науки, тема «диалектики просвещения» и проблемы научно-технической рациональности окончательно оттеснили на задний план критику политико-экономических основ существования буржуазного общества, игравшую важную роль в деятельности Франкфуртской школы в предшествующий период.

Наука и техника, взявшие на себя в современном обществе функции господства, с точки зрения представителей Франкфуртской школы, однако, вовсе не «нейтральны». Не нейтральны они прежде всего в своем историческом воплощении: ретроспективный взгляд на историю техники, отмечает Г. Маркузе, не позволяет нам судить о последней, абстрагируясь от ее фактического применения.

Критика «превращенного» воплощения научно-технического разума в истории явилась предметом «Диалектики просвещения» Т. Адорно и М. Хоркхаймера³. Показательна в этом отношении написанная в 1947 г. в эмиграции статья М. Хоркхаймера «К критике инструментального разума», в которой он уже расценивает совершенствование научно-технических средств, инструментария рационализации как процесс, объективно влекущий за собой утрату обществом подающихся разумному обоснованию целей.

Согласно Г. Маркузе, сформулировавшему тезисы о науке и технике наиболее радикально, «политическое априори» должно быть

инкриминировано уже самой чистой сущности технического разума. Рациональность науки и техники по своей природе является рациональностью господства. Вслед за Т. Адорно и М. Хоркхаймером⁴ Г. Маркузе воспринял идею о «калькулируемости» и «классифицируемости» мира в буржуазной науке — тезис, восходящий к М. Веберу, а также к гуссерлевской критике оснований европейских наук. «Позитивность», «одномерность» науки — это во Франкфуртской школе уже *идеологические* характеристики. Одномерность науки, утилитаризм, антидиалектичность и, пожалуй, главный идеологический порок — фетишизация существующего, неспособность удерживать в поле зрения иные возможности, — в этом выразилась *предрасположенность* европейской науки к тому, чтобы сделаться орудием господства.

Разумеется, «политическая интенциональность» инкриминируется науке не непосредственно. Рациональность чистой науки как таковой, отмечает Маркузе, и в самом деле не преследует конкретно-практических целей, она «нейтральна» в отношении ценностей, которые ей могут быть навязываемы. Однако в действительности эта нейтральность *позитивно ориентирована*: она способствует особой социальной организации. А именно: присущие ей формализация и функционализация есть, еще до всякого приложения, «чистая форма» конкретной социальной практики. Научная рациональность способствует специфической социальной организации именно потому, что она строит проект исходя из *простейшей элементарной формы*, которая может быть практически использована для любых целей⁵.

В концепции техники Г. Маркузе можно выделить несколько определяющих положений. Это, во-первых, отрицание широко распространенного положения о нейтральности техники; во-вторых, отрицание не менее распространенного тезиса о деидеологизации современного общества; в-третьих, оценка дальнейшей перспективы научно-технического прогресса как окончательной ликвидации демократизма и подлинной человеческой рациональности; наконец, тезис о необходимости рациональной переориентации развития науки и технологии. На этом последнем пункте программы Маркузе стоит вкратце остановиться, так как именно в сопоставлении с ним особенно явственны новые акценты, появившиеся в философии техники Ю. Хабермаса — представителя второго поколения Франкфуртской школы.

Видя в европейской науке субъективный, политически ориентированный способ организации мира, Маркузе настаивает на том, что изменение данного исторически устойчивого отношения между рациональностью техники и эксплуатацией человека повлекло бы за собой и изменение в самой структуре науки. Другими словами, наука в условиях небуржуазной цивилизации обнаружила бы свою способность вырабатывать иные концепции природы, в поле ее зрения оказались бы явления совсем иного порядка. И напротив, до тех пор, пока раз-

витие научно-технического прогресса будет представлять собой логическое продолжение изначального «проекта», намечавшего, по словам Маркузе, «что общество и движущие им интересы предполагают делать с людьми и вещами», оно будет олицетворением логики господства, репрессивности. Тем самым путь развития любого высокоразвитого индустриального общества будет предопределен в направлении все большей несвободы, антидемократичности и фактической иррациональности.

Очевидно, что Маркузе стремится рассмотреть развитие науки и техники в странах Запада в исторической перспективе, дать критический анализ их функционирования в условиях капиталистической промышленной системы. Важнейшие предпосылки исторического отношения к технике, к буржуазной индустриализации Маркузе находит у Маркса. Известно, что К. Маркс никогда не сводил задачи преобразования общества к изменению одних лишь отношений собственности. Маркс разработал критику всей буржуазной цивилизации, в том числе, в небывалом масштабе, ее промышленной системы, которая возникла как технологическая реализация специфически капиталистического способа производства. Маркузе главную причину отчуждения человека видит в «политическом разуме» технологии, ищет альтернативный ей проект, способный подорвать буржуазную основу современной цивилизации. По убеждению Маркузе, именно сохранение материально-технической базы, производственного аппарата, всей линии прогресса рациональности и технологии парализовало революционные тенденции истории, радикальные освободительные усилия людей, бунт человеческой субъективности, приведя на современном этапе к обратному результату: невиданной прежде консолидации идеально конформного общества⁶.

Современное общество Маркузе рассматривает как структуру, возникшую в результате тесного переплетения науки, техники, промышленности, общественных и индустриальных сил в их нерасчленимой слитности. Техника полностью включила в себя культуру и в настоящее время уже «проецирует мир» как историческую тотальность, т.е. становится главным рычагом исторического развития. Согласно концепции Маркузе, потенциал освобождения не может вызревать *внутри* этого комплекса: он трансцендентен по отношению к системе; чтобы не быть коррумпированным и втянутым в этот рационально-технологический комплекс, он должен быть чужероден ему. Как не без остроумия замечает западногерманский социолог Б. Вилмс, безусловно имея в виду радикальный маркузеанский негативизм, утопические критические теории «ищут вовне архимедову точку опоры для ниспровержения тоталитаристских притязаний техники»⁷.

§ 2. «Критическая теория общества» Ю. Хабермаса

1. Социокультурная интеракция

В начале 60-х годов выступления Ю. Хабермаса в печати позволили говорить о нем как о представителе второго поколения теоретиков Франкфуртской философско-социологической школы. Хабермас был признан одним из наиболее значительных преемников М. Хоркхаймера и Т. Адорно. В бурный период, непосредственно предшествовавший массовым выступлениям студенчества в конце 60-х годов, публицистическая деятельность Хабермаса выдвинула его в ряды идеологов «новых левых». Однако союз оказался непрочным, и причина этого — не только в самоотстранении Хабермаса от различного рода революционных акций⁸: стало очевидным, что и «западный марксизм», получивший в этот период широкое распространение, не был той сферой, где сосредоточились основные теоретические интересы Хабермаса и, главное, его социально-политические идеалы.

Новый вариант «критической теории общества», выдвинутый Хабермасом, был разработан в общих рамках принятой Франкфуртской школой категориальной структуры: однако он свидетельствовал о существенном сдвиге в эволюции школы. На передний план Хабермасом были вынесены проблемы социокультурной сферы жизнедеятельности общества в условиях интенсивно расширяющегося воздействия научно-технического прогресса на социальные структуры. Тема эта выступала здесь особенно рельефно в связи с тем, что это был период небывалой экспансии технократических идей (позже, к середине 70-х годов, стал ощущаться заметный спад влияния теорий технократической ориентации⁹).

В работах 60 — начала 70-х годов значительный элемент либерально-гуманистического критицизма у Хабермаса сочетается (при непрерывной полемике с многочисленными оппонентами и невзирая на «аутсайдерское» самосознание «критической теории»), в отличие от его предшественников, с общей ориентацией на стабилизацию буржуазного общества и полное развитие правового государства. Хабермас ставит перед социальной теорией задачу: признать возможным свести к минимуму конфликт интересов, лежащий в основе структуры общества¹⁰. Критическое воздействие реполитизированного общественного мнения должно быть направлено на нейтрализацию (посредством публичных дискуссий) противоборствующих социально-политических сил и на рационализацию политического господства: против децизионизма, государственного интервенционизма, произвола бюрократических решений. Насущнейшей проблемой современного общества является рациональное *отделение задач социального порядка от задач*

технологических, переключение внимания с технико-организационного на ценностно-практическое в обществе¹¹ (тема, одна из важнейших в теории Хабермаса).

Социокультурные модели, входящие в теорию общества Хабермаса, ее понятийный аппарат, как и идейно-теоретическая комплексность, заслуживают особого внимания. Очевидна во многом глубокая преемственность интересов Хабермаса на протяжении всей его деятельности: это прослеживается на самой тематике, от ранней работы «Изменение структуры общественности» в 1962 году¹² до двухтомного труда, опубликованного в середине восьмидесятых годов, «Теория коммуникативного действия» (1985)¹³: они сосредоточены в сфере разработки этических, логических, лингвистических предпосылок социального консенсуса, intersubjectивного общения. Социальной философии Хабермаса, «его критической теории общества» с самого же начала и неизменно присуща ориентация на некоторую идеальную социокультурную модель общения, которую он ищет в истории. Так, в первой же значительной работе, «Изменение структуры общественности», Хабермас, стремясь определить необходимые условия социально-политического консенсуса (согласно его собственному определению: «разумного, в итоге опосредствования их рефлексией, совпадения конкурирующих интересов»), сосредоточивает все внимание на институте общественности в буржуазном обществе, каким он сформировался в эпоху либерализма.

Именно в модели общественности эпохи либерализма была, по мнению, Хабермаса, «предвосхищена идея свободных от господства коммуникаций», а политико-экономическая ситуация эпохи свободного предпринимательства и независимой инициативы создала тогда фактически еще не превзойденный в истории комплекс для реализации этой формы человеческих отношений; поэтому они, как никогда, были близки в ту пору к своему осуществлению. Это делало общественные идеалы либерализма, пишет Хабермас, «чем-то несравненно большим, чем ложное сознание»¹⁴.

Следует, однако, отметить, что сама модель буржуазной общественности эпохи либерализма рассматривается Хабермасом не в целом, не в плане нашедших тогда публичное выражение интересов широких демократических слоев общества. Функции и мотивы деятельности общественности исследуются Хабермасом преимущественно под одним углом зрения: возможностей духовной эмансипации общества. В центре внимания Хабермаса — «определившийся в литературном взаимодействии контингент общественности», «публика, состоящая из резонирующих (т.е. опосредующих свои отношения путем апелляции к разуму: франц. «raison» — Г.Т.) частных лиц»¹⁵. По отношению к этой *литературной модели* общественности Хабермас определяет тип общественности, довольствующийся в индустриально-бюрократическом

капиталистическом государстве преимущественно плебисцитарными средствами и лишенный возможности литературного опосредования, как «постлитературный».

Именно на этот осуществленный в XVIII в. буржуазной общественностью «литературный эксперимент» Хабермас как бы проецирует модель, разработанную им для будущего. Черты социально-политического консенсуса в современном капиталистическом обществе Хабермас моделирует на историческом материале идеализируемой им регламентации отношений между членами сложившегося в литературном общении контингента прогрессивной буржуазной общественности.

По своему статусу эта общественность — публика, которую представляют частные лица, образованные слои, — не является политической (по мере разъединения общества и государства «публика» как институт буржуазного общества, пишет Хабермас, отходит к области частного); тем не менее деятельность ее в политическом отношении чрезвычайно результативна. Исторически это, таким образом, литературный прообраз политически функционирующей общественности. Именно в деятельности литературной общественности берет свое начало всякая политическая активность, — таков важнейший тезис Хабермаса, помогающий понять его подход к проблеме intersubjectивности, коммуникаций.

Правда, Хабермас признает, что здесь вырисовывалась модель буржуазного общества, которой реальность этого общества соответствовала все меньше; причины расхождения Хабермас видит не столько в социально-экономических противоречиях, сколько в постепенном искажении функций и характера самой общественности, когда то, что питало диалог и обуславливало заостренность свободолобивой полемики, становится «догмой», «идеологией», когда манипулятивные тенденции государственного аппарата, проникая во все поры общества, берут в нем верх над тенденциями *критическими*.

Все же — при всем значении постановки проблемы свободных от принуждения, идеологически не искаженных коммуникаций и важности тех компонент теории коммуникаций и консенсуса, которые Хабермас в дальнейшем постоянно разрабатывал, стремясь к их уточнению, совершенствованию модели, — сама идея поставить во главу угла теории общества идеализированные модели отношений, сложившихся в прошлом, модели, во многом превзойденные историей и, казалось, мало соответствующие современным реалиям, не была неувязима. Особенно, если учесть задачи «критической теории общества», как их понимали предшественники Хабермаса: Хоркхаймер, Адорно, а также Маркузе¹⁶.

В силу интервенционистских тенденций капиталистического государства, отмечает далее Хабермас, либеральная модель общественности

не срабатывает, «отказывает» с середины XIX в. Наряду с деформацией понятия «чисто человеческого» правовые нормы теряют присущий им в предшествовавшую эпоху характер всеобщности, сохраняя его лишь как формальный момент. Утрачивается значение личностной интернализации; сферу литературно резонирующей общественности вытесняет псевдообщественная сфера культурного потребления¹⁷.

Целенаправленность интересов Хабермаса объясняет то исключительное место, какое в его деятельности занимает обоснование возможности и теоретических предпосылок социального консенсуса, «упорядочение жизни общества в целом» во главе с влиятельным институтом общественности. Идея консенсуса разрабатывалась Хабермасом на основе теории языковых игр Л. Витгенштейна, гегелевской концепции нравственности (изложенной им в работах иенского периода¹⁸), герменевтически проработанных предпосылок взаимопонимания субъектов, психоанализа, как и ряда других теоретических конструкций.

Усматривая несовершенство теории языковых игр Витгенштейна в недостаточности *лингвистического постулата* для объяснения социальных явлений (ввиду того, что последние нуждаются «во всеобщей, а не в частичной интерпретации»¹⁹), Хабермас скептически относится к возможности использования этой теории в качестве основы науки об обществе, к свойственному ей отождествлению конвенционального порядка языкового общения с социальным²⁰. Тем не менее сам он фактически в широкой мере исходит из определенной литературно-лингвистической квалификации культуры современного западного общества и форм человеческого общения, как они проявляются в этих условиях, и усматривает возможности их корректирования в самом процессе устного или литературно опосредованного общения, *Diskurs*. Хабермас утверждает необходимость при этом опираться на «конструкцию обыденной речи как заключающей в себе формы качественно иной, совершенной жизни».

