***Лекция 6. Социокультурная и институциональная природа науки***

1. *Социокультурные и экзистенциальные предпосылки кризиса научной рациональности*
2. *Научная рациональность и проблемы социального развития*
3. *Аксиологическое и этическое измерения современной науки*
4. *Изменение функций науки в современной культуре*
   * + 1. **Социокультурные и экзистенциальные предпосылки кризиса научной рациональности**

Согласно сциентистскому проекту наука понималась не только как верное средство для достижения благополучия людей на Земле, но и как деятельность, способная возвышать человеческую природу. Наука, по сути дела, претендовала на исполнение традиционных религиозных функций, поскольку брала на себя обязанность совершенствовать душу человека. Однако за время своего развития наука не только не смогла осуществить этот проект, более того, пропасть между научно-техническим и интеллектуальным развитием, с одной стороны, и нравственно-духовным прогрессом человека — с другой, только выросла. По мысли А. Тойнби без традиционной религии дом западного человека, в конце концов, оказался пуст. «Из него все вымел рационализм, - констатирует историк, - не оставив ни пылинки. Дом аккуратно и тщательно прибрала наука, но наука не сделала его уютным для обитания Человека, ибо оставила его без религии. А когда предлагают науку в качестве заменителя религии, то это все равно, что предложить вместо хлеба камень».[[1]](#footnote-1)

Мыслители Просвещения полагали, что развитие рациональных форм мышления и социальной организации, основанных на науке, позволит избавиться от иррациональности окружающего мира и произвола власти. Поэтому приветствовались все изменения, способствующие усовершенствованию науки и ее внедрению в практику. Взгляд на науку был крайне оптимистичным, предполагалось, что она приведет не только к господству над природой, но и к социальному и моральному прогрессу и даже к личному счастью. Однако в ХХ веке этот оптимизм уступил место разочарованию, лозунги Просвещения обернулись системой универсального угнетения человека. Знаменитый афоризм Ницше «Бог умер» отражает характерные черты новоевропейского сознания ХХ века. Бессмысленность мира без опоры на Бога была на время закамуфлирована верой в могущество разума, теперь же человечество отказалось и от веры в разум.

Одним из радикальных подходов научной критики является критика мировоззренческих последствий ее развития. Здесь акцент ставится на том, может ли наука как особая форма сознания быть основной инстанцией решения нравственных и мировоззренческих вопросов. В основе такого вопроса лежит сомнение в возможности объективного научного знания быть источником человеческих суждений о мире, поскольку в сознании современного человека гуманизм и научность перестали совпадать.

Э. Топич полагает, что научно-индустриальная революция способствовала обособлению функции объяснения мира от других мировоззренческих функций. Однако наука, сведенная к чисто инструментальной способности человека, оказывается неспособной осмыслить фундаментальные проблемы бытия. Современный человек так же беспомощен перед мыслью о своей неизбежной смертью, как и древние люди. «Этот страх, является одним из могущественнейших, может быть, самым могущественным мотивом мифо-религиозной мысли, более того, лишь с небольшим преувеличением можно было бы назвать смерть матерью метафизики. Наука не располагает никакими заменителями для уходящих иллюзий и не может предложить рецепта, с помощью которого человек мог бы внутренне справиться с этим основным фактом своего существования».[[2]](#footnote-2)

Хайдеггер, анализируя науку, замечает, что научное отношение, в отличие от донаучного, изначально конституируется актом опредмечивания. Этот фундаментальный акт задает постижение сущего как предмета. Поэтому сущность науки и метафизики состоит в подстановке вместо истинного бытия того или иного сущего, то есть вещественной или идеальной конкретности. Такая ситуация, по его мнению, создала условия для прогресса науки и техники, но при этом была утеряна связь с жизнью человека. В рамках метафизики место бытия занимает субъект, рассматривающийся в разных видах (божественный разум, трансцендентальный субъект и т.д.). Субъективизм является причиной того, что все сущее в европейской философии рассматривается как объект, противостоящий субъекту. Это, с одной стороны, увеличивает свободу человека и возможности его господства, но с другой, порождает иррелигиозность и весь стиль современного общества, ведет к омассовлению и обезличиванию человека. Забвение бытия становится характерной чертой упадка современного общества или метафизической эпохи, разрушившей единство человека с самим собой.

Гуссерль, подобно Хайдеггеру, полагает, что Кризис европейского человечества имеет своим источником кризис европейской науки, а точнее, европейского рационализма. Кризис наук означает, что в неудовлетворительном состоянии находятся сами способы постановки проблем и методы их решения. Естественные науки лежат в основе повышения уровня благосостояния, но самоотстраняются от таких жизненно важных вопросов, как вопросы смысла человеческого бытия. «Но что может сказать наука о разуме и неразумии, о человеке как субъекте свободы? Физическая наука, разумеется, ничего - ведь она абстрагируется от всякой соотнесенности с субъективным. Что же касается наук о духе, ... то они, как полагают, в соответствии с нормами строгой научности требуют от исследователя исключения всех ценностных установок, всех вопросов о разуме и неразумии тематизируемого человечества и произведений его культуры. Научная, объективная истина состоит исключительно в констатации фактичности мира, как физического, так и духовного. Но может ли мир и человеческое существование обладать истинным смыслом в этом мире фактичности, если науки полагают истинными лишь подобные объективные констатации ...».[[3]](#footnote-3)

Гуссерль отмечает, что такими характеристиками наука обладает не изначально. Он критикует философию Нового времени за отождествление познания с научным познанием. Математизация, примененная без прояснения своей сущности привела к расколу мира, из-за чего наука, абстрагировавшаяся от субъекта, признала реальность только вещного мира. Начиная с эпохи Ренессанса наука стала претендовать на главную роль в определении судьбы человечества и претерпела существенные изменения, приведшие к нынешнему губительному состоянию. Необходимо восстановить человеческие смыслы, лежащие в основе науки. Для этого наука должна обратиться к жизненному миру. Гуссерль подчеркивает, что жизненный мир как сфера первоначальных очевидностей, является основой всякого познания. Научное познание вписывается в его контекст и нуждается в нем как в источнике смыслополагания.

Новоевропейская наука не только сыграла большую роль в становлении активного человека современного общества, но и создала возможности для массового распространения нигилистических настоений. Пеpестpаивая мышление на pациональной основе, она pазpушала тpадиционную культуpу и тpадиционный тип сознания. Рационализм стал мощным сpедством освобождения человека от множества ноpм и запpетов, зафиксиpованных в тpадициях, пpеданиях, табу. Так создавался необходимый для буржуазного общества свободный индивид. Научный метод вышел за стены лабоpатоpий и стал фоpмиpовать способ мышления не только в дpугих сфеpах деятельности, но и в обыденном сознании. Уже этим создавались предпосылки распространения нигилизма, ибо большинство проблем, с которыми оперирует обыденное сознание, не укладываются в формализуемые модели научного мышления. Культурная традиция содержит огромный фонд информации, не подтвержденной научными методами. Поэтому научный скептицизм, разрушая веками устоявшиеся нормы, представляет собой большую угрозу для непосредственного «жизненного мира» людей.

Парадокс развития науки и формальной рациональности заключался в том, что ее победа над мифами и предрассудками оказалась мнимой. Внеисторичность общественного сознания, очищенного от традиции, приводит к тому, что человек теряет способность поместить события в систему координат, привязанную к каким-то жестким, абсолютным стандартам. Рационализм, «вычистивший» из логического мышления человека и этику, и метафизику, выродился в нигилизм – отрицание ценностей.

Еще одна опасность, связанная с рационализацией мышления состоит в том, что, разрушив традиции как устойчивые формы организации социальной жизни, наука сделала сознание человека незащищенным и восприимчивым к различного рода манипуляциям. По замечанию С. Кара-Мурзы логическое мышление в наибольшей степени подвержено влиянию различных манипуляций. В отличие от мышления, содержащего вкрапления иррациональных и традиционных представлений, его структура прозрачна и достаточно хорошо изучена. В него можно вторгнуться и исказить программу, лишив человека возможности делать правильные умозаключения.[[4]](#footnote-4) Господство рациональности обеспечивает победу индустриальной цивилизации, но одновременно определяет и ее болезни, состоящие в неизбежной при атомизации замене традиций и моральных табу ощущением свободы. Такая свобода делает человека беззащитным перед внедряемыми в его сознание доктринами, причем, чем более научными представляются доктрины, тем более беззащитен перед ними человек.

Многие философы (Хайдеггер, Фейерабенд, Хабермас, Ортега-и-Гассет и др.) указывают, что помимо отрыва науки от реальной жизнедеятельности человека существует и другая опасность, связанная с рациональностью. Она основана на возможности догматизации науки, сращения ее с государством и превращения во властную структуру. Рациональность, выродившаяся в технологию, становится средством манипулирования человеком, выступает в качестве чуждой ему силы. Г. Маркузе, в частности, трактует науку как технически-манипулятивный компонент идеологии господства, а научный дискурс как дискурс господства и утверждения одномерного мышления. В этом случае научная рациональность оказывается сугубо операциональной и развиваемой лишь внутри инструментального разума, ведущего к тоталитарному господству. [[5]](#footnote-5)

Практически во всех вариантах критики мировоззренческих последствий функционирования научной рациональности проходит мысль о том, что наука служит фактором отчуждения человека. В наиболее явном виде эта идея представлена в проекте гуманистической социологии знания П. Бергера и Т. Лукмана.[[6]](#footnote-6) Они полагают, что уже на уровне повседневной жизни происходит реификация явлений человеческой жизни, подобно тому, как в науке происходит объективация изучаемых феноменов. Те смыслы, которые функционируют в нормальной, само собой понятной рутине повседневности, в межличностных коммуникациях объективируются, приобретают предметно-вещный характер. Для них овеществление — это модальность объективации, при которой созданный человеком мир становится для него непонятным и фиксируется как внечеловеческая, негуманизируемая фактичность.

По их мнению, наука также основывается на овеществлении, поскольку она выдвигает в качестве своего идеала объективность знания, постижение предмета как такового, существующего вне и независимо от человека. Реификация рождает отчуждение социальных явлений от человека. Благодаря ей в сознании происходит переворачивание действительной взаимосвязи человека и социального мира. Человек представляется уже не творцом социального мира, а его продуктом. За обществом же закрепляется качество независимой от человека объективности (вещи). Сам человек в своей деятельности парадоксальным образом приходит к тому, что создает реальность, которая его же и отрицает.