Модель разумной речи не только содержит в себе потенциал идеального, прозрачного и нескованного языкового общения, но она же способна скрепить человеческие узы преднаходимыми в ней моментами социальной справедливости и равенства. *Diskurs*, согласно Хабермасу, это «теоретико-лингвистическое выражение того, что мы пытаемся определить с помощью понятий истины, свободы и справедливости». Таким прообразом основанных на справедливости социальных отношений является распределение ролей в обсуждении или диалоге (хотя структура дискуссии сама по себе еще не обеспечивает равенства шансов людей в качестве деятельных субъектов). Конечно, институционализированные в обществе формы человеческого общения далеки от модели «чистого коммуникативного действия»; и все же, отмечает Хабермас, пока люди в качестве субъектов не стали совершенно

чуждыми друг другу, человечность отношений между ними покоится именно на этой фикции. Контрфактически следует действовать так, словно идеальная языковая ситуация не только фиктивна; это будет «подстановкой», но это положение действительное, несмотря на свой опежающий реальное положение вещей характер.

Этим же во многом определяются и место и функции герменевтики в социальной теории Хабермаса, характер включения в эту теорию психоанализа и др. Источник, к которому восходит политический аспект теории коммуницирующей общественности, на который ссылается сам Хабермас (в частности, в своих выступлениях в Москве 11–13 апреля 1989 года), это прежде всего политическая теория Фребеля.

На этих компонентах социальной теории Хабермаса здесь нет возможности остановиться подробнее; они не находятся в непосредственной связи с темой данной работы. И все же стоило бы, очевидно, привести соображения, высказанные Х.-Г. Гадамером по поводу использования Хабермасом *герменевтического постулата* (герменевтика относится к тем направлениям, установки которых Хабермас включает в свою модель, одновременно размежевываясь с ними с позиций «критики идеологии») и в связи с критикой, с подобной позиции, в свой адрес в дискуссии по проблемам герменевтики. (Дискуссия нашла свое отражение в сборнике «Герменевтика и критика идеологии»²¹.) Мысли, высказываемые по этому поводу Х.-Г. Гадамером, важны, ибо, помимо всего прочего, здесь очень четко сформулированы характерные черты мировоззрения Хабермаса. В дискуссии, как подчеркивает Гадамер, «были пушены в ход последние, почти неконтролируемые предпосылки; с одной стороны, Хабермас и многие исследователи придерживались старого лозунга Просвещения — с помощью мышления и рефлексии разделаться с устаревшими предрассудками, отменить общественные привилегии, то есть верили в “непринужденный диалог”». Хабермас создает здесь основополагающую предпосылку “контрфактического соглашения”. С моей стороны этому подходу противопоставляется глубокий скепсис по отношению к фантастически высокой переоценке своей роли в общественной деятельности, которую присвоила себе философия, или, иначе говоря, — скепсис по отношению к нереальной переоценке разума...»²² Этому Гадамер противопоставляет значительную роль эмоциональных мотиваций, риторики и т. п. как факторов, столь же реально действующих в социальном общении.

Все же, признавая справедливость и точность этих оценок, хотелось бы выделить одну черту, свойственную социальной философии Хабермаса, — в чем, на наш взгляд, и заключена ее актуальность, ее действительно рациональное начало. Очевидно, что ни в идее консенсуса, ни в других моментах социальной философии Хабермаса не учитывается вся противоречивость, подчас — антагонистичность интересов различных слоев общества, связанная не только с

различным положением их в производстве, с проблемой собственности и распределения и т. д., но и с фактическим неравенством людей в сфере самых различных привилегий. Подразумевается, что при общении нет не только социальных барьеров (интересы участников в равной мере поддаются обобщению), но нет и психологических, языковых трудностей самовыражения. Это — модель, соответствующая способу интернализации мотивов действия человеком, достигшим высокого уровня культуры и эмансипации от каких бы то ни было нужд и зависимостей. Но в основе всей социальной теории Хабермаса лежит глубокая убежденность: люди как субъекты, носители разумного начала, движимые исторически неистребимым эмансипационным интересом, нуждающиеся в свободном от принуждения общении друг с другом, *способны* сделать общество, в котором они живут, здоровым, при всех тех противоречиях, трудностях, чертах антигуманности, которые характеризуют сейчас это общество²³.

Разумеется, в теории общества Хабермаса в целом немало уязвимо. Однако нельзя не признать, что поставленные Хабермасом в 60–70-е годы проблемы коммуникаций, *социальной интеракции* как важнейшего условия жизни общества со временем лишь выиграли в своей значимости. Это проблемы предпосылок реполитизации общественности — развития способности к критическому суждению, свободному от идеологического давления, проблемы демистификации последнего; вопрос об условиях консенсуса; главное же — проблема демократии: вопросы активизации политической деятельности общественности, создания основы для свободного всеобщего волеизъявления, в их числе — такой исключительно важный момент, как «институционально закрепленные формы всеобщих открытых коммуникаций».

2. Научно-технический прогресс и идеология

Задачей исследования современного капитализма, по Хабермасу, является: выявить шансы чреватой кризисами системы на стабилизацию и на упрочение демократии.

В работе «Проблемы легитимации в условиях позднего капитализма»²⁴ Хабермас утверждает, что в современную эпоху мощные тенденции экономического кризиса могут быть смягчены путем их вытеснения в другие сферы: политическую, административную, социальную. Но и здесь они не грозят стать причиной обострения конфликтов, так как благодаря новым функциям государства, стремящегося к равновесию социальных сил, классовый компромисс уже «лег в основу структуры современного капитализма», а классовое сознание пролетариата стало фрагментарным. По Хабермасу, основная *кризисная сфера* общественной системы — это сфера *социокультурная*, поскольку

кризисные тенденции в этом случае не могут быть вытеснены, они должны быть переработаны в ней самой. Постоянную угрозу создает здесь административная экспансия государства, которая расшатывает всю социокультурную систему: оказываются глубоко затронутыми специфические уязвимые условия воспроизводства культурных традиций как важнейшего способа социализации. Культура по природе своей не может быть «запланирована», смысл не может быть «внедрен». И то обстоятельство, что в настоящее время многие области культуры берут на себя задачи, навязанные им государством (области эти, согласно Хабермасу: сциентифицированное знание, утилитаристская мораль, религия), способствует глубокой деформации социокультурной жизни. Тем не менее сегодня в культуре сохраняются формы, которые не взяли на себя воспроизводства навязываемых им идеологических задач: это, в первую очередь, искусство и intersубъективные отношения, этика неискаженных коммуникаций. Они действуют по отношению к системе современного капитализма абсолютно дисфункционально, не могут быть включены в нее²⁵. Их институционализация означала бы действительно очень высокую ступень в развитии общества.

Другую причину кризиса системы Хабермас видит в том, что *научно-технический прогресс* вылился в настоящее время в движение, легитимирующее само себя, *стал идеологической силой*. Более того, это сейчас, согласно Хабермасу, основной рычаг антидемократизма. К институционализированной науке и технике переходит сила принуждения.

В этой связи Хабермас анализирует изменение функций науки и техники в истории последних двух столетий. Взгляды Хабермаса на технический прогресс, на функции техники в современном обществе изложены им, прежде всего, в работах конца 1960-х гг.: в сборнике «Техника и наука как «идеология»» и в статье «Практические следствия научно-технического прогресса»²⁶. Это — годы необычайного технократического «взрыва», что объясняет и полемический пафос Хабермаса, и то исключительное внимание, которое он уделяет поставленной под угрозу социокультурной сфере.

Хабермас отмечает комплексность сложившейся необозримой системы (исследование, техника, производство и управление), подчеркивая при этом ее функциональную ограниченность. Наука, утверждает он, в качестве производительной силы в корне изменяет базис жизни людей; но этот базис непроницаем для нашего знания и тем более — для рефлексии, хотя мы связаны с ним теснейшим образом через сеть организаций и предметов потребления. Более того, и сама наука не стремится выйти критически за его пределы с тем, чтобы изменить жизнь и поднять ее на новую ступень.

Обращаясь к надеждам, которые связывались с прогрессом науки и техники в прошлом, Хабермас пишет: мыслители XVIII века полага-

ли, что прогресс наук, распространяясь путем просвещения публики, общественности, перейдет в моральный; в XIX веке развивающаяся техника, казалось, должна была взорвать оковы ставших тесными социальных отношений, институциональных рамок буржуазного общества и вылиться — посредством революционных действий пролетариата — в эмансипацию человека вообще. В настоящее время, отмечает он, в индустриально развитых странах неизмеримо возросла роль науки как двигателя технического прогресса и как непосредственной производительной силы: но кто стал бы сейчас ждать от этого упрочения разумности человеческих отношений, действительной эмансипации общества?²⁷. Напротив, налицо парадокс: чем больше развитие общества характеризуется внешней рациональностью научно-исследовательских процессов и разделением труда, тем меньше, в действительности, эта сциентифицированная цивилизация пускает корни в сознании и душе членов общества.

С развитием науки и техники, считает Хабермас, в истории западноевропейского общества происходила перегруппировка сил. Борьба пролетариата против капиталистической эксплуатации, насилия, отчуждения, в которой основоположники марксизма увидели залог освобождения человечества, лишилась своей исторической цели, стала «излишней», поскольку начал набирать силу другой *могущественный антиэмансипационный фактор*, обладающий значительно большей универсальностью, чем почти полностью утратившая свой былой эксплуататорский характер капиталистическая система. Экономическое принуждение сменилось идеологическим: последнее, в силу своей специфики, может быть упразднено уже не политической борьбой классов, но лишь критической рефлексией общественности. Трудности, по мнению Хабермаса, создаются не новой функцией науки, воплощающейся в непосредственную производительную силу, а тем, что идеология позднего капитализма прилагает все усилия к дальнейшему *стиранию различий между «техническим» и «практическим»*. (Ориентация теории на решение стоящих перед обществом практических задач слабеет уже начиная с XVIII века; пропадает присущий прежде логике исследования интерес к просвещению.) Общественная мощь науки теперь всецело сводится к мощи технического управления; и хотя современное общество вовсе не избавлено от необходимости решать практические задачи, науки, пишет Хабермас, не используются в качестве основы просвещенного действия.

В настоящее время законы самовоспроизводства требуют от индустриально высокоразвитого общества все более расширяющегося технического господства над природой и все более тонкого управления людьми и их взаимоотношениями. Делаются попытки чисто «технического» овладения историей. Нашему времени, считает Хабермас, присуща сугубо инструментальная трактовка рациональности²⁸, в то

время как рациональность, как ее понимали в эпоху Просвещения, должна была стать практической силой, формирующей передовое, политически просвещенное общественное сознание. И все же техника манипулирования, направляемая социальной наукой (а затем и просто регулируемая с помощью вычислительной техники), уже упирается в свой предел: наступает полный разрыв между «рациональностью» средств и непросматриваемостью для общественного сознания самого базиса нашей жизни.

Хабермас подвергает основательной критике технократическую идею управления, реальные манипулятивные, антиэмансипационные процессы. Вместо эмансипации посредством научного знания, пишет он, предлагаются инструкции по управлению предметными или определенными процессами. Социально влиятельна сейчас не та теория, которая адресуется сознанию общающихся между собой граждан, а та, которая дает рекомендации управляющим. Действие отождествляется с управлением: это, подчеркивает Хабермас, уже попытка *технического* овладения историей²⁹. С этим связана постулируемая Хабермасом необходимость различения обществом задач *практического* (культурного, хозяйственного, политического, социального, духовного) и *технического* (сводящегося к научно рационализированному управлению определенными процессами) характера. Необходимо прежде всего, считает Хабермас, уже и конкретнее очертить место и рамки техники в жизни общества, отказаться от глобальных определений научно-технического прогресса и самой сферы *действия* техники, поскольку в подобных определениях выражается корыстный идеологический интерес управленческого аппарата, военно-промышленного комплекса и т. д.

В системе «технического» Хабермас выделяет, с одной стороны, технические средства, с другой — действие согласно техническим правилам («стратегия рационального выбора», «инструментальное действие»). Тогда как средства являются в глазах Хабермаса чем-то малозначимым, инертным и косным, характеру технического, целенаправленного действия он придает, напротив, особое значение. Именно рационально-стратегическое действие, повсеместно внедряемое сейчас в социальную область, позволяет вовлекать любой объект, все наше окружение в качестве технических «средств» в сферу «инструментального»: таков основной итог научно-технического прогресса в социальной жизни³⁰.

Именно на основе разъединения альтернативных типов действия Хабермасом вычленены и закреплены в соответствующих категориях «институциональные рамки» общества и подчиненная им «подсистема целерационального действия». Хабермас использует и другие термины: «сфера коммуникативного действия» — и противопоставляемая ей «технически развивающаяся система», «сфера инструментального действия», в некотором смысле — труд вообще и т. д.³¹ Инструмен-

тальный, целерациональный способ действия и общения характерен, по Хабермасу, не только для сферы «технического», но и для труда вообще. Если действие в институциональной сфере основывается на общении, интеракции, коммуникациях, ориентирующихся на наследуемые культурные ценности, и сам характер общения необходимо предполагает диалог, социальное взаимодействие, то деятельность людей в «подсистеме целерационального действия», т. е. в процессе производства, «монологична». Разумеется, общение необходимо и здесь: но здесь коммуникации, по Хабермасу, не служат задачам совместного обсуждения, разработки социальных норм, не выполняют, таким образом, истинных функций общения. Так, Хабермас несколько искусственно изолирует производственную деятельность из сферы социального, как осуществляющуюся исключительно по техническим критериям. И, напротив, социальная сфера — это сфера широкой всесторонней интеракции.

В настоящее время, отмечает Хабермас, происходит всеобщий процесс рационализации в веберовском смысле. При вовлечении социальных институтов в расширяющуюся «техническую систему» раздражается *институциональный кризис* буржуазного общества: нарушается исторически сложившееся соотношение между системой власти и культурным наследием. Место норм, интернализованных, но доступных рефлексии, занимает управление с помощью чисто функциональных стимулов, в которых нечему «просматриваться». От членов общества требуется не рефлексия, а чисто адаптивное поведение. Хотя Маркс, пишет Хабермас, и сформулировал задачу творить историю целенаправленно и сознательно как задачу *практического овладения* до тех пор не контролировавшимися общественными процессами, однако эта историческая перспектива (которую сам Маркс мыслил как все более полное освобождение человечества) и в капиталистических странах, и в странах социализма реализуется пока только в технократическом духе. С технократической точки зрения, подчеркивает Хабермас, институциональная структура общества представляет интерес лишь постольку, поскольку она обеспечивает успешное функционирование технически развивающейся системы или препятствует ему. Идея, воодушевляющая технократические «эксперименты», — это аналогичная инстинктивной самостабилизация общественной системы.

Интересы монополий требуют деполитизированной общности. Как и любая система господства, современный госмонополистический капитализм противится тому, чтобы сделать нуждающиеся в открытом обсуждении проблемы достоянием широкой общности. Причины затяжного сохранения господства Хабермас видит в резком усилении в последней четверти XIX века двух тенденций в развитии капитализма: роста в связи с дисфункциями системы *государственного интервенционизма* и роста *взаимозависимости между на-*

учными исследованиями и техникой³². Обе отмеченные выше тенденции капитализма, по Хабермасу, разрушили сложившееся соотношение между институциональными структурами и производительными силами. Научно-технический прогресс из потенциала освобождения превратился в *средство поддержания и идеологического обоснования господства*. Для анализа современного, иначе, «позднего», капитализма, основополагающим, считает Хабермас, должен стать тезис Маркузе о том, что в настоящее время именно *наука и техника взяли на себя функции легитимации господства*³³.

Не имея возможности легитимировать свое разрушительное для культурной жизни общества вторжение в сферу социальной интеракции из традиционных смысловых ресурсов культуры, управленческий аппарат позднего капитализма заимствует аргументацию у технократии, ссылаясь вслед за ней на нужды самого научно-технического прогресса, заменяет традиционную идеологическую программу смысла и целей существования общества эрзацем, предложенным технократией. Программа эта, утверждает Хабермас, носит псевдосоциальный характер: сами критерии здесь деполитизируются, тесно связываются со сферой технического действия. Поскольку же от прогресса науки и техники действительно зависят многие стороны общественной жизни (прежде всего, экономический рост), развитие системы начинает казаться и в самом деле всецело обусловленным логикой научно-технического прогресса. Создается впечатление, что имманентные закономерности этого прогресса порождают зависимости, *Sachzwänge*, которым должна следовать политика, обслуживающая функциональные потребности системы. И когда эта видимость упрочивается в общественном сознании, тогда пропагандистская ссылка на роль техники и науки объясняет и легитимирует тезис о том, что в современном обществе демократический процесс волеобразования по поводу практических вопросов утратил свои прежние функции и должен быть замещен плебисцитом, ограничивающимся решением по поводу того или иного личного состава управленческого аппарата.

Этот тезис технократии вполне способен, подчеркивает Хабермас, стать в сознании деполитизированной массы населения универсальной идеологической подоплекой, обрести легитимирующую силу. Собственное действие технократической идеологии в том, что она *отвлекает* самосознание общества от системы отношений коммуникативного действия, от опосредованной символически интеракции (здесь, отмечает Хабермас, технократия уже преследует свои, специфические цели) и заменяет их научной моделью.

Хабермас считает, что технократическая идеология наряду с возможностями манипулирования общественным сознанием активно использует и *реальные тенденции* научно-технического прогресса. К последним Хабермас относит: внедрение в социальную практику спо-

собов решения любых задач в качестве технических; сращение науки с производством; укрепление административного управления, его техническое совершенствование по образцу саморегулируемой системы.

«Технократическое сознание» при этом проникает значительно дальше, чем идеологии прежнего типа, оно труднее просматривается рефлексией, поскольку является уже не только идеологией. В отличие от былых идеологий оно наносит ущерб интересам не одного только класса в освобождении, а «вступает в противоречие с *эмансипационным интересом человечества* в целом»³⁴. Здесь поставлены под угрозу фундаментальные условия нашего существования: язык, формы социализации и индивидуализации, связанные с речью, возможности интерессубъективного общения вообще, установление свободных от господства коммуникаций. Идеологическая деятельность технократии направлена на воспроизводство *сферы ограниченного действия* — инструментально-технической, некоммуникативной, — на уровне *общественной системы в целом*. Надежды технократии, говорит Хабермас, выражаются ею совершенно откровенно: может быть, удастся отрегулировать сперва отдельные институты, затем отдельные институциональные сферы, наконец, часть системы и затем общественную систему в целом таким образом, чтобы они работали на саморегуляции, находясь в оптимальном состоянии при меняющихся как внешних, так и внутренних условиях. Осуществись эта «кибернетическая греза», замечает Хабермас, явное, открытое господство авторитарного государства в итоге уступило бы место манипулятивному принуждению технократического государства. Это, отмечает он, чревато расширением реестра техник управления в будущем. В сфере субъективной свободы (выбор, потребление, досуг и т. д.) уже сейчас значительно возросло не прямое управление с помощью запланированных стимулов. На последующих ступенях «человеческой технологии» уже можно было бы говорить о конце психологических манипуляций, ибо все завершилось бы *планомерным* отчуждением... Между тем в рамках общества, жизнедеятельность которого традиционно основывалась на опосредованной в речи интеракции, подчеркивает Хабермас, господство и идеология (хотя интеракция, коммуникации всегда подвергались искажающему воздействию идеологии) тем не менее оставались доступными рефлексии, могли стать и становились объектом критики.

Это понимание технократической идеологии (на которую опирается государство) — как притязающей на всеобщность и при этой непросматриваемой, недоступной для критической рефлексии — объясняет и тезис Хабермаса о том, что «для критики новой идеологии рефлексия должна отступить за исторически сформировавшийся в свое время классовый интерес, к совокупности интересов конституирующего себя человечества»³⁵. Два основных теоретических положения — об изменившейся социально-политической структуре капитализма и о

преобладании в настоящем нетрадиционных форм идеологического давления — положены Хабермасом в основу новой категориальной структуры, которая должна прийти на смену таким понятиям учения Маркса, как классовая борьба и идеология. «Мне кажется, — утверждает Хабермас, — что схожее, но отличающееся более общим характером отношение между институциональными рамками («интеракция») и подсистемой целерационального действия («труд» в широком смысле как инструментальное и стратегическое действие) больше подходит для реконструкции социокультурных этапов истории человечества»³⁶.

Хабермас считает, что вопреки мысли самого Маркса учение исторического материализма не приспособлено для выражения социокультурного уровня жизни общества³⁷. Сам Хабермас предлагает рассматривать общественную практику — в отличие от материалистического монизма в вопросах истории — на двух уровнях: труда и интеракции. Однако думается, что Хабермас в своей дихотомии не учитывает в достаточной мере *общественный* характер производства (поскольку это несовместимо с пониманием самим Хабермасом труда как чисто «технической», несочальной активности), тогда как Маркс рассматривал и *социальный* аспект и характер производства.

Здесь необходимо сказать и об интерпретации Хабермасом феномена техники в целом, интерпретации, которая не может быть принята без оговорок. В теории Хабермаса техника (вне связанного с ней «идеологического» манипулирования) выглядит скорее пассивным материалом, инертной совокупностью могущественных средств. Трактуются феномен техники весьма схематично. Характерно, что те общественные условия функционирования и развития техники, которые не могут быть рассматриваемы как «идеология», редко становятся предметом внимания Хабермаса, недооцениваются им. Между тем и научное исследование и технический прогресс во многом отвечают проблемам, которые были поставлены самим ходом их развития; без этого мы не могли бы говорить о «прогрессе» как *развитии*, и именно в этом смысле говорится обычно о присущей развитию логике, о собственных закономерностях прогресса. Понятие техники, в сущности, редуцированное, касается преимущественно «вещного» — что делает хабермасовскую концепцию весьма уязвимой в глазах его западных оппонентов.

Антиномичное, жесткое разграничение Хабермасом «технического» и «практического» (социального) основывается на следующих посылах. Прежде всего подразумевается, что техника уже достигла того уровня, когда она может реализовать все требования, какие только пожелает ей предъявлять разум. Эти нормы разрабатывает общество, твердо решая, какое применение надлежит найти технике, которой оно располагает как неким резервуаром средств. (В то же время в самом обществе разумной воли каждого достаточно, чтобы прийти к согла-

шению по поводу единых целей.) Второй постулат теории Хабермаса — наличие такой общественной структуры, при которой образование норм институционально отделено от производства: как справедливо отмечается критиками Хабермаса, в его концепции нормы выглядят «глобальными распоряжениями по поводу технологии»³⁸. Модель Хабермаса строится на абсолютном разграничении целей и средств. Социальная сфера интеракции, культуры противостоит труду, эти сферы взаимонепроницаемы. По Хабермасу, производство не оказывает никакого влияния на социальный прогресс. Желательные идеи дальнейшего развития, нормы разрабатываются членами общества на культурно-коммуникативном уровне и «спускаются» в сферу технической реализации.

И все же, при всем схематизме столь жесткого противопоставления Хабермасом в теории общества «технического» и «практического», хотелось бы вновь напомнить об обстоятельстве, о котором выше уже шла речь, а именно: эта концепция разрабатывалась Хабермасом в 60-е годы, в период небывалой экспансии технократической идеологии, распространения техницистских теорий³⁹. Основной целью, которую Хабермас ставил перед «критической теорией», было ограничение теоретической гипертрофии научно-технического фактора, его «монопольного» положения в социальных теориях, социальной философии этих лет. (Угроза этой монополии отнюдь не миновала, несмотря на значительный спад прежних, «одномерных», технократических теорий общества.) Столь же первостепенны были и задачи, которыми Хабермас руководствовался при разработке других составляющих своей теории общества, — таких, как консенсус, модель неискаженных коммуникаций и др.

Разумеется, то, что Хабермас обосновывал в теории, с его принципиальной контрфактической установкой, нигде не имело соответствующих социально-политических условий реализации⁴⁰ (что послужило поводом для критики его концепции как со стороны авторов-марксистов, так и — быть может, в еще большей мере — со стороны его западных оппонентов). Например, в 70-е годы известный западногерманский социолог В. Глазер делает характерное замечание о том, что упорный «контрфактический» подход Хабермаса к действительности лишает его теорию точек соприкосновения не только с организационной и технической сторонами капиталистической системы, но и с социальной психологией⁴¹. Правда, непрестанная критика в адрес Хабермаса не помешала тому, что он был и остается одним из наиболее цитируемых на Западе философов, наставником, мэтром, может быть, единственным, в области гуманизации и гуманитаризации социального знания. Конечно, и позже, при значительных переменах, прежде всего, в сфере политической и социальной, основные категории философии Хабермаса не могут рассматриваться иначе как некое идеальное допущение;

так, и А. Хунинг, представитель новой философии техники, говорит о ставшем возможным международном консенсусе, подчеркивая, что он еще далек от «абстрактно-идеального консенсуса в понимании Ю. Хабермаса»⁴². И тем не менее очевидно, что без идеальных допущений этого рода, без постулирования общего согласия, умозрительной модели «чистой коммуникативности» сейчас невозможно прийти к подлинному, без предубеждений, общению, к взаимопониманию людей с различными политическими взглядами, к договоренности и доверию в решающих судьбы планеты вопросах международной жизни.

Одна из важнейших среди дискутируемых проблем — взаимоотношение научно-технического прогресса и демократии. В условиях современного высокоразвитого индустриального общества Хабермас выделяет три модели взаимоотношений между управляющими инстанциями и общественностью: децизионистскую, технократическую и прагматическую⁴³. Децизионизм, авторитарным путем навязывающий политические решения, нуждается в плебисцитарных способах «одобрения» решений; это метод сохранения и легитимации господства, когда оно уже не может быть оправдано рационально. Другая модель — технократическая, ориентированная на «сциентификацию» политики; хотя она претендует на рациональность, однако в теории «технического государства», отмечает Хабермас, рациональное управление равнозначно отказу от демократии вообще. Господство здесь не затронуто в его иррациональной сущности. В качестве модели, единственно отвечающей интересам общества, Хабермас выдвигает «прагматическую» модель коммуникаций между специалистами и политиками. Так, дискуссии в условиях консенсуса могли бы рационально увязать общественный потенциал технического знания и умения с практическим сознанием и волей людей, связать осознание общественностью технически возможного с углубленным, определяемым культурной традицией сознанием собственных интересов⁴⁴.

Свои модели социального действия Хабермас выдвигает неизменно в полемике с влиятельными социальными и политическими теориями: это теории К. Поппера, Н. Лумана, А. Гелена, Х. Шельски⁴⁵.

Системно-функциональные теории, в частности, Н. Лумана, Хабермас критикует, вменяя им в вину «произвол целевых установок и скудость эмпирического содержания». Еще более обстоятельная критика адресована Н. Луману в дискуссии, опубликованной под общим названием: «Теория общества — или социальная технология?»⁴⁶. Квалифицируя цели Лумана именно как присущее технократии «стирание различий между техникой и практикой», Хабермас выдвигает против теории Лумана те же возражения, какие до того выдвигались им в адрес концепций Х. Шельски и других. Именно Луману он адресует заново сформулированную идею «неискаженных коммуникаций».

Хотя Хабермас подвергает рассматриваемую функциональную теорию «идеолого-критическому» анализу, как обычно, делая упор преимущественно на технике как на *идеологии*, однако Луман считает одной из причин возникших разногласий имплицитно различное понимание самого феномена техники. Так, Луман настаивает на необходимости понять технику в ее универсальных функциональных взаимосвязях, а не изолировать ее в качестве «подсистемы инструментального действия». Луман стремится к монизму, пытается найти для техники наиболее обобщающие характеристики. Он считает, что в основе хабермасовского понятия «труд» лежит архаическая, «ремесленная» модель деления, которую он подвергает обоснованной критике.

Во многих вопросах Луман действительно избегает упрощений, присущих теории Хабермаса, одновременно стремясь поставить свою теорию на службу актуальным задачам политики, идеологии, управления. Здесь уже напрашивается вывод, что сущность полемики между Луманом и Хабермасом — не только в различных уровнях интерпретации комплексного феномена техники. В теории Лумана попытки комплексного понимания реальности научно-технического прогресса, в противоположность «критической теории», оборачиваются поверхностно-оптимистическим подходом к проблемам общества. Луман предлагает абстрактно отработанную теорию общества, в которую, по замечанию западных социологов, «техника входит непринужденно и без усилий». Так, В. Глазер подчеркивает, что теория общества Лумана не предлагает альтернативных норм для критики существующего положения вещей. Системно-функциональная теория Лумана представляет собой в целом теорию такой интеграции системы, которую можно было бы осуществлять из центра управления обществом, всемерно упрощая многообразные и сложные пути социализации индивида. Луман не отвергает ни идеологии, ни интерсубъективности коммуникаций в качестве проблем социологии: но межличностные коммуникации групп, как это следует из теории общества Лумана, налаживаются и совершенствуются в рамках полной адаптации к системе («социологическое просвещение»), чему должна способствовать и утверждаемая самим Луманом «позитивная» функциональная идеология.