Таким образом, с наступлением ХХ века западноевропейское сознание оказалось включенным в крайне противоречивый процесс одновременного расширения и сужения. Интеллектуальная изощренность деятельности сопровождалась чувством тревоги и неуверенности. Порыв, овладевший западным человеком в эпоху Возрождения, постепенно угасал, подавляемый конформизмом и коллективизмом массовых обществ. От полной уверенности в своих силах и владычестве над природой человек пришел к осознанию неопределенности своих познаний, обоюдоопасных отношений с природой и тревожной неизвестности.

Идея рационального подхода к действительности при определенном ее истолковании и использовании может выступать как средство укрепления власти авторитарной догмы, от имени которой определенные социальные силы осуществляют свое господство над людьми. При этом важно, что такое перерождение рациональности определяется не только внешними социальными факторами, здесь реализуются возможности, заложенные в самой природе рационального сознания.

Интерес в этом плане представляют исследования В.С. Швырева.[[7]](#footnote-7) Он отмечает, что негативные возможности рациональности связаны со спецификой самой рациональности. Наличие концептуального аппарата и моделирование реальности в системе понятийных конструкций создают особый теоретический мир идеальных сущностей. В результате становится возможным отчуждение этого теоретического мира от мира в котором живут реальные индивиды. Свойственная рациональному сознанию установка на фиксацию действительности в ее сущностном бытии (через категории сущности, закона и т.д.) может приводить к претензиям на приоритет теории по отношению к реальному миру.

Другая опасность рациональности связана с конформизмом. Автор подчеркивает, что действительность, открываемая в рациональном познании, такова, какова она есть и поэтому остается только понять ее и приспособиться к ней. Рациональность здесь связывается исключительно с адаптивным поведением и с целесообразностью, а не с целеполаганием.

Швырев отмечает, что распространение обеих форм псевдорациональности способствовало дискредитации рациональности как таковой. Конструктивная критика негативизма в отношении рациональности должна, по его мнению, исходить из того, что этот негативизм основывается на сужении образа рациональности, сведении ее к частным, зачастую искаженным формам. При этом он основывается на различении открытой и закрытой рациональности. Если закрытая рациональность задана определенным набором исходных концептуальных предположений и допускает только трансцендентную критику, то открытая - рефлексивна по отношению к исходным установлениям и доступна имманентной критике. Она способна видеть в критике иную рациональность, а не иррационализм. Рациональность возникает как открытая и лишь ее дальнейшая эволюция приводит к появлению форм закрытой рациональности. Именно превращение рациональности в закрытую форму и ведет, согласно Швыреву, к негативным последствиям.

Представляется наиболее адекватной точка зрения В.Н.Поруса, который считает закрытую и открытую рациональности не двумя различными типами, а исходной сопряженностью самой рациональности.[[8]](#footnote-8) Каждая форма рациональности с необходимостью включает в себя момент закрытости, обеспечивая тем самым свою целостность и устойчивость. Сталкиваясь с другой закрытой системой, она реагирует на критику и, изменяясь, стремится к новой устойчивости. Таким образом, каждый тип рациональности имеет два способа существования: нормативно-критериальный и критически-рефлексивный.

В основе формирования научных знаний лежат исходные картины мира, которые диктуются общественному сознанию в качестве фундамента объективного рассмотрения реальности. Рассмотрение значения научной рациональности для культуры и мира человека предполагает экспликацию этих исходных предпосылок. Следует выяснить, каковы их последствия для миропонимания, какие идеалы и нормы науки им соответствуют, каковы их пределы и альтернативы. При этом нужно помнить, что каковы бы ни были варианты моделирования реальности, все они предполагают существование концептуального аппарата, задающее особое видение мира, надстраивающееся над обыденным.

Для выяснения того, каким образом идеальные конструкции науки могут превратиться в догму, выступающую в качестве «идеального плана» или проекта преобразования действительности, необходим анализ как способов существования рациональности, так и социальных условий ее функционирования. Следует исходить из многообразия возможностей реализации принципов рациональности, которые проявляются в способах ее существования. Они связаны с различными формами работы с концептуальными конструкциями. Можно выделить два типа такой работы. Первый связан с определенной концептуальной системой, содержащей некоторое число основных положений разной степени эксплицитности. Деятельность внутри такой системы предполагает уточнение входящих в нее понятий, выявление имеющегося в ней познавательного содержания, объяснение и предвидение на ее основе. Она протекает в закрытом концептуальном пространстве, очерчиваемым содержанием исходных положений, которые в данном случае не подлежат критическому анализу. Количественно эта деятельность в реальной науке играет доминирующую роль и является репродуктивным творчеством. Ее и можно охарактеризовать как закрытый способ существования рациональности. рациональности.

В познавательной сфере закрытая рациональность проявляется в утверждении и распространении некоторой концептуальной позиции, в практической же сфере она выступает как идеальный план практики, связана с целесообразностью и эффективностью деятельности. Конструктивный момент этой рациональности проявляется не в целеполагании, а в отыскании наиболее эффективных средств достижения цели. Именно такое понимание рациональности выработано Вебером и зачастую отождествляется с рациональностью вообще.

Однако существует и другой способ существования рациональности, предполагающий выход за рамки конструкций, ограниченных жестко заданными исходными ориентирами. Здесь существует установка на критическое рефлексивное осмысление исходных предпосылок концептуальных систем, которая позволяет не ограничиваться какими-либо априорными структурами, а все глубже проникать в реальность. Именно эта творческая работа сознания, связанная с открытостью миру и с критической рефлексией по отношению к любым конечным позициям мировосприятия, составляет сущность рациональности.

Оба этих способа равно необходимы для нормального развертывания рациональности. Закрытый способ ее существования сам по себе вовсе не предполагает догматизацию концептуальных положений, определяющих его границы. Догматизация происходит тогда, когда исходные предпосылки парадигмы превращаются в абсолютные истины и полностью отождествляются с реальностью. Это приводит к тому, что определенная картина мира навязывается в качестве реальности как таковой. Догматизация же рационализированного мышления предполагает специальные процедуры, обосновывающие ту или иную систему понятий как адекватную картину реальности. Невозможность вписывания каких-либо теорий в научную картину мира рассматривается как показатель нерациональности или ненаучности.

Реальность всегда богаче и шире любых человеческих представлений о ней, поэтому недопустима канонизация любой картины мира. Таким образом, нельзя постулировать какого-либо окончательного критерия рациональности, апеллирующего к определенной парадигмальной модели мира. Возможность или невозможность какого либо положения дел - это модальная характеристика, формулируемая относительно исходных правил определенной парадигмы. Прежде чем выносить суждения относительно неприемлемости утверждений с точки зрения рационального сознания, необходим тщательный историко-рефлексивный анализ оснований и предпосылок, на которых базируется данное утверждение.

Возникновение рациональности - это революционное событие в истории культуры. Оно состоит в проблематизации основ миропонимания, в разработке критического отношения к традиционным формам познания. Рациональность в этом смысле связана не столько с наличием концептуальных схем или практической эффективностью. Она формируется как специфический тип ориентации в мире, связанный с рефлексивным осмыслением самих основ выработки картин мира. В этом смысле возникновение рациональности совпадает с формированием философии. Как пишет В.С.Библер: «Философия есть по определению (в своем начале), критика мифа. Философия ... критикует не частные истины или теории, она - культура сомнения в существующей логике, в ее всеобщности, культура сомнения в «само-собой-разумеется», в самих критериях истинности (в мифе). Это - критика мысли в ее тождестве с бытием».[[9]](#footnote-9) Постижение действительности рациональным сознанием осуществляется при наличии альтернативных идейных позиций. Плюрализм позиций, поэтому, есть форма существования рациональности, его разрушение означает вырождение рациональности.

Определяющие черты античной философии позволяют говорить о классической философской рациональности как специфической культурной ценности. Рациональность, формирующаяся в виде философского разума, выступает не только как критика традиционной мифологии, но и восприемница сакрального сознания. Как отмечает А.Ф.Лосев, философия открывает недоступные обыденному сознанию слои бытия. Это требует личностных усилий и не является беспристрастной констатацией положения дел. Здесь нет противопоставления мира идеальных сущностей миру реальной жизнедеятельности человека.

Исходные истины рационального миропонимания становятся с этого времени основой регуляции реального поведения людей, т.е. рациональность первично вовсе не этически нейтральна. Экзистенциальная проблематика как бы задает предметную направленность рационального познания. Его предметом может служить лишь то, что воздействует на исходные принципы самореализации человека в мире.

Новое время вносит существенные изменения в образ рациональности. Это связано с развитием экспериментальной науки и формированием механистической картины мира. Появляется особый тип рациональности, который претендует на роль парадигмы научного мышления. Представление о мире как о совокупности объектов, лишенных признаков субъективности, не могло вместить в себя образ человека как субъекта свободной воли. Возникает дуализм природы и человека. Характеризуя эту ситуацию, Р. Тарнас отмечает: «Мир, который открывала современная наука, оказался миром непроницаемым, лишенным духовной цели, царством случая и необходимости, не имеющим сокровенного внутреннего смысла. Человеческой душе было крайне не по себе в «неуютной жидкой лунности» современного космоса...».[[10]](#footnote-10)

В Новое время в философской рациональности разрушается корреляция между объективным постижением мира и выработкой смысложизненных ориентиров человеческого поведения. Человека либо рассматривают как тело среди других тел, либо отказываются от научности его познания. Разделение природы и свободы, связь объективности с постижением детерминизма природы, выводили человека за рамки предмета научной рациональности. Особенно четко эта мысль проработана в кантианстве. Кантовское различение мира сущего и мира должного констатирует отделение мира идеальных сущностей, познаваемых в науке, от реального мира человеческой жизни. Рассудок, устанавливающий причинно-следственные зависимости природы ничего не может сказать человеку о смысле его жизни. К ХХ веку кантовское разделение выливается в противопоставление методов естественных и гуманитарных наук. Последние имеют отношение к целесообразной деятельности человека, а поэтому, коренным образом отличаются от естествознания по методам и целям исследования. Здесь фиксируется необходимость существования помимо конкретно-научной иной, гуманитарной рациональности.

Исключение субъективности не только освободило науку от предвзятости, но и сделало ее нравственно нейтральной. Наряду с этим, внутренняя эволюция самого научного познания приводит к увеличению удельного веса внутрипарадигмального мышления или закрытой рациональности. Научная рациональность все больше начинает ассоциироваться с таким ее типом. В центре внимания оказывается эффективность, результативность работы познания. Превалированию в классической науке закрытого способа существования рациональности способствовали не только ее эпистемологические особенности, но и определенная социальная ситуация. В то время существует идеологическая необходимость обоснования главенствующей роли науки в культуре. Объективное знание воспринималось как условие прогрессивного развития, поэтому науке отдавался приоритет перед другими видами человеческой деятельности. С этого времени появились предпосылки отторжения науки от мира человека.

Именно классическая научная рациональность стала основой для формирования идеального образа самой науки, свойственного до сих пор большинству наукоучений. Согласно этому представлению, задача науки состоит в том, чтобы охватить весь мир, проследить путь всех его вещей и создать единую грандиозную картину мира, которая бы являлась абсолютно истинной и объективной. В таком понимании наука предстает как мир всезнания и всемогущества. Но в том то и дело, что этот ее образ идеален. Реальная же наука исторически изменчива и никогда, даже в пору своего классического расцвета не совпадает с этим представлением о ней.

В ходе исторического развития изменяются как внутренние параметры науки, так и социокультурные условия ее функционирования. С конца XIX века, благодаря кризису оснований классической физики, в науке возрастает удельный вес критически-рефлексивного способа существования рациональности. Кроме того, происходят изменения предметной области науки. Физика начинает рассматривать саморазвивающиеся системы органического типа, что предполагает обращение к историзму и философско-мировоззренческим традициям. Рассмотрение современной физикой уникальных объектов способствует нахождению точек соприкосновения естественнонаучного и гуманитарного знания.

Преодоление дегуманизации естественнонаучного знания происходит также благодаря осознанию включенности человека как субъекта познания в систему науки. Стало понятно, что в науке мы имеем дело не с картиной реальности как таковой, а с ее частными моделями, построенными на основе выбранных субъектом установок. Причем эти исходные установки носят не чисто познавательный характер. Они определяются всей мотивационной сферой субъектов познания и включают в себя как личностные предпочтения, так и факторы социокультурной детерминации науки. Поэтому научное познание представляет собой сложный процесс взаимодействия различных позиций и исследовательских программ.

Современная рациональность уже не нуждается в сциентистской защите. Более того, социальный запрос на науку в наши дни коренным образом отличается от прежнего. Сейчас необходима подлинная культура рациональности, поскольку антирационалистические тенденции составляют питательную среду для различного рода авторитарных идеологий. Отображение подлинной реальности может осуществляться лишь в динамике столкновения открытых познавательных позиций. Рациональность такого типа является необходимым противоядием против замыкания на собственную культурную, социальную, национальную или личностную ограниченность. Следует стремиться к выработке по возможности адекватной объективной познавательной позиции, в рамках которой субъект способен критически рассмотреть собственное сознание, включая его мотивационную сферу. Стало понятно, что объективное знание реализуется только в социокультурных формах, поэтому необходима не только коммуникация субъекта и объекта, но также коммуникация различных видов знания. Все большую значимость в свете этого приобретает критическо-рефлексивный способ существования рациональности.

* + - 1. **Научная рациональность и проблемы социального развития**

Между определенным состоянием науки, с одной стороны, и различными социальными и культурными процессами, с другой, существует тесная взаимосвязь. Ценность науки связывается, прежде всего, с освобождением человека от внешних природных и социальных обстоятельств и становлением рационального знания как инструмента переустройства мира. Благодаря этому рационализм приобретает высокий культурный и этический статус, а рационализация природы и социальных связей рассматривается как необходимое условие гуманизации общества и прогресса в осуществлении свободы. Рост негативизма по отношению к науке и разуму в современном обществе и предложения не связывать судьбы человеческой свободы с культивированием рационального начала связаны прежде всего с отрицательными последствиями технического развития.

Действительно, ко многим проявлениям кризиса современной цивилизации, в том числе к экологической катастрофе, ведет именно деятельность практического разума, важнейшим компонентом которого является технологическое применение науки. Технику в широком смысле слово можно понимать как объективный мир, подвергнутый рационализации. Вместе с техникой в мир привносится та форма рациональности, которая прежде существовала в научном разуме. Сегодня осмысление техники,ее связей с наукой и культурой, взаимоотношений с человеком составляют основной узел современной философской проблематики. Трудность проблемы техники усугубляется тем, что вопрос о ней не чисто теоретический. От того, как мы его решаем, зависит сохранение самой жизни на земле. Техника представляет собой один из факторов глобального кризиса, но в то же время она является неотъемлемой стороной современной культуры и цивилизации, органически связанной с их ценностями и идеалами. Технической мышление становится ориентиром современной жизни, которая превращается в цивилизацию, целиком зависящую от технической аппаратуры. Именно в таком ракурсе феномен техники анализируется в современной философии. Как правило с техникой связывается кризис нашей культуры и цивилизации.

Хайдеггер акцентирует внимание на том, что философия должна рассматривать не саму технику, а ее скрытую от нас сущность. Сущность же современной техники заключается в понуждении природы. Современному человеку природа представляется как обладающая запасом сил, которыми можно свободно распоряжаться в виде технических средств. Причина гибельных последствий техники в самой сущности человека, понимающего природу как материал для своих притязаний. Сущность техники, таким образом, связана с особым ценностным отношением человека к природе, поэтому разрешить проблемы технического развития при помощи самой же техники невозможно, необходимо изменить мировоззрение человека.[[11]](#footnote-11)

Х. Сколимовски также видит в технике источник сложных общественных проблем. Однако, полемизируя с Хайдеггером, он подчеркивает, что можно решить проблемы техники с помощью самой же техники. «Техника - это состояние западного сознания, удобнее проклинать технику, чем рассматривать ее как симптом и выражение системы ценностей и жизненных ориентаций, которые характеризуют наше мировоззрение... Современная техника в этом контексте должна рассматриваться как нечто изжившее себя, как странствие, которое хотя и не привело нас к земле обетованной, но, по крайней мере, указало нам, где земля обетованная находится. ... Техника превратилась для нас в физическую и ментальную опору в столь извращенной и всеобъемлющей степени, что если мы даже осознаем, как опустошает она нашу среду, природную и человеческую, то первой нашей реакцией является мысль о какой-то другой технике. которая может исправить все это» . [[12]](#footnote-12)

Ф. Рапп, пытаясь избежать крайностей позиций Хайдеггера и Сколимовски, отмечает, что техника фундирована механизмами культуры и ценностями человека. В основе возникновения техники лежит не идея практической пользы, а стремление к власти и господству над природой. За техникой стоит инженерное творчество, которое в свою очередь основывается на естественнонаучной рациональности. Рапп отмечает, что основная причина негативного влияния техники состоит в специфически теоретической направленности западноевропейского мышления. Этот стиль мышления, расколдовывающий мир, рационализирующий экономические процессы и применяющий математические естественнонаучные методы, сделал возможной западную технику, распространившуюся затем по всему миру. Современная техника, таким образом, порождена духом рациональной, просвещенной научности. Поскольку же техника служит выражением механизмов культуры, решить проблемы технического развития можно совершенствуя общество и социальные институты.[[13]](#footnote-13)

Феноменологический анализ техники предполагает ее рассмотрение как феномена современного мышления и культуры. Феноменология позволяет раскрыть сущность технизации, не ограничившись анализом мира машин, а показав, что технический элемент уже содержится в естественнонаучной постановке вопросов, характерной для науки Нового времени. Идея Гуссерля состоит в том, что первоначальная технизация есть имманентный теоретический процесс, представляющий собой одно из следствий разрушения жизненного мира. Для утверждения этого тезиса представляется внутренняя история науки Нового времени, в ходе которой происходит преобразование жизненного мира в мир объектов. Забвение происхождения мира абстрактных объектов доказывается Гуссерлем посредством факта возникновения математических средств выражения как метода естествознания. При трансформации теории в метод предпосылки для достижения знания предстают как готовый инструментарий. Поэтому технизация оказывается процессом, отражающимся и в теоретическом содержании. Она представляет собой превращение смыслообразования в метод, который можно передавать не затрагивая его первоначального смысла.

Как справедливо замечает немецкий философ Х.Блюменберг: «То, что технизация ведет к совершенно определенной вещной реальности – «машинам» в широком смысле слова - есть явление вторичное, и это определено и предопределено уже тем, что наука и ее метод сами уподобляются «полезной и надежно действующей машине».[[14]](#footnote-14) Технизация выражается в сведении жизненного мира к телесно-физической реальности, в превращении его в мир объектов, дистанцированный от субъекта, в отторжении от наглядности, в методизации теоретического знания, все больше становящегося техникой расчета и проектирования, в замещении разума рассудком и, в конечном счете, в опустошении смысла теоретических процедур научного знания. Технизация жизненного мира - это и способ забвения бытия, и форма проявления науки. До того, как жизненный мир был технизирован в индустриальном обществе, он уже был технизирован точной наукой.

Значимость феноменологического анализа техники состоит в том, что позволяет выявит глубинные основания технизации, заключающиеся в реализации ею изначального посыла сознания, рационализирующего мир. Опыт феноменологической философии показывает, что каково понимание сознанием самого себя, т.е. какова парадигма сознания, таково и отношение сознания (человека) к миру.[[15]](#footnote-15) Социальные феноменологии при анализе общества исходят из идеи Гуссерля о том, что реальность (или то, что дано нам в качестве реальности), обусловлена конституирующей деятельностью сознания и представляет собой совокупность смыслов, которыми наделяются явления внешнего мира.

Положение об отождествлении социальной рациональности индустриального общества с рациональностью классической науки разделяется многими современными философами. Одной из наиболее общепринятых характеристик современного общества является его обозначение в качестве рационального. Процесс рационализации, сопровождающий становление индустриального западноевропейского общества описан в классической социальной теории еще Вебером. Господство формально-рационального начала, отличающее индустриальное общество от традиционных, возникло, по его мнению, благодаря взаимодействию сразу нескольких социальных феноменов, каждый из которых нес в себе собственное рациональное начало: галилеевская наука, рациональное римское право, рациональный способ ведения хозяйства и рациональная этика протестантской религии. Этот процесс не всегда позитивен, так как ведет к ограничению свободы и появлению жестких форм господства и отчуждения, лишая человека, в конечном счете, индивидуальной свободы. В данной парадигме рационализация рассматривается как вытеснение целерациональным действием всех остальных видов рационального действия. Полагают, что подобная рациональность выводит мышление на стадию независимости от прежних традиций и ограничений, а значит, способствует становлению субъектной активности человека. Поэтому наука начинает восприниматься как универсальное средство прогрессивного развития.