Примечания

¹ См. напр.: *Spätkapitalismus oder Industriegesellschaft?* / Th. W. Adorno (Hrsg.) Stuttgart, 1969.

² В «техническом» обществе, подчеркивает, например, Х. Шельски, никто не господствует. Здесь «господствует» аппаратура, которая должна быть обслужена наилучшим образом.

³ *Horkheimer M., Adorno Th. Dialektik der Aufklärung: Philosophische Fragmente.* Amsterdam, 1947.

⁴ Horkheimer M. Zur Kritik der instrumentellen Vernunft: Aus den Vorträgen und Aufzeichnungen seit Kriegsende. Fr.a.M., 1967.

⁵ Marcuse H. L'Homme unidimensionnel. P., 1969. P. 199.

⁶ Позже, в полемике с Маркузе Ю. Хабермас оспаривает возможность существования «более» или «менее» человеческих вариантов развития техники: Хабермас отрицает также возможность замены существующей структуры техники новой. По Хабермасу, невозможно мыслить ни «новую» науку, ни «новую» технику: для них, как и для научно-технического прогресса в целом, нет «замены», равноценного варианта, который был бы «человечнее». Хабермас выступил также с утверждением, что современное развитие техники есть осуществление единственной исторически существовавшей возможности, которой, как и развитию общества в целом, нет альтернатив. При этом, хотя в дискуссии с Маркузе обнаруживается стремление Хабермаса держаться ближе к реальности, здесь очевиден момент и политической переориентации. Маркузеанская идея «революции в технологии» для Хабермаса оказалась неприемлемой. (См.: Antworten auf Herbert Marcuse. Fr.a.M., 1968.)

⁷ Цит. по: Glaser W. Soziales und instrumentales Handeln: Probleme der Technologie bei Arnold Gehlen und Jürgen Habermas. Stuttgart; B., 1972. S. 8.

⁸ Дискуссия с «новыми левыми» нашла свое отражение в материалах сборника: Die Scheinrevolution und ihre Kinder // Die Linke antwortet Jürgen Habermas. Fr.a.M., 1968.

⁹ Поэтому предметом рассмотрения в книге являются работы Хабермаса именно этого периода: периода четкого формирования его основополагающих интересов, концепции «идеологической» функции науки и техники в наши дни, а также активной полемики по этим вопросам с представителями других направлений в западногерманской философии и социологии.

¹⁰ Habermas J. Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus. Fr.a.M., 1973.

¹¹ Традиции *практического* мышления Хабермас возводит к ранним трудам Гегеля, к его концепциям нравственной тотальности и борьбы за признание; напротив, тип *технического* решения проблем общества Хабермас видит у Канта.

¹² Habermas J. Strukturwandel der Öffentlichkeit. Neuwied; B., 1962; 1971³.

¹³ Idem: Theorie des kommunikativen Handelns. Fr.a.M., 1985. 2 Bd.

¹⁴ Habermas J. Strukturwandel der Öffentlichkeit. S. 110.

¹⁵ Ibid. S. 8.

¹⁶ Специфику задачи *критики*, как ее понимает в данном случае Хабермас, а также определенную парадоксальность самосознания «критической теории общества», ее утопизм, довольно метко выразил итальянский социолог Ф. Кассано. «Все зло мира, — заключал он не без иронии, — проступит на поверхность в итоге одного лишь сопоставления действительности и предполагавшегося смысла существующих ныне институтов, сопоставления путем критики, которая видит собственную задачу в реализации смысла, на который эти институты претендовали». (Cassano F. Autocritica della sociologia contemporanea. Bari, 1971. P. 160, 163.)

¹⁷ В своих оценках эпохи массовой культуры в последнем разделе работы «Изменение структуры общественности» Хабермас воспроизводит оценки массовой культуры М. Хоркхаймером и Т. Адорно. (См.: Horkheimer M., Adorno Th. Dialektik der Aufklärung. Fr.a.M., 1947.)

¹⁸ Гегель исходил из концепции общества как «нравственной тотальности». Хабермас заимствует это понятие, так как картина социально-политических антагонизмов, имеющая место в действительности, не позволяет на ее основе сконструировать модель intersubjectивных отношений с тем моральным постулатом, который он находит у Гегеля: *не преступать* нравственных условий взаимного признания. Хотя Хабермасу и приходилось признавать, что эта схема мало подходит для ситуации «позднего капитализма», все же в книге «Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie: Was leistet die Systemforschung?» (1971) он еще раз, после статьи «Arbeit und Interaktion» (1967), подтверждает, что ключ к пониманию процесса коммуникаций между общественными индивидами следует искать у Гегеля, в диалектике понятия нравственности.

¹⁹ См. критику Ю. Хабермасом лингвистических оснований социальной теории в кн.: Habermas J. Zur Logik der Sozialwissenschaften. Fr.a.M., 1971. S. 220–251.

²⁰ Возражая против отождествления конвенционального порядка языкового общения с социальным, Хабермас стремится в своей теории выйти за пределы статичности, замкнутости витгенштейновской установки (которую он по существу использует) с помощью динамичного «исторического интереса» человечества, трансцендирующего реальность, преобразующего условия существования.

²¹ Hermeneutik und Ideologiekritik. (Theorie-Diskussion.) Fr.a.M., 1971.

²² Гадамер Х.-Г. Истина и метод: Основы философской герменевтики. М., 1988. С. 632. Как подчеркивает П. П. Гайденко, Хабермас «с самого начала встает на защиту Просвещения, которое критикует Гадамер. “Опыт рефлексии, — пишет Хабермас, — есть неотъемлемое наследие, завещанное нам немецким идеализмом из духа XVIII века”». (См.: Гайденко П. П. Хайдеггер и современная философская герменевтика // Новейшие течения и проблемы философии в ФРГ. С. 68–72.)

Об отношении «критической теории» к герменевтике (по позиции, занятой Хабермасом в отношении герменевтики, в частности, в работе «Проблема легитимации в позднем капитализме») см.: Тавризян Г. М. Социальная утопия философского либерализма Ю. Хабермаса // Новейшие течения и проблемы философии в ФРГ. С. 283–285.

²³ Подробнее об этом см. там же. С. 289.

²⁴ Habermas J. Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus. Fr.a.M., 1973.

²⁵ Сциентизм Хабермас трактует неоднозначно: с одной стороны — как позитивистское сознание, поощряющее деполитизацию общественности; с другой же, Хабермас не отрицает в нем эмансипационной тенденции просвещения и считает, что сциентизм (иначе: догматизм в науке) может быть подвергнут критике с научных же позиций.

²⁶ Habermas J. Technik und Wissenschaft als «Ideologie». Fr.a.M., 1969; idem: Praktische Folgen des wissenschaftlich-technischen Fortschritts // Gesellschaft, Recht und Politik. Neuwied; B., 1968.

²⁷ Habermas J. Theorie und Praxis. Neuwied; B., 1963. S. 121–122.

²⁸ Хабермас, вслед за другими представителями Франкфуртской школы — прежде всего, Хоркхаймером, Адорно, Маркузе — считает, что в конфликт с общим эмансипационным интересом человечества вступила именно легшая в основу технократической идеологии инструментальная тенденция эмпирико-аналитического знания. Технико-инструментальный интерес является, по мнению Хабермаса, одной из существеннейших помех на пути к реализации общественного консенсуса. Обстановка, в которой прокладывает себе путь эта тенденция: политический вакуум, ослабленные социальные институты, кризис социокультурной жизни, экспансия «совокупного позитивистского сознания», фетишизация науки. (См., в частности: Habermas J. Erkenntnis und Interesse. Fr.a.M., 1973.)

²⁹ Habermas J. Technik und Wissenschaft als «Ideologie». S. 90.

³⁰ Выдвигаемый Маркузе проектам развития качественно иной техники Хабермас противопоставляет тезис: «не “новая техника”, а альтернативная структура действия».

³¹ См., в частности: Habermas J. Arbeit und Interaktion // Habermas J. Technik und Wissenschaft als «Ideologie». S. 63, 64.

³² См.: Habermas J. Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus.

³³ Habermas J. Technik und Wissenschaft als «Ideologie». S. 74.

³⁴ Ibid. S. 89.

³⁵ Ibid. S. 91.

³⁶ См.: Ibid. S. 92; см. также: Habermas J. Zur Rekonstruktion des historischen Materialismus. Fr.a.M., 1976.

³⁷ Хабермас видит в учении Маркса «перевод гегелевской философии рефлексии на инструментальный язык», «понимание рефлексии на манер производства». (Habermas J. Erkenntnis und Interesse. S. 41.)

Философско-социологические теории 50–70-х годов

³⁸ См.: *Glaser W.* Soziales und instrumentales Handeln: Probleme der Technologie bei A. Gehlen und J. Habermas. S. 186.

³⁹ Критический анализ «техницистского сознания» этого периода дан в работе: *Замошкин Ю. А., Мотрошилова Н. В.* Техницистское сознание и его эволюция // США: Экономика, политика, идеология. 1975. № 6.

⁴⁰ К примеру, в то время, как Хабермас в начале 70-х годов выступал с описанием идеальных условий консенсуса, западногерманская печать отмечала в обществе рост взаимного недоверия, подозрительности и т. п.

⁴¹ См.: *Glaser W.* Soziales und instrumentales Handeln: Probleme der Technologie bei A. Gehlen und J. Habermas. S. 186.

⁴² Huning A. Technik und Menschenrechte // Technikphilosophie in der Diskussion / F. Rapp, P. Durbin (Hrsg.). Braunschweig; Wiesbaden, 1982. S. 30.

⁴³ См. об этом: *Habermas J.* Technik und Wissenschaft als «Ideologie».

⁴⁴ Это также явилось поводом для критики позиции Хабермаса. Так, авторы сборника «Die Linke antwortet Jürgen Habermas», в частности, замечали: дело ограничивается, в конечном счете, «просвещением» журналистов радио и телевидения или университетских профессоров. И тем не менее если учесть, какую действенную силу представляют собой сейчас средства массовой информации — то же телевидение и студенческие движения, то надо признать, что это — не так мало.

⁴⁵ См. об этом: *Habermas J.* Praktische Folgen des wissenschaftlich-technischen Fortschritts.

⁴⁶ *Habermas J.* Vorbereitende Bemerkungen zu einer Theorie der kommunikativen Kompetenz // *J. Habermas, N. Luhmann.* Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie: Was leistet die Systemforschung? Fra.M., 1971.

Ускоряющийся прогресс науки и техники оказывает все большее влияние на развитие человека, будучи, в свою очередь, глубоко обусловлен социальными факторами. Условия участия людей в системе производительных сил, характер труда, структура человеческих взаимоотношений претерпевают при этом радикальные изменения, что нередко совершается в направлении, способном нарушить историческую преемственность в развитии общества, усугубляет ощущение разрыва между традиционной, исторически сложившейся культурой и «техническим» характером современной цивилизации.

Любая из связанных с этим тем (перечень их можно продолжить) на Западе давно стала предметом социальных наук, прежде всего социологии. Но, по признанию самих социологов, трудность заключается именно в нахождении и формулировании наиболее фундаментальных, всеобщих закономерностей, в разработке на соответствующем уровне концепций, которые обобщали бы фактическое состояние, хорошо знакомое всем в конкретных эмпирических проявлениях. Между тем, как пишет выдающийся западногерманский социолог Х. Шельски, попытки отразить специфику происходящего носят односторонний или частичный характер. Представители многих отраслей социологии ограничиваются исследованием новых условий, складывающихся для человека в отдельных сферах его существования, в частности в сфере семейных отношений, досуга и других, не пытаясь проникнуть в сущность процессов, радикально меняющих в наши дни характер существования человека и общества.

Неудовлетворительное состояние современной теоретической мысли отмечается теми исследователями, кто стал остро осознавать необходимость целостного философского подхода к проблемам человека, техники, культуры, определения их исторической перспективы. Так, Х. Шельски пишет: «Неудивительно, если со временем социолог, устав от эмпиризма, от вопросов, что такое невроз или что значат для общества автоматизация и средства массовой коммуникации, задастся вопросом: что же стоит за всеми этими феноменами, что можно считать “общим знаменателем” эпохи?»¹

В данное время, когда в условиях научно-технического прогресса проблема человека более чем когда-либо связана с его положением в сфере производительных сил, можно было бы, справедливо полагает Шельски, ожидать убедительного анализа этой проблемы от философско-социологической литературы, опирающейся на данные науки о труде. Между тем в основной массе этой литературы, преимущественно технократически ориентированной, а также публикациях в области индустриальной социологии этих лет молчаливо предполагается, что все, касающееся человека, остается прежним, если не считать того, что роль его индивидуальной активности в производственном процессе закономерно уменьшилась, а функции оказались теснее прежнего связанными с механизированной (или автоматизированной) техникой.

Констатируя как очевидный факт отказ западной социологии от масштабных теоретических построений, отсутствие в исследованиях мировоззренческой значительности, желания касаться перспектив будущего для человека в складывающихся новых условиях, Шельски отмечал: «Со спадом прогрессистского оптимизма наша мысль стала удивительно слепа в отношении будущего; сошли со сцены политические, философские, социальные и моральные утопии, если только они не рисуют кошмары грядущего. Будущее больше не является темой больших утопий; им занимаются лишь отдельные отрасли литературы и научного знания»².

Действительно, лишь немногие представители индустриальной социологии 50–60-х годов продемонстрировали в своих исследованиях тенденцию к освещению новой ситуации человека, поместив исследуемые явления в общий контекст эволюции труда, культуры, связав их с миром человеческой субъективности³. Между тем без такой перспективы невозможно искать философского осмысления узловых проблем диалектики взаимодействия человека и техники, поставленных на повестку дня бурным развитием научно-технического прогресса. К их числу относятся: антропологические и культурные характеристики современного индустриального труда, автоматизация и ее значение для человека, индивида, возросший удельный вес научно-технического творчества, специфика современной эпохи и отношение человечества к культурно-историческому прошлому, как и многие другие.

Новым импульсом для появления в социологии Запада 50–60-х годов ряда критических исследований, сосредоточенных на гуманистическом аспекте проблемы индустриального труда, послужили те существенные изменения в характере труда и те требования к экономическим, политическим институтам буржуазного общества, которые были вызваны к жизни значительными успехами автоматизации. Важной вехой в исследовании проблем автоматизации явилась книга «Автоматизация; ее экономические и социальные последствия»,

опубликованная в 1956 г. Ф. Поллоком, одним из основателей Франкфуртского института социальных исследований и наиболее видных, выдающихся представителей школы⁴. Труд Поллока – итог глубокого изучения автором процесса внедрения автоматизации в Соединенных Штатах. Интерес к сущностным (и далеко идущим) изменениям в характере человеческого труда в новых условиях, глубокая озабоченность возможностью при существующих социальных структурах дальнейшей его дегуманизации и одновременно упрочения социальных позиций технократии, тяготеющей к элитарности и тоталитаризму, опасность дальнейшей бюрократизации общества, милитаризации экономики – таковы основные идеи книги Поллока⁵.

Поллок выступает с резкой критикой распространенной технократической позиции, согласно которой автоматизация, будучи лишь очередной фазой технического развития, не представляет собой ничего качественно нового. Он выявляет идеологическую подоплеку аргументации, призванной доказать, что автоматизация не ставит новых социальных проблем и является простым продолжением капиталистической рационализации и механизации производства. Истинное значение автоматизации может быть понято лишь в свете ее воздействия на структуру экономики и общества.

Многие оптимистичные утверждения, связанные с перспективами: автоматизации, в работе Поллока выглядят глубоко проблематичными: это касается прежде всего антропологического и культурного аспектов труда в новых условиях. Техника, отмечает Поллок, всегда резко затрагивала ситуацию человека, особенно в течение последнего столетия. Сейчас – впервые в истории механизации – возникла возможность доверить машинам функции органов чувств человека. Первая индустриальная революция, в настоящее время еще не завершенная, механизировала производство; вторая его автоматизирует, т. е. она вытолкнет человека за пределы собственно производства, закрепит его в сфере обслуживания автоматической системы и контроля. Поллок не исключает и того, что опасность отчуждения, свойственная наемному труду, может быть усугублена в силу самого характера автоматизации. Опыт лишенного смысла труда в конвейерной системе «рационализированного производства», пишет он, наложил свою печать на всю современную жизнь; автоматизация может иметь сходные последствия⁶.

В определенных отношениях автоматизация, требуя особо жесткой координации и регламентации действий персонала, повышая ответственность при еще большем отчуждении от самого производственного процесса, требуя исключительного сосредоточения внимания (ибо задержка остановит работу колоссального комплекса), может еще больше подчинить себе человека в трудовом процессе. Деперсонализация, утрата в условиях капиталистического производства смысла

целого, который уже не улавливается теми, кто исполняет функции контролера и кто оказывается «вне» гигантского производственного механизма, губительное для человека бездействие при небывалом напряжении внимания «в пустоте», закабаляющий, чуждый человеку ритм автоматизированного производства — вот черты, вызывающие откровенные опасения западных социологов. (Даже Шельски, весьма недоверчиво относящийся к любым предупреждениям по поводу возможных негативных последствий автоматизации, признает, что новая форма труда повлечет за собой особые нагрузки, специфические скуку и усталость.)

Автоматизация усугубляет некоторые из тенденций технического развития, которые воспринимаются как кризисные, а именно: человек, к каким бы свойствам его — интеллекту, творческому воображению и пр. — ни апеллировала сложнейшая техника эры автоматизации, отмечал чешский философ Радован Рихта, сознает себя вовлеченным в круг производства, подчиненным навязанному ритму. Автоматическая система, подчеркивал он, более самобытна, чем машина, и способна в определенных условиях еще больше подчинить себе человека, хотя при этом она не предполагает непосредственного обслуживания массой людей и — потенциально — вызывает к жизни интенсивное развитие человеческих сил, объективирует растущие требования к субъективности⁷.

Особенно ощутима эта глубокая неуверенность относительно будущего человека, развертывания его сил и способностей, его индивидуальности в работах Ж. Фридмана, одного из наиболее компетентных исследователей структур индустриального труда при капитализме.

Пессимистические взгляды французского социолога на перспективы преобразования труда и образа жизни в результате автоматизации изложены им в фундаментальном исследовании «Раздробленный труд», в разделе под характерным заголовком: «Техника отпускает человека: куда ему деться?...»⁸. Эта тема «бесприютности» современного человека, пусть даже движущегося навстречу своему освобождению (хотя эта перспектива выглядит в работах Фридмана почти иллюзорной) — *антропологический лейтмотив* индустриальной социологии Фридмана.

Фридман глубоко убежден в том, что *труд* — одна из важнейших жизненных потребностей человека: именно в труде, в непосредственном производственном процессе, протекающем с участием человека, реализуются его способности, сноровка, художественные наклонности. Труд конституирует взаимоотношения с другими людьми, дает необходимое ощущение сопринадлежности коллективу. Эпоха машинной индустрии, нещадная эксплуатация человеческих ресурсов, и особенно — рационализированное

конвейерное производство сделали современный индустриальный труд, достигший предельной раздробленности (что окончательно свело участие отдельного рабочего в производственном процессе к бессмысленным автоматическим навыкам), патологической формой производственной деятельности. Это становится совершенно очевидным при сопоставлении его с разносторонностью человеческой природы.

Явственно намечающиеся в настоящее время в промышленности тенденции, делающие на современном уровне технологии все более выгодным и эффективным интеграцию задач, постепенную ликвидацию некоторых неквалифицированных форм труда, расширение круга навыков, распространение типа многостороннего специалиста и другие, представляют собой определенный прогресс. Во всяком случае, достоинство их в том, что патологическую форму «раздробленного» труда они позволяют рассматривать уже не как исторически единственно возможный безальтернативный процесс, которому не видно конца, а как *переходную* форму общественного труда.

В то же время Фридман весьма сдержанно оценивает перспективы эволюции труда, с которыми многие социологи, в частности во Франции, связывают ожидания радикальных перемен в ситуации человека. Чтобы труд действительно был подчинен оператору, подчеркивает Фридман, этому труду должна быть возвращена ценность троякого рода: социальная, интеллектуальная, моральная. Между тем на современных предприятиях в странах Запада налицо все признаки отчуждения труда. В определенном смысле даже наиболее заманчивые перспективы автоматизации представляются Фридману вовсе не безопасными для человека. Он утверждает, в частности, что по мере усложнения машин быстрота реакции, сообразительность, адаптация оператора к изменяющимся условиям, знания для наладки и контроля все более необходимы, но лишь до определенной ступени, после чего интеллектуальные усилия человека, «отдача» образования, способностей ослабевают. Т. е. за определенным порогом машина в своем автоматизме «вбирает» в себя, абсорбирует эти качества, лишая их оператора, — не говоря уже о том, что человеку дорого обходятся лишение общения с другими рабочими, с посетителями (в учреждении), прикованность к аппаратуре и т. п.⁹.

Видя в автоматизации опасность еще большей, в конечном счете, дегуманизации, Фридман склонен впасть в другую крайность, приходя фактически к отрицанию каких-либо значительных изменений в характере человеческого труда в обозримом будущем.

Пессимизм подобного рода был присущ и Поллоку; но в отличие от Поллока Фридман не столь определенно связывает основные черты отчужденного индустриального труда с социально-экономической базой капитализма, с укреплением позиций правящей

верхушки финансистов и промышленников, с милитаризацией капиталистической экономики. Для Фридмана опасность прежде всего в *альтернативности исторически сложившейся культуры и лишенного «основы» мира технической цивилизации, в общем кризисе человеческого содержания культуры и труда*¹⁰. Фридман констатирует распад того синтеза физических и духовных возможностей, какой являл собой труд в истории человечества вплоть до утверждения буржуазной рационализации индустриального труда, кризис «поливалентного» индивида, ориентированного на выполнение универсальных задач. Кризис этот начинается с упадка ремесел. Однако, отмечает Фридман, тогда это еще не было упадком культуры, поскольку формы ремесленной деятельности в том или ином виде сохранялись почти до начала индустриальных революций, а в разностороннем развитии и сноровке многих работников промышленных цехов наследие ремесел обнаруживалось до самого недавнего времени¹¹. Драматично для культуры в настоящем то, что перспективы изменения характера труда раскрываются, с точки зрения Фридмана, отнюдь не в том направлении, в каком могло бы быть снято возникшее в ходе буржуазной индустриализации и постоянно усугубляющееся противоречие между исторически сложившимися в европейском мировоззрении представлениями о человеке как субъекте, с присущим ему творческим началом, о личностных способах реализации любой деятельности, авторстве творческих актов — и осознанием глубокой, неявной, повсеместной *детерминированности* всей сферы человеческой жизнедеятельности опосредуемыми универсальными связями научно-технической цивилизации.

§ 1. Человек как субъект и объект научно-технической цивилизации в технократической теории Х. Шельски

Х. Шельски — один из немногих теоретиков, кто попытался не просто описать новые условия, сложившиеся для человека в век научно-технической революции, но разработать для изучения реальности, во многих отношениях беспрецедентной, ряд методологических принципов.

Главное, что ставит его теорию в 60-е годы особняком среди множества социальных учений, ориентированных в том же технократическо-сциентистском духе, это попытки недвусмысленно сформулировать *философский* вопрос, подспудно питавший всю огромную массу философской и социологической литературы о научно-технической цивилизации, а именно: имеет ли еще смысл в изменившихся условиях продолжать настаивать на исторической самоидентификации человечества, на его связи с собственным культурно-историческим

прошлым? Шельски объявляет эти попытки бесплодными, антагонизм между образом человека, созданным европейской культурой, и беспрецедентными условиями, порожденными развитием науки и техники, непреодолимым. Вывод, который делает западногерманский социолог: наша эпоха требует «тотального разрыва с историей»; сегодняшняя драма человечества вызвана в первую очередь тщетностью и бессмысленностью стремления людей сохранить историческую преемственность сложившегося много веков назад типа культуры.

В этом, как и во многих других отношениях, опубликованная Шельски в 1961 г. статья «Человек в научной цивилизации»¹² произвела среди самых широких кругов западной общественности впечатление разорвавшейся бомбы; вокруг тезисов Шельски в 60–70-е годы не смолкала ожесточенная полемика. Конечно, не потому, что технократическая ориентация в эти годы могла кого-либо удивить или показаться скандальной. Сам Шельски давно приобрел известность в качестве одного из ведущих социологов ФРГ, компетентного исследователя проблем семьи, религии, образования, здравоохранения, с 50-х годов — автоматизации¹³. И так, Шельски-социолог не вызывал ни недоумения, ни протеста. И вот — небольшая статья, посвященная ситуации человека в современном мире, или, если воспользоваться наиболее уместным здесь французским термином, *condition humaine*, — и Шельски-философ оказался антагонистом всех основных социально-философских школ и направлений ФРГ, от романтического культуркритицизма и «критической теории общества»¹⁴ до индустриальной социологии¹⁵.

Философское осмысление Х. Шельски проблемы показательно во многих отношениях. Прежде всего, очевидно его стремление учесть те реальные факторы, которыми предшествующая философия человека пренебрегала. Так, Шельски исходит из того, что невозможно, говоря о месте и функциях человека в современной научно-технической цивилизации, продолжать апеллировать к образу человека, созданному некогда спекулятивной идеалистической философией; что эмпирические, частные вопросы теоретически должны быть подчинены чему-то превосходящему их по уровню обобщения; что составить представление о человеке сегодня невозможно иначе, как исследовав его положение в производственно-технической сфере (и особенно — на той высшей ступени, которая достигнута в условиях автоматизации), опираясь на весь комплекс изменений в сфере производства, в социальной и индивидуальной жизни; что сущность техники сегодня уже недостаточно объяснять, исходя из понимания ее как дальнейшего использования человеком орудия, так как природные пределы человеческих органов раздвинулись настолько, что прежняя постановка вопроса о технике как о их «восполнении» делает разговор беспредметным: именно сегодняшний беспрецедентно высокий, качественно новый уровень

развития техники помогает нам понять ее «сущность», по-настоящему вникнуть в техническое измерение западной цивилизации; наконец, что современному обществу предстоит преодолеть исторически образовавшийся разрыв между «культурой» и «цивилизацией».

Справедливо увидев помеху анализу взаимоотношения человека и техники на современном этапе в косном характере устаревших представлений, руководствуясь которыми невозможно понять научно-технический прогресс вкупе с характерными чертами развития культуры (расчленив образованный ими комплекс можно лишь с позиций, не отвечающих современному уровню знаний), Шельски предлагает свою модель этих взаимоотношений, концепцию человека в новом единстве с создаваемым им техническим миром.

Прежде всего, Шельски стремится адекватно определить место человека в технической цивилизации; человеку, утверждает он, вовсе не «противостоит» технический мир как нечто чуждое, внешнее: уже очень давно человек имеет дело исключительно с собственным творением. Предметом технического преобразования, реконструкции, создания заново давно стал именно мир искусственный, вторичный — и только он: с миром природным человек по существу уже не имеет дела с тех пор, как даже «сырые» материалы стали продуктом искусственного происхождения. В отличие от исторических эпох, когда можно было говорить о господстве над преднаходимым миром, сейчас сфера господства впервые создается самим господствующим. Однако, подчеркивает Шельски, распространенное мнение, что тем самым «мы находимся во власти техники, неверно; ведь техника не есть покаяющееся в себе, противостоящее человеку абсолютное бытие; это *сам человек как наука и как труд*... Человек при этом полностью подпадает под необходимость, которую продуцирует сам в качестве своего мира и своей сущности»¹⁶.

Надо сказать, что Шельски стремится вернуть современнику ясное осознание человеческого содержания технического прогресса, он вновь «очеловечивает» процесс, все более воспринимающийся как разрывание абсолютно автономных, давно уже чуждых человеку сил, следующих уже нечеловеческой инерции. У Шельски человек — это автор, демиург; это *субъект* технической цивилизации, технического могущества.

В то же время человек высвободился из-под власти природных сил, чтобы подпасть под принуждение закономерностей собственного производства, принявшего универсальный характер. «Закономерность, отправленная в мир самим человеком, — пишет Шельски, — встает затем перед ним в качестве социальной, духовной проблемы, которая, в свою очередь, не поддается иному решению, кроме технического, конструктивного, запланированного человеком...»¹⁷. «Мы постоянно производим научную цивилизацию не только как технику, но — по не-

обходимости в стократной мере — также как «общество» и как «душу»¹⁸. В этом Шельски видит основание для неизбежного вмешательства социальных наук и психологии в то, что всегда было неотчуждаемо личностным миром человека, и превращения этих наук в функциональные. Это необходимо, чтобы все сооружение, какое представляет собой онаученный, технизированный мир жизни и производства, могло продолжать функционировать, продолжать производить. «Этот круговорот обуславливающего самого себя производства составляет *внутренний закон научной цивилизации*»¹⁹.