Действительно, на новоевропейской науке основаны не только методология мышления, система образования и взгляды на природу и общество, но и технология и определяемый ею стиль жизни. Ключевые категории идеологии индустриального общества, прежде всего идеи свободы и прогресса, фундированы менталитетом классической научной рациональности.[[16]](#footnote-16) Категория свободы не могла возникнуть, пока в картине мира не стали господствовать атомистические представления, уверенность в обратимости фундаментальных процессов и идея бесконечности, что свойственно механистической картине мира. Представляя личность как атом человечества, наука радикально отходит от христианского понимания равенства людей. Это обеспечивает победу индустриальной цивилизации, но одновременно определяет и ее болезни, состоящие в опасностях конформизма и социальной безответственности.

Идея свободы предполагает также возможность непрерывной экспансии и прогресса. Причем для возникновения категории прогресса также необходима научно-теоретическая основа, выражающаяся прежде всего в изменении понятия времени, в переходе от цикличности аграрного общества к стреле времени индустриальной цивилизации. Понятия свободы и прогресса и идеология, основанная на естественнонаучном мировоззрении, обещают жесткий контроль над всеми аномалиями и обосновывают необходимость демиургической деятельности человека. Здесь уже свобода выступает как средство, позволяющее игнорировать любые пределы. Для ощущения свободы и бесконечности прогресса было существенно и то, что в картине мира человек был выведен за пределы природы, противостоял ей, познавал и побеждал ее.

Таким образом, культура индустриального общества основывается на европейской науке, ориентирующей человека на преобразующую деятельность. Акцент на автономию и свободу индивида, его самоценность, инициативу, самореализацию был органической частью этих ориентиров. Человек понимался в качестве силы, противостоящей природе, преобразующей ее объекты в необходимые для себя предметные формы. Деятельность человека обеспечивала ему превосходство над природой, а условием этого господства являлись объективные знания. Разум, очищенный от предрассудков, объективно изучающий мир, рассматривался в качестве важнейшего проявления человеческой природы. В системе установок новоевропейской культуры фиксировалась особая ценность прогресса науки и техники, а также убеждение в принципиальной возможности рациональной организации социальных отношений.

Этот проект был осуществлен со всеми положительными и отрицательными последствиями. Первоначально эффективность преобразующей деятельности человека способствовала утверждению и активному распространению мировоззренческих установок общества модерна. Однако в последующем обозначились черты цивилизационного кризиса, следствием которых стало осознание отрицательных последствий технической деятельности и разрушение традиций. Выяснилось, что техносфера оказывает влияние на природные процессы, а через трансформацию деятельности и искусственных систем воздействует на человека и общество в целом.

Реализация крупных национальных технических программ и проектов позволила осознать, что появилась новая техническая действительность, и технологию следует рассматривать в широком контексте. Обнаружилось, что существует взаимосвязь между технологией и социально-культурными процессами. Технология в промышленно развитых странах постепенно становится суперсистемой, техносферой. Ее развитие теперь определяется не столько необходимостью удовлетворения потребностей, сколько имманентными законами развития технологии, которые через социальные механизмы формируют потребности, а также техногенные качества самих людей. Отрицательные последствия инженерной деятельности вносят свой «вклад» в экологический и антропологический кризисы, а также в неконтролируемые изменения второй и третьей природы (человеческой деятельности и социальных организаций).

Влияние технического развития на человека менее заметно, чем на природу, но также существенно. Это проявляется в его зависимости от технических систем обеспечения, в формировании новых потребностей. Историческое самосознание Запада развивалось в направлении реализации программы по распредмечиванию природы, превращению ее в направляемый человеком производственный агрегат. Последовательное проведение этой программы предполагает производство искусственной среды обитания с заранее заданными свойствами. Тезис о превосходстве искусственного над естественным не только являлся составной частью технического мышления западноевропейского общества, но и с середины ХХ века начал осуществляться на прикладном уровне. При последовательном проведении такой стратегии неизбежно создание «постчеловеческого» мира. Тенденции понижения статуса человеческих, духовных факторов проявились в методологии технологического детерминизма, в поисках совершенного экономического механизма и т.д. Неограниченный рост искусственно созданных потребностей и соответствующая экспансия производства создали реальную угрозу разрушения не только среды обитания, но и самого человечества.

Социальной базой современной цивилизации стало потребительское общество. Классики европейской социальной мысли проповедовали практицизм и утилитаризм, но при этом полагали, что конечным источником практики является морально-религиозная мотивация.[[17]](#footnote-17) В современной экономике, лишенной надэкономических источников, наметился разрыв между производством товаров и производством прибыли. «Экономический человек» подрывает морально-социальные основы цивилизованного существования. Теперь становится очевидным, что своей стабильностью Запад обязан добуржуазным, доэкономическим предпосылкам средневековой культуры с ее архетипами законопослушного поведения и трудовой этики. Экономический человек существует в цивилизационных формах, пока существуют внеэкономические мотивации его поведения. Сейчас же идет процесс обесценивания всех типов мотивации, кроме экономической.

Наука и техника были экономически выгодны, поскольку практика показала, что инвестиции в эти сферы более эффективны, чем вложения в производство, и что основой общественного богатства является не столько труд непосредственных участников производства, сколько творческая инновационная деятельность создателей принципиально новых технологий. Со временем выяснилось, что человеческий фактор это не просто квалификация, но и определенная этика. Феноменологическая социология показала, что «социальный порядок является продуктом прошлой человеческой деятельности и существует постольку, поскольку человеческая активность продолжает его продуцировать. Никакого другого онтологического статуса ему приписать нельзя».[[18]](#footnote-18) Кризис западной цивилизации объясняется тем, что потребительское общество утрачивает способность формировать агентов, которые своей живой деятельностью не дают атрофироваться социальным структурам.

Критика модерна была свойственна для европейской социальной мысли еще со времен Просвещения и велась по различным основаниям. М. Хоркхаймер и Т. Адорно, раскрывая негативную диалектику прогресса, полагают, что развитие человеческой субъективности связано с утверждением во всех областях общественной жизни инструментального разума. Разум, обеспечивающий человеку победу над природой, постепенно выродился, по их мнению, в инструментальный рассудок, обеспечивающий победу одних людей над другими. Симбиоз научно-технической рациональности и власти позволяет манипулировать человеком. Рациональность отождествляется с организацией, а следовательно, с властью и насилием.

Наиболее конструктивной представляется критика модерна, заявленная Ю. Хабермасом. Он приходит к выводу о том, что в обществе модерна рационализация, помимо государства и экономики, вторгается в коммуникативные области жизненного мира, что нарушает процесс его символического воспроизводства. Дифференциация различных секторов культуры и их отделение от повседневного течения жизни ведет к фрагментации сознания, к нарушению механизмов социальной коммуникации. В капиталистическом обществе утрачивается различие между профанной и сакральной культурами, в силу исчезают возможности для нормального воспроизводства социальных субъектов. Хабермас пишет: «С профанизацией буржуазной культуры ситуация меняется. С этим процессом исчезает связывающая сакральная сила; исчезает субстанция фундаментальных убеждений, которые санкционированы культурой и не требуют убеждения».[[19]](#footnote-19)

Различие между сакральным и профанным характерно для традиционных обществ. Здесь религия является символическим выражением общества: в результате причастности к священным ритуалам происходит сближение сознания отдельных людей и, таким образом, возникает реальная общность. Рационализация социума означает профанизацию его культуры. Это ведет к исчезновению непосредственных символических взаимоотношений между людьми и замене их односторонними коммуникациями, которые сводятся к потреблению различного рода знаковой продукции. У. Меррин отмечает: «… важно не содержание медиа, но скорее вносимые ими в человеческие отношения изменения, заключающиеся в утрате символических отношений, в упразднении обмена. Современная «симуляционная» модель медиа исключает полноту коммуникации, проявляющуюся во взаимодействии собеседников, в двусторонних отношениях. Символические же отношения – это отношения именно двусторонние: это речь и ответ на нее, это дар и дар ответный. Современные медиа – это речь без ответа».[[20]](#footnote-20)

Рационализация, таким образом, приводит к расколу социальной реальности: коммуникативные области жизненного мира противостоят формально организованным сферам общественной структуры, где личность, освобожденная от культурных традиций, превращается в нейтрального носителя социальных действий. С одной стороны, социальные структуры подвергаются реификации и отрыву от непосредственного бытия человека. С другой – наука, мораль и искусство обособляются от традиций жизненного мира, делая их недостоверными.

Парадокс развития социальной рациональности модерна, таким образом, заключается в том, западноевропейская культура пришла к отрицанию своих собственных основ. Модерн в широком смысле стали определять как противоречие между автономией личности и усиливающейся экспансией рациональных социальных структур. Как отмечает В.Н. Фурс: «Место умерших демонов и богов занимает «индустрия сознания», успешно заменившая религию в ее основной функции – легитимации господства… индустрия культуры становится выверенным средством манипуляции сознанием и поведением масс… Культурная индустрия исследует человеческие потребности, продуцирует их (уже в форме, соответствующей ее собственным целям и задача), дисциплинирует их и управляет ими. Тем самым индустрия культуры ликвидирует тот принцип, на котором покоилась вся западная культура, возникшая в результате выделения индивида из рамок первобытного рода, - индивидуальность она превращает в псевдоиндивидуальность».[[21]](#footnote-21)

Разочарование в социальном проекте модерна, основанном на новоевропейской науке, привело к всплеску постмодернизационных теорий, которые представляют как эпистемологическую, так и теоретическую альтернативу научным построениям социологии модерна. Постмодернистская критика сосредоточена на двух мифах-нарративах, которые долгое время обладали внушительной интеграционной силой. Первый из них оперирует принципами справедливости, равенства, эмансипации, здесь проявляются претензии на равное выражение чаяний всех субъектов общества. Второй базируется на идеях научности, рациональности, истины и претендует на решений-рецептов, опирающихся на истину и в силу своей особой эффективности всегда и везде применимых. И в том, и в другом случае ставка делается на всеобщее приобщения к провозглашаемым идеям и утверждается их всеохватность. Эти мифы долгое время воспроизводились и на уровне идеологии властных структур, и в непосредственной повседневной практике взаимодействия социальных субъектов.