Именно здесь, по Шельски, и заключена возможность воссоединения в нашу эпоху технической цивилизации и культуры. Поскольку проблема человека в настоящее время не может ставиться независимо от этой его глубокой, универсальной опосредованности производством, — в силу этого исторически углублявшийся разрыв между *цивилизацией* как овладением «внешней» природой с помощью техники и организации и *культурой*, в которой традиционно видели отражение и документацию автономного, духовного становления человека и общества, теряет под собой всякую почву.

Очевидно, что «производство» в теории Шельски не сводится к понятию материально-технической базы развития общества (она, как и историческая форма индустриального труда, здесь как бы снята во всеобщем рациональном производстве будущего). Универсальное производство — это возведенное в абсолют, «глобальное» функционирование организационных креплений науки и онаученной техники, находящихся в непрерывном состоянии реконструкции, расширенного воспроизводства. Таков технический универсум недалекого будущего²⁰.

Законом производства, законом научно-технической цивилизации вообще является, по Шельски, *техническая эффективность*. Но и она никак не связана с социальными и экономическими задачами общества. «Провозглашаемый тем или иным обществом принцип экономической или социальной полезности, “максимум благополучия для большинства людей”, — утверждает Шельски, — есть лишь подчиненный принцип, идейно-теоретическая маскировка действительной максимы технической цивилизации: наивысшей степени технической эффективности»²¹. В основу функционирования общества эпохи «технической цивилизации» Шельски кладет по существу механистический принцип. «Технологический аргумент», подчеркивает Шельски, расчищает себе путь в современном обществе невзирая ни на что: всякие же мировоззренческие спекуляции при этом играют лишь роль дополнительных мотиваций к тому, что должно произойти так или иначе. Не случайно всякое концептуальное познание объявляется Шельски «чистой функцией» этого процесса.

Все, что происходит в этой области, утверждает Шельски, нисколько не нуждается в теории. При всем том, что окружение человека пла-

стично и беспредельно формируемо, ни одно преобразование не может совершаться по заранее продуманному плану. Поскольку речь идет о реконструкции и *самого человека*, то очевидно, что нет человеческого мышления, которое могло бы предшествовать этому процессу в виде плана или познания того, как он протекает. «Круговорот обуславливающего самого себя производства составляет внутренний закон научной цивилизации, при этом, как это совершенно очевидно, отпадает вопрос о смысле целого»²².

Так, человек, этот демиург новой вселенной, по Шельски, временно является и объектом универсального технического манипулирования и реконструкции; более того, он — конечный объект всего технического развития. Разумеется, не приходится оспаривать, что человек, субъект, всегда является и «объектом» совершающихся преобразований. Внутренний трагизм философии Шельски в другом: ввиду утверждаемой им непросматриваемости целого, отсутствия у общества возможности теоретически вычленить задачи «переформирования» системы, в результате вытеснения целей средствами человек в этом качестве объекта собственной деятельности не сохраняет и подобия саморефлексии. Сегодня, утверждает Шельски, соотношение организации средств и заданных или планируемых целей в корне изменило свой характер. Благодаря ставшему автоматическим прогрессу нарастает наше абстрактное могущество, рождаются непредусмотренные возможности и методы, которым мы соответственно ищем применения, находим цели. Это становится главной задачей любого технически развитого государства; одновременно «отпадает вопрос о смысловой сущности государства».

При этом гигантский механизм, в который человеческая деятельность вливает беспредельные возможности, не встречает помех уже ни в чем, в том числе и в устаревших, непригодных политических институтах. Они уже ничего не в силах изменить. Однако Шельски утверждает, что и технократия не представляет собой олигархии, политически ориентированной группировки. Сейчас, по Шельски, «техники» выражают наиболее *всеобщие* интересы общества, являются функционерами прогресса. Чем выше уровень развития науки и техники, тем ограниченнее круг политических решений — что, по Шельски, в настоящее время является единственной гарантией стабильного развития, исключает политический субъективизм и децизионизм. (В целом, говоря о причинах деполитизации общественности, Шельски указывает здесь на те же причины, что и представители Франкфуртской школы. Он солидаризируется с Адорно в том, что бывшие условия для демократического волеобразования отсутствуют в «массовом обществе»: благодаря беспредельным возможностям манипулирования общественным мнением о свободном формировании у индивида зрелых, основанных на знании суждений в настоящем нет и речи.) Тем

самым «отпадает» и сама надобность в демократии: последняя — в ее классическом смысле, как волеизъявление широких масс — снимается с повестки дня²³. «Место политического народного волеизъявления, — утверждает Шельски, — занимает закономерность вещей, которую сам человек производит в качестве науки и труда»²⁴.

По существу Шельски ставит перед социальными науками задачу: пожертвовать идеей исторического развития, историко-культурной преемственности (которой уже ни в чем нельзя найти обоснование), чтобы получить возможность понять нашу эпоху в качестве новой культурной целостности. Ибо, по Шельски, стремление настаивать на преемственности по отношению к прошлому сделало невозможным объяснение настоящего с монистических позиций, привело к недопустимому дуализму, когда научно-технический прогресс рассматривается как независимая переменная, обособленно растущая величина, в общем чужеродная, действующая деструктивно в унаследованном мире культуры.

Концепция Шельски представляет собой последовательную попытку дать объяснение сложившейся реальности в качестве системы с присущими ей новыми закономерностями взаимодействия и развития. Целостность вновь интегрированной культуры — вобретении современным человеком единства с миром на новом, высшем уровне. Современная эпоха предлагает человеку совершенно новую форму идентификации, которой природа ему не предоставляла: это «феномен резонанса» (описанный А. Геленом) — узнавание современным человеком себя в своих технических конструкциях, в собственной рациональной продукции. (В отличие от представителей культуркритицизма Шельски вовсе не спешит объявить автономность, суверенность субъекта «аннулированной» с наступлением эпохи НТР; однако эту суверенность он относит всецело к сфере научно-рациональной продуктивности человеческого интеллекта; творчество социальное, политическое, художественное выглядят в его системе пересохшими руслами европейской цивилизации.)

Попытка Шельски на этом пути добиться монизма, единства предпосылок во взглядах на современность ведет к отказу от главенствующей идеи европейской культуры — *понятия целостного человека* как средоточия социально-культурных интересов и чаяний. Шельски глубоко убежден, что идеал «целостного человека», это, с его точки зрения, некритически воспринятое наследие идеалистического мышления, своим повсеместным распространением сейчас обязан потребности человека эпохи НТР в самоутверждении: в этом смысле это «естественная секреция» самого технического прогресса. Между тем, эта потребность — анахронизм, ибо человек уже не отчужден, как прежде, от своего творения, поскольку он постоянно утверждает себя в своей всеохватывающей рациональной производительности. Итак,

сама постановка проблемы бытия человека, *человека в его целостности*, лишена реального содержания, страдает абстрактностью, выступая в той «исторически неконкретной форме общей гуманности, которая может интерпретироваться многозначно и потому снискать одобрение всех»²⁵. В то же время, идеал «целостного человека», пишет Шельски, поддерживается всем историческим мышлением, которое, упорствуя в своих попытках сохранить «инаковость» и суверенность человеческого духа, выдает воспоминание за действительность.

Шельски уверяет, что научно-технический прогресс влечет за собой ликвидацию отчуждения. Однако осознанию нового единства, которое приносит с собой техническая цивилизация, мешает «метафизическая бесприютность» современного человека, тоска по прошлому, кристаллизующаяся в воспоминаниях о свободе субъективности в условиях отчуждения, раздвоения человека. Драматическая ситуация эпохи связана, по Шельски, со стремлением человека узнавать в творимом соответственно новым закономерностям искусственном мире прежние ценности и идеалы, сохранять историческую преемственность человеческой культуры. Между тем, утверждает он, новая эра требует абсолютно новых форм идентификации.

Говоря о былой свободе субъективности в условиях отчуждения, Шельски исходит из определенной исторической ситуации. Маркс отмечал, что процесс капиталистической индустриализации в значительной мере способствовал «осознанию» человеком себя, собственной идентичности. На определенном этапе отчуждение труда от человека привело к эмансипации человека, который становился человеком «как таковым» и помимо выполняемой им работы: в условиях нарушенной гармонии с миром окружающей природы, при превращении труда в исполнительскую, механическую, чисто абстрактную деятельность, при отделении человека от орудий труда самосознание человека становилось все более независимым от окружающих условий. Когда Шельски приводит в качестве характерного для философии XIX века гегелевское требование к человеку «выдержать раздвоение», он подразумевает под этим, что субъективность человека имела в то время некое метафизическое прибежище, в котором чувствовала себя «высвобожденной» из формировавшегося мира труда.

Сегодня, по его мнению, положение в корне изменилось благодаря полной вовлеченности человека в круговорот рационально-технического производства, в котором уже ничего не осталось от отчужденной формы индустриального труда; это производство — универсальная форма человеческой жизнедеятельности.

Столь существенный для Шельски вопрос о дискретности исторического процесса ставился уже Шпенглером: таким образом, некоторые из идей Шельски вовсе не являются чем-то абсолютно новым в русле исторической мысли Запада в XX веке. «Дискретностью» истори-

ческого развития у Шпенглера обусловлена вся картина разрозненных мировых культур... Кстати, Шельски сам напоминает о Шпенглере: он подчеркивает, что среди распространившихся концепций конца западной культуры, ее перерождения, концепция «Заката Европы» обладала наибольшей взрывной силой. Однако, говорит Шельски, когда и «гибель» уже оказывалась концептуализированной, она тем самым делалась частью историко-философской традиции европейской мысли. Все это, по его мнению, еще слишком «исторично»: за «фаустовским» человеком (как символом определенной эпохи, — последним, как казалось Шпенглеру) шли, замечает Шельски, «стахановский», «фордовский» человек, — все новые и новые «типологии»; «история» не кончалась... (В отличие от этого убедительным, достоверным Шельски считает тезис А. Гелена о том, что человечество в своем развитии знало два великих перелома: переход к оседлости, после охотничьего образа жизни, и современный переход к индустриальному обществу.)

Эти замечания Шельски лежат в основе его статьи «О “местонахождении” современности», являющейся полемическим ответом на работу К. Ясперса, которую немецкий экзистенциалист озаглавил: «Где мы в настоящее время находимся?...»²⁶ За сформулированным подобным образом вопросом Шельски усматривает европейскую традицию двухсотлетней давности, и сейчас еще питаемую многочисленными источниками — такими, как философия истории, универсально-исторические схемы, социальные и культурные теории развития, критика культуры и общества. Это — традиция западного исторического сознания с присущими ему представлениями о «происхождении» и конечных «целях» истории, с секуляризированными ожиданиями чуда и анафемы.

Между тем конец истории, утверждает Шельски, стал реальностью. Еще точнее было бы сказать, что «окончилась» история в ее *философской* интерпретации²⁷. Место исторических наук заняла *социология* — объяснение индустриального общества из собственных закономерностей его развития. (Причем сама социология, утверждает Шельски, становится компетентной лишь по мере того, как окончательно отказывается от историзма, который составляет ее слабую сторону, как, например, у М. Вебера.)

Социологии, подчеркивает Шельски, мы обязаны прежде всего «рационализацией растерянности» перед фактами техники и индустрии. Социология (а с нею — современный человек) сталкивается с явлением, признать которое нам труднее всего, а именно: со «стабилизацией индустриального общества, с упрочением и затвердением вновь образовавшихся социальной и “природной” среды, присущих новой культурной эпохе»²⁸. Этому способствуют, с одной стороны, реформы образования, управления и т. п., с другой же — естественная адаптация: «...в глубинных слоях человеческого поведения, в привычках, нравах, структуре стимулов, способностях и реакциях последовало приспособо-

бление человека к современной технике, ее формам производства, ее социальным структурам»²⁹. Подтверждение этому — в частности, тот факт, что молодежь очень легко справляется с техникой, бюрократическими структурами, средствами массовой информации и т. д.

В статье «Действительно ли одинок житель большого города?» Шельски стремится доказать, что распространенный тезис о бесприютности, затерянности человека в большом городе — миф, дань тем временам, когда выходцы из деревни остро ощущали недостаток эмоциональных межчеловеческих отношений; в настоящее же время подобное суждение — анахронизм, ибо человек в силу пластичности своей природы давно превратил условия жизни и деятельности в большом городе в психологически комфортабельные для себя. Осознание стабильности повсюду тормозится лишь динамической идеей «кризиса» (неизживаемой, но лишенной смысла).

Предлагая рациональную, во многом — новую и точную интерпретацию социальных феноменов научно-технического прогресса, отказываясь от устаревших, мешающих дальнейшему развитию социальных наук идеологических и мировоззренческих стереотипов, Шельски в то же время пытается реальные трудности и противоречия, связанные с утверждением этой изменяющейся действительности, порождаемые ею негативные черты, кризисные тенденции в культуре, социальной жизни объяснить лишь неадекватностью понимания их обществом, в силу тяготеющих над ним пережитков все того же «историоризирующего», драматизирующего европейского мышления. Ставя в теории насущный вопрос об изменении характера научно-технического производства, об универсалистских тенденциях науки, подчеркивая тот важный факт, что в условиях разворачивающейся научно-технической революции коренное, сущностное изменение претерпевают все формы жизнедеятельности людей, Шельски, однако, возводит это в абстрактно-универсальный принцип, при котором «снимается» все реальное качественное многообразие, конкретность этих форм.

Видя рутинность многих отживших свое буржуазных институтов, служащих помехой тем новым перспективам, которые открывает перед обществом интенсивный научно-технический прогресс, Шельски считает необходимым отрицать весь мир исторической, гуманитарной по преимуществу культуры исключительно в угоду новому, техническому «императиву» капиталистического государства. Так, в свое время Шпенглеру зыбкость, нереализуемость многих либеральных лозунгов показалась достаточным основанием, чтобы выдвинуть общую концепцию «космической» обреченности западной культуры.

Однако — и здесь вступает в силу второй лейтмотив философии Шельски — все это не означает, что вопросы типа «где мы находимся», «куда движемся» и т. п. лишены для общества значения. Нужно только признать, что на них не может быть дано *научного* ответа, поскольку

они продиктованы исключительно душевными, эмоциональными побуждениями. Все же Шельски немало занимает роль рефлексии в этих условиях (невольно сказалось «некритическое наследие» европейской философии человека...) Именно интерес к проблеме человека в философском масштабе, к ряду значительных мировоззренческих проблем, *Weltanschauung*, выделяет теорию Шельски из ряда близких ей техницистских концепций американской социологии. Так, если, подчиняя социальные проблемы «монизму» замкнутого круга рационального производства (и основанного на этом принципе «технического государства»), Шельски легко приносит в жертву «общество», то с *индивидуом*, с его личностными измерениями, он расстаться медлит. Шельски явно пытается апеллировать к духовным ресурсам, которыми индивид располагал до сих пор, и которые считала его достоянием историческая культура.

В атомарном — и по существу трагически внесоциальном — плане Шельски пытается решить вопросы морали. Мораль общества на данном этапе, отмечает он, характеризуется необыкновенной абстрактностью, всеобщностью, она не дает достаточных оснований для принятия решения; сложность современной жизни выдвигает слишком много «за» и «против»; поэтому развивать мораль общества не имеет смысла; единственная путеводная нить в наш век — это обостренное нравственное чувство индивида, тонкость и восприимчивость к нравственным коллизиям, бескомпромиссное чувство ответственности.

Такой подход можно было бы счесть почти экзистенциалистским, однако надо сказать, что в противоположность экзистенциалистам Шельски вовсе не считает современников, членов «массового общества», менее нравственными, чем их предшественники; просто мораль в современных обществах, лишившись прежних конкретных содержания, предлагает слишком общие положения (истина, справедливость, интеллектуальная честность и т. п.), которые допускают беспредельную гамму толкований и по существу бесплодны, ибо равно способны обосновать любой выбор.

Рефлексия и эмоции, в каком-то смысле оказавшиеся на периферии общества «рационального производства», составили основу *современного искусства*³⁰. Субъективность — продукт историко-философской рефлексии — теперь является исключительно художественной задачей. Шельски подчеркивает необходимо фрагментарный характер подобной рефлексии: сущность, специфика произведений искусства — продукта такой рефлексии — в незавершенности, открытости³¹. Это, прежде всего, многочисленные дневники, «записки» — вечно возобновляющиеся попытки найти ответ на сформулированный выше вопрос. И, напротив, сегодня художники, стремящиеся к созданию монументального эпического образа действительности, выглядят, по мнению Шельски, архаичными, художественная ценность их работ значительно ниже.

Произведение как ответ — это нечто необязательное; произведение как возобновляющийся вопрос — это все. Сегодня, пишет Шельски, уже не объекты сознания, а ступени рефлексии, ее самоуглубления, направленность на себя намечают ориентиры, дают человеку самоопределиться. Правда, эти вопросы «не поднимают нас в гору, откуда можно было бы спокойно созерцать все вокруг, а лишь не дают упасть, когда мы продираемся сквозь джунгли...»³².

«Где мы сейчас находимся?.. Сами по себе ответы на подобные вопросы ничего не значат. Надо продолжать думать; надо отваживаться на эту жизнь»³³.

Хотя, казалось бы, деятельность человека в модели Шельски сверхпродуктивна, тем не менее в концепции «научно-технической цивилизации» в парадоксальном, «перевернутом» виде находит свое отражение реальная проблема современности: *недостаточное участие человека в сознательном творении окружающего мира*. Отброшен вопрос о «смысле целого», остается лишь чистое «функционирование», — а функционирование не есть деятельность культуры; тем самым надежды Шельски на воссоединение цивилизации с культурой на технократической основе лишаются всякой почвы. Культура — это и есть *вопрос о смысле целого*. В этом отношении субъект у Шельски не просто «лимитирован»: он *только* объект технического развития, и ничего более.

Не случайно после стремления возвеличить «фаустовский» дух современности, инженерный, конструктивный гений человека Шельски в заключительном разделе статьи «Человек в научной цивилизации» с характерным подзаголовком: «Что же тогда значат: “человек”, “душа”, “бытие человека как субъекта”? демонстрирует поистине пораженческий пессимизм.

Об объективной функции подобной теории, выполняемой ею, очевидно, вопреки намерениям ее автора, писал Х.П. Барт. «Интеллектуальная модель столь явно неизбежного будущего, — отмечал он, — ...имеет свойство усыплять и при этом усиливать у образованного человека ощущение, что он вступил в круг тех, кто знает, что нас ждет впереди. Такой человек чувствует себя причисленным к элите и одновременно избавленным от необходимости действовать; “шельскианство” в настоящее время распространяет среди образованных кругов ФРГ самодовольный квиетизм, подобный тому, какой породил в свое время “Закат Европы” Шпенглера»³⁴.

В своей работе Шельски довел до логического завершения задачу добиться монизма, единства предпосылок во взглядах на современность, сбрасывая со счетов все, что на высоком уровне абстракции не уместилось в тщательно продуманную схему³⁵. Все же этому весьма незаурядному труду Шельски присуща глубокая внутренняя двойственность: если, с одной стороны, конструкция Шельски — это,

казалось бы, «песнь песней» торжествующей технократии, то с другой — в ней совершенно ясно просматривается горечь неподдельного скептицизма.

* * *

К началу семидесятых годов волна техницизма, социально-политически ориентированного на будущее, резко спала³⁶. «Глобальные» планы западных теоретиков, разрабатывавших многообразные модели «технического государства», «научной цивилизации» и т. п., планы на будущее, которое нередко рисовалось как царство если не социальной разумности, то, во всяком случае, непогрешимой научно-технической рациональности, основанного на научном предвидении расчета, исключавших возможность безрассудства политических решений, субъективизма в управлении, стихийности и нестабильности, обнаружили свою несостоятельность. Стало очевидным, что современное интенсивное техническое оснащение западных государств отвечает отнюдь не одним лишь «имманентным закономерностям» бурного развития науки и техники; в его основе (как это уже отмечалось Ю. Хабермасом, а также многими антитехнократически настроенными учеными в полемике с Х. Шельски — не просто логика открытий и расширение поля технических возможностей, но, в первую очередь, политический императив гонки вооружений, интересы государства, военно-промышленного комплекса и т. п. Попытки многих теоретиков строить модели будущего, беря за основу возможность «рационального», исключительно позитивного использования современным капиталистическим государством мощных производительных сил и средств управления, обнаружили свою беспочвенность.

Следует, однако, уточнить, что во многих случаях «технократические» мировоззренческие установки, зиждущиеся на вере в рациональность, прокладывающую себе путь в сфере знания, управленческой деятельности, социальной жизни, хотя их предпосылкой и является сохранение существующего статус-кво, не могут быть отождествлены с конкретной идеологией, с идеологической апологетикой данного общества. Мировоззренческая утопия технократии, как правило, претендовала на внеполитичность; более того, перспектива полного, универсального развития «научно-технической цивилизации» — как, к примеру, в масштабной технократической утопии Шельски, — предполагала (вопреки реальной политике государств) условия *мира*. Во всяком случае, проекты деятельности под знаком науки, рациональности значительно отличались от вытеснивших «технократическую идеологию» экспансивных лозунгов неоконсерватизма 70-х годов, к программе которого относились, в частности: узаконенный интервенционизм государства, открытое воздействие государственной власти на развитие науки и техники, превознесение определенных

идеологических ценностей, а именно буржуазных, их историческая реконструкция и т. д.³⁷

Одновременно, с совершенно других позиций, критика технизма, технократических концепций, рациональности развивалась в рамках самой философии науки и техники. Правда, по существу анализ ситуации западными теоретиками привел в самой философии науки и техники лишь к критике, в обостренной форме, все той же «научной рациональности», которая являлась и основным объектом критики антагонистичных технократии *социальных* теорий. С той разницей, что если до сих пор рациональность, этот научный «бастيون», подвергалась критике извне, со стороны социальной философии, леворадикальной идеологии и т. п., то теперь она стала объектом жесткой критики со стороны различных направлений в самой философии науки. Участились констатации того, что модели будущего, основывающиеся на универсализации научно-технической рациональности, не имеют никаких точек соприкосновения с реальностью сегодняшнего дня и никогда не смогут быть реализованы. Так, известный западногерманский историк науки К. Хюбнер приходит к следующему выводу: «...Сейчас менее, чем до сих пор, очевидно величие, и более — проблематичность односторонне развитого технико-научного мира;.. проблематична наша способность овладеть будущим»³⁸.

Во второй половине 70-х годов в западной литературе о технике, прежде всего в ФРГ, явственно определились тенденции противопоставления технократическим концепциям, словно развивавшимся в историческом и социальном вакууме, иного подхода к проблемам научно-технического развития, при котором, в первую очередь, принималась бы во внимание конкретная историческая эпоха, система ее культуры в целом как обуславливающая специфику техники этого исторического периода и отношение к ней общества. Наряду с концепциями развития науки в форме парадигм (особенно — после разработки Т. Куном теории научных революций) делаются попытки выделения парадигм в истории развития техники, определенных циклов в интерпретации обществом феномена техники и ее задач, подчеркивается исторически относительный, необязательный характер того или иного направления, которое принимает развитие техники, его контингентность. При этом следует отметить, что историзм, четко обозначившийся в такой форме в научной литературе 70-х годов, подчас бывает не более историчен, чем загадочная «поступь» разворачивающей самое себя сквозь века техники у Хайдеггера. История техники в большинстве работ рассматривается, как и прежде, вне связи с развитием материального производства, материально-технической базы общества, с уровнем экономики, без учета конкретной социальной и экономической системы, и отношений, которые складывались между людьми, будучи обусловленными

присущим данной системе способом производства. Это, разумеется, препятствует выявлению действительно определяющих закономерностей в развитии техники.

Однако вместе с тем в литературе этих лет, ориентированной на историзм, можно обнаружить и ряд верных критических положений, вскрывающих существенные методологические недостатки технистских теорий, ошибочность их постулатов. Явственно определившаяся в эти годы тенденция — рассматривать технику, ее специфику, задачи ее развития в историческом контексте, в связи с другими социальными и культурными явлениями эпохи, — приводит к подрыву апологетического отношения к «имманентным возможностям» технического и научного прогресса как независимой переменной, как обособленной величины, по отношению к которой социальная система оказывается лишь функцией, а институты общества и сам человек выступают как объекты непрерывной трансформации, навязываемой «техническим императивом» эпохи.

К исследованию техники привлекается все больше внетехнических факторов. Акцент же на исторической обусловленности всякой концептуализации, связанной с техникой, представлений о ней, на различиях в трактовке задач и возможностей техники позволяет критикам технократии настаивать на бесосновательности молчаливой предпосылки, лежащей в основе технократически ориентированной деятельности, а именно, что используемые сегодня западным обществом возможности науки и техники конструируют единое, универсальное будущее для человечества помимо и без учета человеческого, социального, субъективного факторов творимой сегодня истории. Между тем обращение к истории, как подчеркивается в западной литературе о науке и технике в последующие десятилетия, дает увидеть, в свою очередь, именно, «нерациональные предпосылки нашей кажущейся абсолютной рациональности»³⁹.

Х. Шельски не без основания видел в разрыве исторического и технического знания одну из трудно разрешимых проблем современной науки и идеологии (решить эту дилемму, писал он, пало сегодня на долю Запада). В последующие годы эта дилемма, — вопреки тезису Шельски об очевидном разрыве философской рефлексии с историей, — явно стала решаться вновь в пользу *исторической ориентации знания*, что было продиктовано, наряду со многими факторами, необходимостью преодолеть ограниченный, односторонний взгляд на технику.

Примечания

¹ Schelsky H. Der Mensch in der wissenschaftlichen Zivilisation // Schelsky H. Auf der Suche nach Wirklichkeit. Düsseldorf; Köln, 1965. S. 443.

² Schelsky H. Zukunftsaspekte der industriellen Gesellschaft // Schelsky H. Auf der Suche nach Wirklichkeit. S. 88.

³ Среди них Шельски выделяет в качестве блестящего примера работы Ж. Фридмана, а также французскую социологию в целом с ее пристальным вниманием к значению и последствиям технического прогресса. (Интерес ее не случаен: напомним, что Франция стала страной с наиболее развитой, после Соединенных Штатов, «технобюрократической» системой управления.)

⁴ Постановка многих вопросов сближает работу Поллока с исследованиями Ж. Фридмана. Фридманом написано предисловие к французскому изданию книги Поллока (*Pollock F. L'automation: Ses conséquences économiques et sociales*. P., 1957).

⁵ Не случайно технократически настроенный Шельски усматривает в ряде выводов Поллока «идеологическую тенденциозность», присущую, по его мнению, большинству исследований по автоматизации. (См.: *Schelsky H. Die sozialen Folgen der Automatisierung // Schelsky H. Auf der Suche nach Wirklichkeit*. S. 118.)

⁶ *Pollock H. L'automation: Ses conséquences économiques et sociales*. P. 188.

⁷ См.: *Puxma P. Человек и техника // Материалы XV Международного философского конгресса*. Варна, 1973. Т. 1. С. 257.

См. об автоматизации под философско-социологическим углом зрения также труды отечественных ученых: *Волков Г.Н. Истоки и горизонты прогресса*. М., 1976; *Зворыкин А. А. Наука, производство, труд*. М., 1965; *Осунгов Г. В. Техника и общественный прогресс*. М., 1959 и др.

⁸ *Friedmann G. Le travail en miettes*. P., 1964.

⁹ *Friedmann G. Le travail en miettes*. P. 215. Для Фридмана автоматизация — в определенном смысле интеллектуализируя, но не внося целостного смысла в труд — грозит отнять у работника то последнее, что еще может приносить ему физическое и моральное удовлетворение, тот минимум, в котором еще может проявляться индивидуальное мастерство.

¹⁰ Эти мотивы очень сильны также в очерках Ж. Фридмана, посвященных теме «человек и техника». (См.: *Friedmann G. Sept études sur l'homme et la technique*. P., 1966.)

¹¹ *Friedmann G. Le travail en miettes*. P. 227.

¹² *Schelsky H. Der Mensch in der wissenschaftlichen Zivilisation // Schelsky H. Auf der Suche nach Wirklichkeit*. Düsseldorf; Köln, 1965.

¹³ В отечественной литературе Х. Шельски преимущественно рассматривался в русле истории западногерманской социологии послевоенного периода (правда, публикации о нем немногочисленны и в этой области). Меньше внимания уделялось анализу собственно философской концепции «технической цивилизации» этого крупного мыслителя XX века.

¹⁴ См., прежде всего, полемику между Ю. Хабермасом и Х. Шельски.

¹⁵ В частности, в лице западногерманского социолога Х. П. Барта, на труды которого Шельски в значительной мере опирался.