По Ж.Ф. Лиотару, модерн характеризуется господством «метанарративов» – систем представлений, утверждающих нормативный образ будущего и тем самым легитимирующих определенные социальные практики, идеи и ценности. «Эти нарративы – не мифы в смысле сказок… Правда как и мифы они имеют свою цель в том, чтобы легитимировать институты, социальные и политические практики, законодательства, этические системы, образы мысли. Но, в отличие от мифов они ищут легитимность не в изначальном обосновывающем акте, а в некоем искупающем будущем, т.е. в идее, которая еще должна быть осуществлена».[[22]](#footnote-22) Утрата доверия к метанарративам связана с осознанием теневой стороны прогресса и пагубности попыток рационального творения истории. В конце ХХ столетия мифы модерна оказались несостоятельными. Рационалистически-сциентистский представления, основанные на принципах классической науки, были разрушены появлением новых научных дисциплин, со своими целями, и нормативами, и критериями оценки результатов.

Постмодернистской социальной мысли присуще следующее видение социальной реальности:

* общество рассматривается не как целостное, системно упорядоченное и сплоченное, а как фрагментарное, мозаичное, неупорядоченное образование;
* представление о детерминированности и универсальной направленности социального развития сменяется представлениями о его неопределенности и многовариантности;
* иерархическая центр-периферическая модель мира сменяется представлениями о радикальной плюральности и равноценности всех способов жизни.

Однако подобные новации характерны не только для посмодернистской социологии. Сейчас происходит активное критическое переосмысление традиционных социологических концепций, которое привело к общему методологическому сдвигу в видении социальной реальности, созвучному постмодернистскому. Это соответствует основным характеристикам постнеклассической науки, расставшейся с притязаниями разума к тотальному преобразованию мира на рациональных началах. В мире стохастических процессов нет гарантированных траекторий развития и жестких закономерностей. Переосмысление социальной рациональности привело к методологическому сдвигу в видении социальной реальности, который проявляется не только в формировании новых научных конструктов, но и в появлении нового языка социальной теории, в преобразовании статических понятий в динамические.

* + - 1. **Аксиологическое и этическое измерения современной науки**

Наука является социокультурным феноменом, а значит производится человеком и существует для человека. Человеческое измерение науки заключается в том, как в возможностях его практически-прикладного использования, так и в том, что знание, которое получает данный исследователь, по своим свойствам должно быть таким, чтобы его могли усвоить, воспринять и оценить и другие. Именно в этих измерениях проявляются аксиологические и этические аспекты функционирования научного знания. Среди норм регулирования научной деятельности можно выявить две основных разновидности: - собственно познавательные установки, которые регулируют процесс воспроизведения объекта в различных формах научного знания и управляют процессом коммуникации исследователей;

- социальные нормативы, которые фиксируют роль науки и ее ценность для общественной жизни на определенном этапе исторического развития, регулирую отношениями научных сообществ и учреждений с обществом в целом.

Эти два аспекта идеалов и норм науки соответствуют двум аспектам ее функционирования: как познавательной деятельности и как социального института. Нормы научно-познавательной деятельности выполняют двоякую роль. Во-первых, следование им гарантирует получение достоверного результата. Во-вторых, они выступают как форма социального контроля в рамках научного сообщества. Таким образом, проблемы этики науки в определенных отношениях перекрещиваются с проблемами ее методологии науки. Одна из задач методологии науки – анализ и обоснование методов и процедур, применяемых в научной деятельности, а также выявление тех далеко не очевидных, предпосылок, которые лежат в основе той или иной теории, того или иного научного направления.

Научное знание, будучи специфическим продуктом человеческой Деятельности, во-первых, требует от участников своего производства особой подготовки, а во-вторых, изначально нацелено на то, чтобы быть воспринятым другими. Это требует регулирования процесса получения научного знания особыми методологическими требованиями, следование или пренебрежение которыми выступает как акт морального выбора, предполагающий ответственность ученого перед своими коллегами и перед научным сообществом, т.е. его профессиональную ответственность.

Познавательные установки науки имеют достаточно сложную организацию. В.С. Степин различает в их системе следующие формы: 1) нормы объяснения и описания, 2) нормы доказательности и обоснованности знания, 3) нормы построения и организации знаний. В совокупности они образуют своеобразную схему метода исследовательской деятельности, обеспечивающую освоение объектов определенного типа. Помимо этого в методологических нормах науки можно выделить три уровня, отличающиеся по сочетанию инвариантных и предметно и исторически обусловленных установок. Первый уровень представлен нормативами, которые подчеркивают специфику научно-познавательной деятельности. Несмотря на то, что в разные исторические эпохи стандарты научного знания, процедуры его обоснования и стандарты доказательности разнятся, оно имеет четко определенные отличия от обыденного познания, искусства, религиозно-мифологического или философского освоения мира. Второй уровень содержания идеалов и норм исследования представлен исторически изменчивыми установками, которые характеризуют стиль мышления, доминирующий в науке на определенном историческом этапе ее развития. На третьем уровне эти установки конкретизируются применительно к специфике предметной области каждой науки[[23]](#footnote-23).

Правила, регулирующие поведение в науке, не имеют статуса юридических законов, нормы научной этики редко формулируются в виде специфических перечней и кодексов, однако известны попытки их выявления, описания и анализа этих норм. Наиболее популярна в этом отношении концепция Р. Мертона, представленная в работе «Нормативная структура науки» (1942 г.). В ней дается описание этоса науки, который понимается как комплекс ценностей и норм, являющихся обязательными для ученых и воспроизводящихся от поколения к поколению. Предложенное Мертоном описание научного этоса, включающее императивы универсализма, коллективизма, бескорыстности и организованного скептицизма, сохранялось как исходное представление о нормативных регулятивах науки многие годы.

Императив универсализма порождается внеличностным характером научного знания. Поскольку утверждения науки относятся к объективно существующим явлениям и взаимосвязям, то они универсальны и в том смысле, что они справедливы везде, где имеются аналогичные условия, и в том смысле, что их истинность не зависит от того, кем они высказаны. Ценность научного вклада не зависит от национальности, классовой принадлежности или личных качеств ученого. Эти характеристики не могут служить основанием для определения истинности научного знания, его признания или непризнания. Универсализм проявляет себя в провозглашении равных прав на занятия наукой и на научную карьеру для людей любой национальности и любого общественного положения. Он обусловливает интернациональный и демократический характер науки.

Императив коллективизма имеет явно директивный характер, предписывая ученому передавать плоды своих трудов в общее пользование. Научные открытия являются продуктом социального сотрудничества и принадлежат сообществу. Права собственности» в науке фактически не существует. Потребность ученого как-то воспользоваться своей интеллектуальной «собственностью» удовлетворяется только через признание и уважение, которые он получает как автор открытия. Отсюда повышенное внимание к вопросам научного приоритета.

Стремление ученых к приоритету создает в науке своего рода конкурентные условия. Такая ситуация может толкать на какие-то особые действия, предпринимаемые специально, чтобы затмить соперников. Эти действия способны исказить нормальный ход исследования и соответственно его результаты. В качестве противоядия указанным побуждениям и выдвигается императив бескорыстности. Эта норма предписывает ученому строить свою деятельность так, как будто, кроме постижения истины, у него нет никаких других интересов. Р. Мертон излагает требование бескорыстности как предостережение от поступков, совершаемых ради достижения более быстрого результат или более широкого профессионального признания внутри науки.

Организованный скептицизм одновременно является и методологической и институциональной нормой. Сам Мертон рассматривает организованный скептицизм как особенность метода естественных наук, требующего по отношению к любому предмету детального объективного анализа и исключающего возможность некритического приятия. Для науки нет ничего «святого», огражденного от критического анализа. В то же время норма организованного скептицизма является и директивным требованием по отношению к ученым. Норма скептицизма предписывает ученому подвергать сомнению как свои, так и чужие открытия и выступать с публичной критикой любой работы, если он обнаружил ее ошибочность.

Предпринятый Р.Мертоном анализ ценностей и норм науки неоднократно подвергался критике, отмечалась, в частности, абстрактность предложенных Р.Мертоном ценностей, и то, что в своей реальной деятельности ученые нередко нарушают их, не подвергаясь при этом осуждению со стороны коллег. Во многом под воздействием этой критики Р.Мертон вновь обратился к проблеме этоса науки в 1965 г. в работе «Амбивалентность ученого». В ней он отметил наличие противоположно направленных нормативных требований, на которые ориентируются ученые в своей деятельности. Противоречивость этих требований приводит к тому, что ученый нередко оказывается в состоянии амбивалентности по отношению к ним. С одной стороны, ученый должен делать свои результаты доступными для коллег, быть восприимчивым по отношению к новым идеям, знать все относящиеся к области его интересов работы предшественников и современников, а с другой – он должен тщательно проверить эти результаты перед их публикацией, не подчиняться интеллектуальной моде; его эрудиция не должна подавлять самостоятельность мышления. Таким образом, ученый может и должен проявлять определенную гибкость, поскольку нормативно-ценностная структура науки не является жесткой. И тем не менее наличие норм и ценностей очень важно для самоорганизации научного сообщества. Если такие нарушения императивов научной деятельности приобретают массовый характер, под угрозой уже оказывается сама наука.

В отличие от профессиональной, социальная ответственность ученых реализуется во взаимоотношениях науки и общества. Поэтому ее можно характеризовать как внешнюю, или социальную, этику науки. При этом следует иметь в виду, что в реальной жизни проблемы внутренней и внешней этики науки, профессиональной и социальной ответственности ученых бывают тесно переплетены между собой.

До середины ХХ столетия проблемы социальной ответственности науки и ученых не были объектом систематического изучения. Их обсуждение было по большей степени выражением гуманистического пафоса ученых и философов и, как правило, мало соотносились с реальной практикой научных исследований. Ценности научной рациональности не подвергались сомнению до последней трети ХХ века, пока цивилизация не столкнулась с глобальными проблемами, порожденными научно-техническим развитием. Среди них можно особо выделить проблемы выживания человечества, глобальные экологические проблемы и вызванная ими необходимость изменения отношения к окружающей среде, а также проблемы человеческих коммуникаций и отчуждения человека от порожденных им социальных структур. Поэтому в настоящее время, в условиях увеличения и разветвления способов взаимосвязи науки с жизнью общества, обсуждение этических проблем науки остается одним из важных способов осмысления ее изменяющихся социальных и ценностных характеристик.

Ценностные и этические основания всегда были необходимы для научной деятельности. Однако пока результаты этой деятельности лишь спорадически оказывали влияние на жизнь общества, можно было удовольствоваться представлением о том, что знание вообще есть благо, и поэтому сами по себе занятия наукой, имеющие целью приращение знаний, представляют собой этически оправданный вид деятельности. В современных же условиях достаточно отчетливо обнаруживается односторонность этой позиции. Резкие изменения в социальном способе функционирования науки во второй половине ХХ века привели к перестановке акцентов в обсуждении социально-этических проблем науки. М.Борн отмечал по этому поводу: «В реальной науке и ее этике произошли изменения, которые делают невозможным сохранение старого идеала служения знанию ради него самого, идеала, в который верило мое поколение. Мы были убеждены, что это никогда не сможет обернуться злом, поскольку поиск истины есть добро само по себе. Это был прекрасный сон, от которого нас пробудили мировые события»[[24]](#footnote-24).

В действительности достаточно долгое время наука, сама по себя считаясь неоспоримой ценностью, была ценностно нейтральна. Чтобы выполнить свои социальные функции она должна была возникнуть в условиях эмансипации от моральных ограничений. Тезис о свободе науки от моральных ограничений в ХХ веке был заменен тезисом об ограниченности науки, ее неспособности задавать ориентиры и идеалы, а затем и тезисом о безответственности науки. Утверждения, что на жизнь людей влияет не само знание, а его приложение, превращение в технологию, то есть процесс, лежащий уже не в сфере науки и определяемый социальной системой, слишком упрощают ситуацию. Поскольку процесс познания неразрывно связан с созданием метода, технологии, научное знание как таковое является действительной силой, оказывающей влияние на жизнь самого человека.

В связи с осознанием важности этой проблематики в научном сообществе начали активно обсуждаться вопросы ответственности ученого за возможные результаты своих исследований, начали обсуждаться и механизмы демократического контроля за научной деятельностью, ее результатами и возможными сферами приложения. Возникают различные формы самоорганизации научной общественности, основной целью работы которых является регулирование деятельности ученых с точки зрения норм этической и социальной ответственности.[[25]](#footnote-25)

Этические проблемы науки, с одной стороны, становятся более конкретными и резко очерченными. С другой стороны, они в определенном смысле универсализируются, то есть возникают в самых разных сферах научного познания. К ученым приходит осознание того, что исследование тайн природы, особенно человеческой природы, имеет свои пределы, неминуемо связано с большим риском и это относится как к научным разработкам в области ядерного оружия, так и в генной инженерии. Научные исследования и разработки, даже независимо от того, найдут ли они свое приложение в технических или военно-промышленных нововведениях, могут представлять угрозу не только для человека, но и вообще для жизни на Земле. Если раньше считалось, что опасность представляет сциентизм и свойственная ему абсолютизация значимости технических приложений научного знания, то теперь проблема влияния науки на социальную реальность углубляется. Становится понятным, что узел проблем современной цивилизации коренится в новоевропейской научной рациональности, которая ориентирует ученых лишь на осуществление сугубо научно-исследовательских целей и элиминирует ценностные и этические аспекты такой деятельности.

Большую роль в привлечении внимания общественности к последствиям применения научно-технических достижений сыграло экологическое движение, сформировавшееся в 60-х годах прошлого столетия. При этом ученые оказались вовлечены в экологическое движение не только своими общественными, но и сугубо профессиональными, собственно научными интересами.

Экологическая этика – одна из современных областей философского исследования, задачей которой является обоснование и разработка этических принципов и норм, регулирующих отношение человека к природе. При этом особый интерес представляют проблемы нравственно-экологической переориентации современной науки. Обоснование концепций сотрудничества с природой специалистами экологической этики (Р. Атфилд, Л. Уайт, Э. Ласло, О.Леопольд) происходит в контексте поиска новых мировоззренческих оснований[[26]](#footnote-26).

О.Леопольд рассматривает этику в экологическом смысле как ограничение свободы действий в борьбе за существование. Она, по его мнению, должна изменить роль человека, превращая его из завоевателя сообщества, составляющего Землю, в рядового и равноправного его члена. Перед человечеством стоит задача сформировать этическое отношение к Земле, которое не может существовать без благоговения перед ее ценностью. Р. Атфилд выступает против радикального разрыва с традициями западноевропейской науки. С его точки зрения фундированный этой научной традицией комплекс идей управления природой не потерял своего значения. Управление природой может быть согласовано с экологической ответственностью, а экологически переосмысленная наука может стать основание для определения принципов экологической этики.

Положения экологической этики и попытки современных философов найти пути гармонизации отношений между человеком и природой во многом перекликаются с идеями философии «русского космизма». Русский космизм возник в противопоставлении классической физикалистской парадигме мышления, основанной на жестком разграничении человека и природы. В нем выделяют три течения: естественнонаучное (Н.А.Умов, Н.Г.Холодный, В.И.Вернадский, К.Э.Циолковский, А.Л.Чижевский); религиозно-философское (Н.Ф.Федоров); поэтически-художественное (С.П.Дьячков, В.Ф.Одоевский, А.В.Сухово-Кобылин)[[27]](#footnote-27). Сциентистское направление русского космизма нашло свое выражение в творчестве В.И.Вернадского, создавшего учение о ноосфере. Он рассматривает человечество как часть биосферы, которое оказывает на нее активное воздействие. Возникающее в процессе биоэволюции человеческое сознание становится особым фактором эволюции, значение которого возрастает с течением времени.

Хотя на рубеже XIX - XX веков вера в научно-технический прогресс была достаточно зримой и еще не проявлялись кризисные последствия технократического отношения к миру, космисты предупреждали будущие поколения о возможных негативных последствиях безудержной и ничем не ограниченной технологической эксплуатации природы. Соразмерность человека и остального мира послужили основой для развитой русскими космистами идеи о необходимости соизмерять человеческую деятельность с принципами целостности этого мира. Интуитивное осознание русским космизмом возможных глобальных противоречий между деятельностью человека и природой приводило его к поискам выхода из возможного будущего неблагоприятного состояния.

В современных дискуссиях по проблеме социальной ответственности науки высказываются две противоположные точки зрения. Суть первой состоит в том, что научное познание заключается в незаинтересованном и бесстрастном изучение объекта. Всякое проявление личностных, субъективных качеств исследования понимается при этом исключительно как источник помех и ошибок. Очевидно, что при таком понимании науки вопрос о социальной ответственности ученого в значительной степени снимается - место социальной ответственности занимает объективная логика развития науки, т.е. развертывания безличного познавательного отношения. Однако понятие «чистого» познавательного отношения является абстракцией и может давать лишь одностороннее представление о рассматриваемом объекте Смысл этой абстракции и состоит в том, что она позволяет при анализе познавательной деятельности отвлечься от ценностных, и в том числе от этических моментов этой деятельности. Если эта абстракция мыслится как единственное выражение специфики научного познания, то мы лишаемся основания апеллировать при рассмотрении науки к нравственным критериям.

Смысл второй точки зрения состоит в утверждении, что наука сама по себе этически нейтральна, а антигуманное использование ее достижений целиком и полностью обусловлено теми социальными силами, которые контролируют практическое применение результатов научных исследований. Действительно, достижения могут использоваться и подчас действительно используются в антигуманных целях. Но из этого отнюдь не следует, что с ученого снимается всякая ответственность за то, каким образом и кому служат результаты его исследований. В этой связи показательно высказывание В.А. Энгельгардта. «Нет сомнения, что в случае глобальных проблем, кризисов ученым не раз придется обращаться к своей совести, призывать чувство ответственности, чтобы найти правильный путь преодоления возникающих угроз. И, разумеется, дело общественной совести ученых мира, общей ответственности — всемерно бороться с причинами, вызывающими вредные, губительные последствия, направлять научные поиски на исправление вреда, который сама наука, не взвесив и не учтя возможных последствий, могла принести, и тем самым оказаться причастной к возникновению тех или иных глобальных проблем»[[28]](#footnote-28).

Проявление чувства социальной ответственности выступает, таким образом, в качестве социальной формы поведения ученых. Ответственность не является внешним требованием со стороны общества, а напротив, выступает как органическая составляющая научной деятельности, ощутимо влияющая на проблематику и направления исследований.

* + - 1. **Изменение образа и функций науки в современной культуре**

Современная цивилизация, как мы уже отмечали, неразрывно связана с достижениями науки и их внедрению в производство стал возможен впечатляющий технологический прогресс ХХ века. Техногенный характер цивилизации во многом определяет как сам образ науки, так и ее социальные функции. Это становится очевидным при сопоставлении характеристик традиционного и техногенного социумов.

В обществе традиционного типа в условиях отно­сительно слабого разделения труда, натуральности хозяйства и экстенсивного характера аграрной экономики, общество представляло собой иерархическую, жестко разделенную на сословия и локально разобщенную социаль­ную структуру. Мир, окружающий индивида на протяжении всей его жизни, локален, обозрим, относительно прост и инертен. Зафиксированная и аккумулированная в бесписьменной народной культуре и передаваемая механизмами строгих традиций ограниченная совокупность знаний и навыков вполне обеспечивает хозяйст­венный процесс. Устойчивые нравы, обычаи, ритуалы, этикет и другие, задаваемые индивиду извне модели и образцы поведения, организующие каркас традиционного уклада жизни, в целом вполне достаточны для регламентации пове­дения индивида. Миф, а затем религия обеспечивают концептуальную модель мира, трак­товку его иерархического порядка, могучих космических сакральных сил, им управ­ляющих, а также места человека в этом мире, его основных ценностей, смысла и целей его земного бытия, норм и правил необходимого социального поведения. Коллективное общественное сознание локальной общности не испытывает особой потребности и необходимости ни в ином теоретико-концептуальном знании, ни в специальных сред­ствах его трансляции.