¹⁶ *Schelsky H. Der Mensch in der wissenschaftlichen Zivilisation*. S. 459.

¹⁷ *Ibid.* S. 449.

¹⁸ *Ibid.*

¹⁹ *Schelsky H. Der Mensch in der wissenschaftlichen Zivilisation*. S. 449.

²⁰ «Техническое государство», отмечает Шельски, это государство будущего, но мы находимся на пути к нему и «продвинулись на этом пути значительно дальше, чем нам кажется».

²¹ *Schelsky H. Der Mensch in der wissenschaftlichen Zivilisation*. S. 445.

²² *Ibid.*, S. 449. Таким образом, на всем этом (быть может, против воли Шельски) лежит печать, говоря словами М. Хайдеггера, «не осознающей себя технически мыслящей и технически действующей эпохи». Хайдеггер имел в виду подобные перспективы, когда высказывал свои опасения в интервью журналу «Шпигель»: «Мне могут возразить: но ведь все действительно функционирует! Но именно в этом, в функционировании всего и вся и заключена наибольшая опасность». (Heidegger M. Nur noch ein Gott kann uns retten // *Der Spiegel*. 1976. № 23. S. 206.)

²³ Однако подобная попытка узаконить в дальнейшем опасные тенденции к полной ликвидации буржуазной демократии, оказавшиеся, согласно логике Шельски, «в русле»

технического прогресса, не могла не вызвать энергичного протеста среди самых широких кругов западной общественности. В частности, Хабермас имел чрезвычайно много оснований утверждать, возражая Шельски, что в настоящее время технический прогресс на Западе стимулируется в гораздо большей мере гонкой вооружений, чем «имманентной логикой вещей». (См.: *Habermas J. Technik und Wissenschaft als «Ideologie»*.)

²⁴ *Schelsky H. Der Mensch in der wissenschaftlichen Zivilisation*. S. 453.

²⁵ *Ibid.* S. 467.

²⁶ *Jaspers K. Wo stehen wir heute?* Olten, 1961.

²⁷ Так, США и Советский Союз, писал в эти годы Шельски, уже развиваются во вне-историческом времени.

²⁸ *Schelsky H. Zur Standortbestimmung der Gegenwart // Schelsky H. Auf der Suche nach Wirklichkeit*. S. 435.

²⁹ *Ibid.*

³⁰ *Schelsky H. Zur Standortbestimmung der Gegenwart*. S. 437.

³¹ Шпенглер, напротив, видел убедительный признак упадка большого искусства в том, что великие художники современности, подобные Сезанну или Монэ, по его мнению, не в состоянии создать масштабных произведений, достойных их дарования, а выражают себя в вещах фрагментарных, незавершенных.

³² *Schelsky H. Zur Standortbestimmung der Gegenwart*. S. 437.

³³ *Ibid.* S. 438.

³⁴ *Bahrdr H.P. Helmut Schelskys technischer Staat // Wissenschaftsoziologie — ad hoc*. Düsseldorf, 1971. S. 274. Х. П. Барт призывает Шельски выступить против подобных настроений.

³⁵ Х. П. Барт справедливо определяет «техническое государство» как монолит-монстр.

³⁶ Так, В. Циммерли в цитировавшейся выше работе «Техника, или: знаем ли мы, что мы делаем», отмечал, что неожиданная утрата интереса к технократическим концепциям не может не вызвать изумления. Между тем, этот спад вполне закономерен.

³⁷ Вот как об этом пишет, например, Д. Пасеман, касаясь обстановки, предшествовавшей «наступлению» консерватизма, — атмосферы деидеологизации, в которой определенную роль играл и императив научной рациональности: в атмосфере и под покровом иллюзии «деидеологизации», отмечает он, некоторые направления сциентизма и техницизма нанесли, тем не менее, огромный урон влиянию традиционных ценностей капиталистического мира. В свете этих концепций любые «ценности» были подозрительны... идея деидеологизации, направленная было против стран социалистического лагеря, действовала, как бумеранг... На этой почве поднялась ныне волна массивной реидеологизации, реставрации буржуазных ценностей как легитимационного базиса... (См.: *Pasemann D. Der Konservatismus und einige Grundfragen unserer Epoche // Konservatismus in der BRD*. B., 1982. S. 58).

³⁸ *Hübner K. Kritik der wissenschaftlichen Vernunft*. Freiburg; München, 1978. S. 387, 425.

³⁹ *Ibid.* S. 387.

Указатель имен

Аверинцев С.С. 47, 67, 154, 156
 Адорно Т.В. 11, 153, 162–164, 166, 168, 181–183, 194
 Альберт Великий 55
 Андреев Л.Г. 65
 Апель К.-О. 152
 Араб-Оглы Э.А. 102, 106, 107
 Аристотель 138, 139, 149
 Асмус В.Ф. 46, 47, 59, 67, 68
 Барг М.А. 65
 Барт Х.П. 12, 200, 204, 205
 Баталов Э.Я. 106
 Батракова С.П. 96, 106
 Бебель А. 51
 Белл Д. 62
 Беллами Э. 51, 96
 Бердяев Н.А. 46, 67
 Бетховен Л. ван 113
 Биbihин В.В. 158, 160
 Блох Э. 15, 18, 153
 Богомолов А.С. 45, 66
 Боринг Г. 156
 Бофре Ж. 144
 Бринкман Д. 60, 68
 Буркхардт Я. 30
 Бэкон Р. 55
 Бэкон Ф. 94
 Ван Гог В. 79, 113
 Васильева Т.В. 159, 160
 Вебер М. 87, 164, 197
 Веблен Т. 103
 Вико Д. 29
 Вилмс Б. 165
 Витгенштейн Л. 169
 Волков Г.Н. 155, 156, 204
 Воррингер В. 68
 Габор Д. 104
 Гадамер Х.-Г. 170, 183
 Гайденко П.П. 66, 104, 156, 160, 183
 Галилей Г. 94, 106
 Гарелин А.Ф. 64

Гегель Г.В.Ф. 163, 182
 Гелен А. 22, 68, 114, 180, 182, 184, 195, 197
 Гёльдерлин И.Х.Ф. 113, 142, 144
 Гераклит 145
 Гёте И.В. 38, 50, 154
 Гитлер А. 46
 Глазер В. 179, 181, 182, 184
 Григорьян Б.Т. 156
 Григорьян С.М. 105
 Грязнов Б.С. 65
 Гумбольдт В. фон 50
 Д'Астье Э. 132, 157
 Данилевский Н.Я. 31
 Дарвин Ч. 46, 67, 68
 Декарт Р. 111, 149
 Деррида Ж. 160
 Дессауэр Ф. 8, 68, 114, 122, 135, 136, 147, 153, 155, 157
 Дильтей В. 31, 33, 61
 Димер А. 62, 157
 Ермоленко Д.В. 106
 Заксе Г. 148, 158, 160
 Замошкин Ю.А. 184
 Зворыкин А.А. 204
 Зейбольд Г. 160
 Зомбарт В. 18, 87, 106
 Камю А. 9, 108
 Кант И. 30, 136, 154, 182
 Капп Э. 67, 68
 Кассано Ф. 182
 Кафка Ф. 108, 112
 Кедров Б.М. 65
 Келле В.Ж. 35, 65, 155
 Клодель П. 113
 Ковальзон М.Я. 35, 65, 155
 Кон И.С. 65
 Конрад Н.И. 29, 34, 64, 65
 Козн Р. 17, 24
 Кузин А.А. 105

Указатель имен

207

Кузьмина Т.А. 153
 Кун Т. 36, 65, 202
 Кьеркегор С. 154
 Лайель Ч. 68
 Ландгребе Л. 149
 Ле Корбюзье (Жаннере Ш.Э.) 96, 106
 Лейбин В.М. 104
 Лекторский В.А. 66
 Ленк Х. 14, 19, 153
 Луман Н. 180, 181, 183
 Майер Х. 109, 153
 Майер Э. 68
 Мангейм К. 163
 Манн Т. 62, 69
 Маркс К. 33, 65, 67, 76, 80–84, 104, 105, 123, 163, 165, 175, 178, 183, 196
 Маркузе Г. 5, 6, 11, 12, 14, 15, 18, 67, 90, 104, 153, 158, 160, 162–165, 168, 176, 182, 183
 Марсель Г. 9, 108, 111–113, 144, 153, 156, 159
 Микушевич В. 153
 Михайлов А.В. 158, 160
 Мор Т. 75
 Мотрошилова Н.В. 150, 153, 156, 160, 184
 Мэмфорд Л. 6, 7, 9, 11, 18, 20, 23, 52, 67, 68, 70–108, 121, 123
 Ницше Ф. 40, 61, 67, 154
 Ноак П. 62
 Огурцов А.П. 160
 Ортега-и-Гассет Х. 6, 22, 62
 Осипов Г.В. 204
 Пасеман Д. 205
 Песталоцци И. 30
 Платон 139, 149
 Подорога В.А. 160
 Поллок Ф. 14, 15, 19, 187, 189, 204
 Поппер К. 180
 Рапп Ф. 14, 61, 68, 105, 127, 153, 156, 184

Ратенау В. 61, 68, 103, 154
 Рильке Р.М. 103, 113, 153, 159
 Рихта Р. 84, 89, 105, 155, 188, 204
 Роден О. 153
 Рожанский И.Д. 44, 66, 103
 Рополь Г. 14, 15, 24, 64, 69, 114, 153, 155
 Ротхагер Э. 61
 Рузвельт Ф. 106
 Руссо Ж.-Ж. 30, 50
 Руткевич А.М. 66
 Сартр Ж.-П. 153
 Сезанн П. 113
 Сколимовски Х. 18, 22, 24, 67, 69
 Смирнова Г.Е. 157
 Тавризян Г.М. 153, 157, 158, 183
 Тейлор Ф.У. 109
 Тойнби А. 6, 9, 27, 31, 34, 65, 71
 Тухель К. 60, 68, 114, 149, 153, 155, 157, 160
 Уайтхед А. 87
 Утченко С.Л. 64
 Филиппов Л.И. 153
 Форд Г. 154
 Франк С.Л. 67
 Францен В. 150
 Фребель Ф. 170
 Фридман Ж. 14, 19, 68, 188–190, 204
 Фриз Х. де 68
 Фромм Э. 104, 109, 153
 Хабермас Ю. 11, 12, 14, 15, 61, 85, 90, 106, 150, 154, 160, 163, 164, 166–184, 201, 204, 205
 Хайдеггер М. 5, 6, 8, 9, 15, 17, 43, 69, 113, 114, 122, 134–153, 157–161, 163, 202, 204
 Хейзинга Й. 11, 18, 24, 103, 156
 Херш Ж. 151, 160
 Хефнер К. 132, 156
 Хёсле В. 151, 152, 160
 Хоркхаймер М. 11, 15, 153, 162–164, 166, 168, 181–183

- Хунинг А. 14–17, 20, 24, 114, 153, 180, 184
 Хюбнер К. 65, 202, 205
- Циммерли В. 14, 63, 69, 104, 115, 153, 154, 156, 205
- Шекспир У. 57
 Шелер М. 60, 61, 68, 114
 Шельски Х. 12, 13, 22, 24, 62, 118, 180, 181, 185, 186, 188, 190–201, 203–205
 Шиндевольф О. 68
 Шишков Г. 31, 65
 Шопенгауэр А. 67
 Шпенглер О. 6, 7, 9, 15, 22, 25–72, 87, 88, 103, 105, 108, 121, 134, 150, 153, 154, 157, 158, 196–198, 200
 Шпрангер Э. 61
 Шторк Х. 152, 161
 Шубас М.Л. 157
 Шухардин С.В. 81, 104
- Эккерман К. 62, 69
 Энгельс Ф. 46, 58, 65, 67, 68, 104, 105
 Эсхил 57
- Юнгер Ф.Г. 15, 153
- Ясперс К. 6, 9, 10, 15, 21, 69, 85, 105, 108, 114–133, 135, 137, 151, 153–157, 197
- Durbin P. 184
- Ihde D. 155
- Kapferer W. 160
 Koktanek A.M. 65
- Lübbe H. 69
- Schröter M. 65
- Zschimmer E. 67

Содержание

Введение 5

Глава первая. Дилемма культуры и цивилизации в философии

- О. Шпенглера** 25
- § 1. Основные предпосылки философии истории и культуры 26
- § 2. Наука на стадии «цивилизации». (Наука и западно-европейская духовная традиция) 35
- § 3. Техника во всемирном культурно-историческом процессе 45
1. Определение О. Шпенглером сущности и назначения техники с позиции «философии жизни» 45
2. Техника и капитализм. Историко-культурные особенности развития западноевропейской техники. Симптомы кризиса 54
3. О. Шпенглер и философия техники XX столетия 59

Глава вторая. Л. Мэмфорд. Техника в истории цивилизации 70

- § 1. Теория основных фаз развития: энергетика и культура 72
- § 2. Капиталистическое машинное производство: «новая эра» варварства 77
- § 3. Техника в истории Западной Европы: основные факторы развития 85
- § 4. Концепция «неотехнической эры». «Неотехническое» будущее и современный капитализм. (Л. Мэмфорд о противоречиях в развитии техники и культуры в США в 30-е годы) 93

Глава третья. Человек и «технический мир» в философии

- экзистенциализма** 108
- § 1. «Технобюрократический» мир глазами индивида в экзистенциалистской философии и литературе 108
- § 2. Критика эпохи в экзистенциальной философии
- К. Ясперса. Техника и кризис гуманизма 114
1. Экзистенция в мире техники: механически организованное «бытие-в-массе» 117
2. Техника: ее статус, функции, перспективы в развитии общества. Идея нейтральности техники против технического фетишизма и идеи «демонизма» техники 120
3. Атомный век: детерминированность и свобода 129
- § 3. Онтологическое обоснование сущности техники
- М. Хайдеггером 134
1. Основные идеи философии техники Хайдеггера в свете современной критики 148

**Глава четвертая. Антиномия социокультурного и «технического»
(Франкфуртская школа социальных исследований
в 60—70-е годы)** 162

 § 1. «Политическая интенциональность» техники
 (Г. Маркузе)..... 162

 § 2. «Критическая теория общества» Ю. Хабермаса 166

 1. Социокультурная интеракция 166

 2. Научно-технический прогресс и идеология 171

**Глава пятая. Философско-социологические теории
50—70-х годов** 185

 § 1. Человек как субъект и объект научно-технической
 цивилизации в технократической теории Х. Шельски 190

Указатель имен. Составитель И. И. Ремезова 206