Переход к хозяйству интенсивного типа с последующим перерастанием ремесленно-ручного производства в индустриально-машинное, развитие промышленной эконо­мики, интенсификация обмена и утверждение системы товар­но-денежных отношений, раздвижение на этой основе характера и структуры всей общественной практики коренным образом транс­формирует жизнь общества. Благодаря этому происходит становление техногенной цивилизации, радикально меняющей положение и условия жизнедеятель­ности индивида, детерминанты его духовности. По замечанию Э. Гидденса, отличительными особенностями техногенного общества становятся рациональность, инновации и динамизм[[29]](#footnote-29).

Мир, окружающий человека в Новое время, становится огромен, сложен и динамичен. Сущее в нем начинает расходиться с явным и потому перестает быть объяснимым с помощью содержания народной культуры, которая перестает быть достаточной для адаптации человека в мире. Недостаточной оказывается и статичная концептуальная религиозная картина мира с ее иррационалистическим объяснением природного и общественного бытия и места человека в нем. Этот мир ставит автономного и суверенного индивида в ситуацию перманентного самостоятельного самоопределения и выбора. Возникает общественная потребность в выработке принципиально новой картины мира, в новой культуре, базирующейся на демифологизированном рационалистическом сознании и обеспечивающая индивиду возможность самоориентации, самоидентифи­кации и самореализации в мире. В связи с этим расширяется социальная миссия науки. Из средства рационального объяснения мира через созерцательное осмысление и обобщение, наука, обретая связь с практикой капиталистического производства и обогащаясь экспериментом, начинает превращаться в базис деятель­ности, в эффективное средство активного и интенсивного освоения природной и социальной реальности.

Поскольку в рамках техногенной цивилизации наука приобретает особую значимость, вплоть до ХХ века различные философские системы, несмотря на полярность мировоззренческих установок, сохраняют в шкале фундаментальных ориентаций ценность научного знания и основанного на нем общественного прогресса. Однако в нашем столетии эти ценности подвергаются сомнению благодаря возникшим вследствие научно-технического развития проблемам. Конец 60-х — начало 70-х годов отмечены развертыванием острой критики науки. Возникает контрнаучные движения стремящиеся возродить иные - традиционные формы культуры. Появляются антисциентические концепции, подвергающие критике науку и пессимистично настроенные к ее способностям обеспечить прогрессивное развитие. Одновременно с этим подвергаются отрицанию идеи истины, рациональности и т.д. Известный социолог Э. Шилз видит в появлении контранаучных движений серьезный симптом кризиса науки, который касается не столько ее интеллектуальных возможностей, сколоко взаимоотношений с обществом.

С. Тулмин связывает контрнаучное движение с контркультурой, причем для него критика науки составляет одну из важных тенденций истории культуры. Он выделил ряд наиболее значимых принципов, характерных для всех вариантов критики науки:

1. требование гуманизации знания;
2. противопоставление научной и художественной деятельности, поскольку научная деятельность не позволяет выразить индивидуальность ученого, подчиняя его интеллект мнению профессиональной группы;
3. подавление в науке воображения;
4. пренебрежение качественной стороной явлений ради их количественной соизмеримости;
5. абстрактный характер научных идей, лишающий науку гуманистического содержания.[[30]](#footnote-30)

Известный физик Э.Вайнберг выделил следующие группы критиков науки: 1) разоблачители, подвергающие критике современные формы институциализации науки, ее связь с истэблишментом; 2) вдумчивые законодатели и администраторы, критикующие естественников за отсутствие у них чувства ответственности, политических установок и интересов; 3) технологические критики, подвергающие критике науку за отрицательные последствия ее технического приложения, 4) нигилисты и аболиционисты, усматривающие в научно-техническом прогрессе вообще угрозу существования человечеству.[[31]](#footnote-31)

Большое место в контранаучном движении занимает критика сциентизма, который рассматривается как определенная идеология, выработанная. В сборник документов и статей «Само-Критика науки», вышедшем в Париже в 1973 году выделены основные мифы сциентистской идеологии, совокупность которых и составляет ее кредо. Миф 1: только научное знание является истинным и объективным, лишь научное знание, будучи квантитативным и формализованным, оказывается универсальным и инвариантным во все времена и во всех культурах. Миф 2: объект научного познания может быть выражен в количественных параметрах и лабораторном эксперименте. Миф 3: мечта науки — построение «механической», «формализуемой» природы, редукция сложных процессов к физико-химическим процессам. Миф 4: только мнение экспертов существенно, сами эксперты принадлежат к технократии, поэтому абсолютизация роли экспертов - абсолютизация роли технократии. Миф 5: наука и технология, основанная на научных исследованиях, способны решить все проблемы человечества. Миф 6: только эксперты обладают знанием, необходимым для принятия решений.[[32]](#footnote-32) Важно то, что идеология сциентизма господствует не только среди ученых, а навязывается всему обществу, что в значительной степени актуализирует необходимость борьбы с засильем сциентистских взглядов.

Кризис рациональности определяется, помимо прочего, реальными изменениями самих научных знаний. Со второй половины ХХ века внутри теоретической физики, считавшейся долгое время образцом рациональности науки, постепенно ослабевают требования к жестким нормативам научного дискурса. На современном этапе происходит включение нефизических и ненаучных компонент в теоретические рассуждения.[[33]](#footnote-33) Эта ситуация может быть объяснена рациональными причинами. Парадоксы всегда существовали в теоретической физике, но раньше они вызывались экспериментальной ситуацией и обсуждались в принятой языковой парадигме. Сейчас включения ненаучных компонент требует внутритеоретическая ситуация, поскольку категориальный аппарат физической науки не совсем пригоден для обсуждения современных проблем. Многие философы и ученые воспринимают эти обстоятельства как свидетельства краха современной науки, выступая с требованиями ее замены новой альтернативной наукой.

Идея о необходимости альтернативной науки находит питательную почву и в усиливающейся абстрактности современных теоретических построений. В.П. Филатов, отмечая изначально присущую науке ограниченность, невозможность полностью избежать негативных последствий, связанных с техническим воплощением ее результатов, заключает, что культуросозидающие возможности науки исчерпаны. Поэтому необходима альтернативная наука, которая решит вопрос «... о преодолении отчуждения науки от жизненного мира людей, о ее совместимости с идеалами и ценностями гуманизма».[[34]](#footnote-34)

Анормальное знание является постоянным спутником науки. Анормальные результаты, получающиеся в результате нормальных опытов, со временем вписываются в теоретический аппарат данной отрасли науки. Те же элементы, которые категорически не удовлетворяет критериям научности, как правило, отторгаются. Однако это не означает прекращение существования анормального знания. Оно трансформируется, привлекая для обоснования своей истинности критерии из других сфер духовной деятельности, в том числе из религии, обыденного опыта и т.д. Будучи, как правило, более доступным для обыденного восприятия, оно все более превращается в явление массовой культуры. Поэтому при его оценке даже у профессиональных ученых общекультурная шкала ценностей превалирует над профессиональной. Особенно это характерно для гуманитариев, а поскольку, именно они через СМИ формируют общественное мнение, то создается реальная угроза замены реального образа науки суррогатом. В определенные периоды распространение анормального знания может быть социально опасно, так как усиливает духовную нестабильность общества.

Реальный процесс научного развития действительно связан с теоретическим усложнением. Происходит нейтрализация мировоззренческого значения науки, а следовательно усиливается влияние ненаучных способов познания мира. Т. Г. Лешкевич и Л. А. Мирская выявляют следующие формы вненаучного знания, функционирующие в современной культуре.

• Ненаучное, понимаемое как разрозненное, несистематизи­рованное знание, которое не формализуется и не описыва­ется законами, находится в противоречии с существующей научной картиной мира.

• Донаучное, выступающее прототипом, предпосылочной ба­зой научного.

• Паранаучное как не совместимое с имеющимся гносеологи­ческим стандартом. Широкий класс паранормального знания включает в себя учения о тайных природных и психических силах и отношениях, скрывающихся за обычными явлениями.

• Лженаучное как сознательно эксплуатирующее домыслы и предрассудки. Лженаука представляет собой ошибочное знание.

• Квазинаучное знание ищет себе сторонников и привержен­цев, опираясь на методы насилия и принуждения. Оно, как правило, расцветает в условиях строго иерархичной науки, подчиненной жесткому идеологическому режиму.

• Антинаучное как утопичное и сознательно искажающее пред­ставления о действительности.

• Псевдонаучное знание представляет собой интеллектуаль­ную активность, спекулирующую на совокупности популяр­ных теорий, например, истории о древних астронавтах, о снежном человеке и т.д.[[35]](#footnote-35).

Одним из мотивов, поддерживающим вненаучпые формы познания, является испокон веков существовавшая у людей надежда найти чудодейственные способы решения их насущных жизненных проблем. Существуют и социальные причины его распространения. Социальные кризисы, неустойчивость и кардинальная трансформация нормативно-ценностных систем сопровождается, как правило, расцветом различных форм вненаучного знания. Роль такого знания, по-видимому, амбивалентна. С одной стороны, в этом знании немало сомнительных идей, пустых увлечений, а то и намеренного шарлатанства. Но в нем же встречаются и интересные догадки, глубокие прозрения, служившие зародышами новых направлений научного поиска. Очевидно, что многие из этих форм являются необходимыми моментами становления научного познания, тогда как другие составляют явную антитезу рационализму и научности. Однако альтернативой рациональности должны быть не иррациональное, а одностороннее понимание рациональности, исключающее мероопределение и целесообразность.

Критика сциентизма и обнаружение пределов в развитии современной цивилизации побуждает пересмотреть ценность рационализма. Постепенно становится понятным, что кризисы нашей цивилизации - экологический, эсхатологический, антропологический, культуры - взаимосвязаны, причем техника является одним из факторов этого глобального неблагополучия. Общество, поэтому, нуждается в изменении приоритетов своей социальной и технологической деятельности, и огромную роль в решении этих проблем должна играть наука.

Нужно отметить, что в традиционную научную картину мира входит представление о том, что все проблемы, возникающие в результате научно-технического прогресса, можно решить рациональным способом. При этом полагается, что не только экологическая проблема разрешима на путях развития науки посредством создания малоотходных производств, технологий с замкнутыми циклами и т.д., но и вторая глобальная проблема (духовный кризис) преодолима при помощи НТП. Но социальная деятельность принадлежит различным культурным подсистемам и подчиняется их логике, в частности, ценностным отношениям. Особенностью культурных систем, в отличие от рационально организованной деятельности, является борьба разноориентированных, иногда противоположных, сил и ценностей. Вследствие этого реализация одних видов деятельности, не учитывающая бытие других деятельностей, может давать результаты, противоположные ожидаемым. Природа человеческой деятельности содержит два слоя - акты деятельности, организованные на рациональной основе и культурные подсистемы, подчиняющиеся иной логике. Поэтому большинство современных общественных проблем невозможно решить исключительно научно-рациональным, техническим путем.

Наиболее радикальным средством разрешения кризиса представляется критическое переосмысление идей, лежащих в основании техногенной цивилизации. Западноевропейская культура породила субъект-объектный принцип, согласно которому окружающему миру приписывался лишь статус средства. Поэтому необходимо изменить лежащую в основе технического прогресса духовно-ценностную мотивацию. При этом наряду с другими усилиями необходимо пересмотреть и ту картину мира, в которой природа понимается как условие нашей технократической деятельности.

Мы уже отмечали происходящие изменения в типе научной рациональности. Черты постнеклассической рациональности проявляются при переходе к исследованию сложных исторически развивающихся систем. Постнеклассическая рациональность хотя и сужает поле действия предшествующих ей исследовательских стратегий, но не отменяет их, сама становясь гетерогенной сложноорганизованной системой. Увеличение разнообразия научных стратегий расширяет и поле мировоззренческих оснований современной науки. Теперь и преобразующую деятельность человека и саму природу начинают понимать иначе. Оказалось, что техника и научное знание существенно влияют на природу и человека. Законы природы не вечны, а обусловлены исторически и культурно, а человеческое действие есть орган эволюции природы. Природа является не только условием человеческой деятельности и прогресса, но и их целью. Она отвечает человеку, ассимилирует его усилия и активность. Идеал естествознания сейчас пересматривается с учетом различения природы, написанной на языке математики, природы как планетарного экологического организма и социальной природы. Важно при этом, что отказ от европейского проекта модерна вовсе не означает «варваризацию» культуры. Эта идея явно прослеживается в работе Хюбнера «Критика научного разума». Более того, «пароксизмы научно-технической деятельности, - пишет немецкий философ, - и связанной с ней идеей прогресса вполне могут свидетельствовать о своего рода варварстве»[[36]](#footnote-36) Для преодоления кризисов современной цивилизации необходим радикальный поворот в мировоззрении, в самом духовном ядре современного человека.

Сформировавшаяся в рамках постнеклассической науки стратегия деятельности с саморазвивающимися системами порождает перекличку между западной и восточными культурами.[[37]](#footnote-37) Выясняется, что современный тип научно-технического развития можно согласовать с мировоззренческими идеями восточных культур. Человекоразмерные системы требуют особых стратегий деятельности, в которых существенную роль играют несиловые взаимодействия, основанные на синергетических эффектах. В рамках такой деятельности возникает новый тип интеграции истины и нравственности, целерационального и ценностнорационального действий. Технологическая деятельность с такими системами предполагает учет спектра возможных траекторий системы и сталкивается с проблемой выбора определенного сценария развития из множества возможных. Ориентирами этого выбора служат не только знания, но и нравственные принципы.

Тип научной рациональности сегодня изменяется, но сама рациональность остается необходимой для развития общества и диалога культур, который невозможен без рефлексивного отношения к их базисным ценностям. Рефлексивно-критическое ядро рациональности позволяет менять парадигмы мышления и поведения, сформулированные в обществе различными вариантами рациональности (прежде всего научной). Открытость к любым конечным позициям мировосприятия представляется сущностью рационально-рефлексивной культуры, составляющей неотъемлемую ценность нашей цивилизации. Разумная рациональность оказывает формирующее воздействие на стиль современной эпохи, общение в которой осуществляется не на принципах синтеза, поглощения, а как диалог или даже полилог.

Говоря о необходимости изменения идеалов рациональности, речь нужно вести не только о науке и научной деятельности, сколько о человеческой деятельности вообще. Изменений, происходящих внутри самой научной рациональности еще недостаточно для разрешения кризиса современной цивилизации, именно общество должно изменить приоритеты своей социальной и технологической деятельности. Другое дело, что огромную роль в решении этих проблем должна играть наука. Судьбы рациональности поэтому определяются сегодня не имманентными процессами в развитии науки, а возможностями функционирования науки как элемента культуры. Зависит это не только от осознания человечеством масштаба глобальных угроз, но прежде всего от того, сохранит ли цивилизация те условия человеческого бытия, благодаря которым возникла сама европейская наука с ее рациональным импульсом.

1. Тойнби А. Цивилизация перед судом истории. М.- СПб., 1996. С. 384. [↑](#footnote-ref-1)
2. Gottesvorschtellung und Gesellschaftsentwicklung. Muenchen. 1979. S. 34. [↑](#footnote-ref-2)
3. Гуссерль Э. Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология // Вопросы философии. - 1992. - № 7. - С. 138-139. [↑](#footnote-ref-3)
4. См.: Кара-Мурза С. Манипуляция сознанием. - М., 2000. - Гл. 6. [↑](#footnote-ref-4)
5. См.: Маркузе Г. Одномерный человек. М., 1994. [↑](#footnote-ref-5)
6. См.: Бергер П., Лукман Т. Социальное конструирование реальности: Трактат по социологии знания. М., 1995. [↑](#footnote-ref-6)
7. См.: Швырев В.С. Знание и мироотношение // Философия науки. Ежегодник. Вып. 1. Проблемы рациональности. М., 1995. [↑](#footnote-ref-7)
8. См.: Порус В.Н. Проблемы рациональной критики // Там же. [↑](#footnote-ref-8)
9. Библер В.С. Из «заметок впрок» // Вопросы философии, 1991, № 6. С.21 [↑](#footnote-ref-9)
10. Тарнас Р. История западного мышления. М., 1995. С. 354. [↑](#footnote-ref-10)
11. См.: Хайдеггер М. Вопрос о технике // Новая технократическая волна на Западе. М., 1986. [↑](#footnote-ref-11)
12. Сколимовски Х. Философия техники как философия человека // Новая технократическая волна на Западе. М., 1986. С. 248. [↑](#footnote-ref-12)
13. См.: Rapp F. Analytische Technikphilosophie. Freiburg, 1978. [↑](#footnote-ref-13)
14. Блюменберг Х. Жизненный мир и технизация с точки зрения феноменологии // Вопросы философии. 1993. № 10. С. 81. [↑](#footnote-ref-14)
15. См.: Молчанов В.И. Парадигмы сознания и структуры опыта // Логос. 1992. № 3. [↑](#footnote-ref-15)
16. См.: Кара-Мурза С.Г. Наука и кризис цивилизации // Вопросы философии. 1990. № 9; Косарева Л.М. Развитие науки Нового времени из духа культуры. М., 1997; Степин В.С., Кузнецова Л.Ф. Научная картина мира в культуре техногенной цивилизации. М., 1994; Blumenberg H. Selbsterhaltung und Beharrung: zur Konstitution der neuzeitlichen Rationalitaet. Meinz-Wiesbaden, 1970. [↑](#footnote-ref-16)
17. См.: Вебер М. Протестанская этика и дух капитализма // Вебер М. Избранные произведения. - М., 1990. [↑](#footnote-ref-17)
18. Бергер П., Лукман Т. Социальное конструирование реальности: Трактат по социологии знания. - М., 1995. - С. 52. [↑](#footnote-ref-18)
19. Цит. по: Фурс В.Н. Философия незавершенного модерна Юргена Хабермаса. - Минск, 2000. - С. 157. [↑](#footnote-ref-19)
20. Меррин У. Телевидение убивает искусство символического обмена: теория коммуникации Жана Бодрийара // Контексты современности – II. - Казань, 2001. - С. 80. [↑](#footnote-ref-20)
21. Фурс В.Н. Цит. соч. - С. 31-32. [↑](#footnote-ref-21)
22. Цит. По: Фурс В.Н. Философия незавершенного модерна Юргена Хабермаса. – Минск, 2000. – С. 182. [↑](#footnote-ref-22)
23. Степин В.С., Горохов В.Г., Розов М.А. Философия науки и техники. М., 1996. Гл. 8. [↑](#footnote-ref-23)
24. Цит. по: Философия и методология науки: учебное пособие под ред. В.И. Купцова.- М., 1996. С. 477. [↑](#footnote-ref-24)
25. Более подробно об этом см.: Огурцов А.П. Социальная история науки: стратегии, направления, проблемы // Принципы историографии естествознания: XX в. СПб., 2001. [↑](#footnote-ref-25)
26. См.: Атфилд Р. Этика экологической ответственности // Глобальные проблемы и общечеловеческие ценности. М., 1990; Уайт Л. Исторические корни нашего экологического кризиса // Там же; Уайт Л. Исторические корни нашего экологического кризиса // Там же; Леопольд О. Календарь песчаного графства. М., 1983. [↑](#footnote-ref-26)
27. См.: Гиренок Ф.И. Русские космисты. М., 1990. [↑](#footnote-ref-27)
28. Цит. по: Философия и методология науки: учебное пособие под ред. В.И. Купцова.- М., 1996. С. 487. [↑](#footnote-ref-28)
29. См.: Giddens A. The Consequenses of Moderniti. - Cambridge, 1990. [↑](#footnote-ref-29)
30. См.: Civilisaton and Science in Conflict or Collaboration. Amsterdam, London, New York. 1972. [↑](#footnote-ref-30)
31. Science. 1970, Vol. 167, № 3915, pp. 141-145 [↑](#footnote-ref-31)
32. Auto - critique de la Science. Paris. 1973. [↑](#footnote-ref-32)
33. См.: Юкава Х. Лекции по физике. М., 1981. [↑](#footnote-ref-33)
34. Филатов В.П. Об идее альтернативной науки // Заблуждающийся разум? Многообразие вненаучного знания. М., 1990. С. 154. [↑](#footnote-ref-34)
35. См. : Лешкевич Т.Г., Мирская Л.А. Философия науки: Интерпретация забытой традиции. Ростов-на-Дону, 2000. [↑](#footnote-ref-35)
36. Хюбнер К. Критика научного разума. М., 1994. С. 178. [↑](#footnote-ref-36)
37. Подробнее об этом см.: Капра Ф. Дао физики: исследование параллелей между современной физикой и мистицизмом Востока. СПб., 1994; Степин В.С. Теоретическое знание. М., 2000. Гл. 7. [↑](#footnote-ref-37)