



СОЦИАЛЬНЫЕ ЦЕННОСТИ И ТЕХНИЧЕСКИЙ ПРОГРЕСС (Историко-философский экскурс)

Е.А. САМАРСКАЯ

Мы живем в эпоху технического гедонизма, испытывая опьянение техникой, хотя нередко слышатся недовольные голоса и не только в связи с экологией. Но в целом, технические, научные, производственные виды прогресса признаются почти всеми. Более сложные проблемы возникают, когда речь заходит о социально-политическом и духовном прогрессе: существуют ли эти формы прогресса и в каком отношении они находятся с техническим прогрессом; имеют ли они самостоятельный характер, или технический прогресс вызывает социально-исторические изменения, которые не укладываются в схему социального прогресса – т.е. перемены есть, а прогресса нет. Короче говоря, вопрос в том, куда влечет нас рок технического прогресса?

Народ в России долго жил с ощущением исторического прогресса, осененным именами Гегеля и Маркса, и теперь, когда прогрессистская социалистическая идеология уходит в прошлое, возникает вопрос, как можно охарактеризовать время, в которое мы включены: представляет ли оно этап исторического прогресса или являет собой просто исторические перемены, не имеющие определенной направленности? Присмотримся к тому, что определяло исторический прогресс у Гегеля и особенно у Маркса. У последнего было как бы две разновидности прогресса: во-первых, прогресс производства, который включал накопление научно-технических новаций, во-вторых, социально-политический и духовный прогресс, который не являлся простым следствием технического прогресса. У Маркса это представление сформировалось под влиянием идеи Гегеля о диалектических кругах истории, которую Маркс переинтерпретировал и развил, приспособив к своим интересам социалиста.

Соответственно этой точке зрения, у Маркса первой ступенью истории выступает нерасчлененное единство рода, где индивиды совершенно несамостоятельны, где существует нераздельность индивидуального и всеобщего. Второй исторический этап начинается с выделения субъекта и принадлежащей ему собственности из нерасчлененного единства рода, что происходит по нарастающей в античном мире, в германской общине, в условиях феодализма, при капитализме. На третьей ступени снимается противоположность

всеобщего и индивидуального, происходит их «примирение» (Гегель) или «обобществление» (Маркс), и в результате наступает конец истории (для Гегеля), конец предыстории и начало подлинно человеческой истории (для Маркса). Этап обобществления человечества Маркс обозначил как коммунизм и путь, проходимый человечеством к этой цели, он определил как исторический прогресс. Таким образом, у Маркса прогресс имел не только технический, но и ценностный характер, это две линии прогресса, лишь в отдаленной степени связанные друг с другом. Почти два века коммунизм служил ориентиром прогресса для многих народов. Разочарование в коммунизме (может быть, неокончательное) лишило нас ценностного ориентира прогресса, остались некие общепризнанные цели — борьба с нищетой, материальное благополучие населения, декларируемые государствами. Эти цели напрямую связаны с научным и производственно-техническим прогрессом. Напрашивается вывод, что мы имеем дело не столько с социально-политическим и духовным прогрессом, сколько с изменениями в социуме, которыми мы обязаны действию научно-производственного прогресса. Может быть те из перемен, которые им вызваны, и являются самыми прогрессивными? Но в таком случае человечество обречено просто пассивно следовать за поворотами технико-производственных устройств, считая прогрессивными самые последние из них и отказываясь от какой-либо ценностной регуляции общественной жизни? Возникает вопрос, что может защитить человека от всевластия технических императивов и что защищало его от них в прошлом?

Наличие двух линий прогресса в марксизме обусловило особый взгляд на положение человека в социальной системе. Собственно для социалистов-марксистов важно не отношение «человек — техника», а отношения человека труда и эксплуататора, отношения, опосредованные крупной частной собственностью. Экспроприация частной собственности, превращение ее в общественную, должно сделать пролетария свободным тружеником. При таком подходе главная фабула разворачивается вокруг собственности на средства производства, сама же техника, механизированное производство оказываются чем-то нейтральным, исполняют роль инструмента в борьбе людей с природой. Но если в теориях марксистов мы видим опосредованную связь между человеком и техникой, производством, то в истории политической мысли можно проследить направление, в котором устанавливается более непосредственная связь между человеком и техникой. Это относится, например, к О. Конту, одному из родоначальников позитивизма.

Собственно, началась эта традиция философствования с А. де Сен-Симона, который заявил о приоритете в обществе естественнонаучного знания, а также сельскохозяйственного и промышленного

производства. На этой основе он утверждал исключительное право промышленников и ученых на руководство обществом и исполнение правительственных функций. О. Конт развил и углубил эти идеи, выступив также с идеей создания единой системы наук. Его мысль заключалась в том, что все науки, и естественные, и общественные, представляют собой составные части единой науки о человечестве и принадлежат ему как единому субъекту познания и действия.

Обращаясь к перспективам истории, Конт сформулировал лозунг «порядок и прогресс», отказавшись от революционного лозунга «свобода и равенство». Конт был противником равенства людей, он отстаивал принцип иерархии, так как наука и производство требуют разделения функций, специализации и, следовательно, иерархии. Такой суровый мир труда, научного познания и иерархии видел О. Конт в перспективе истории. Но он вносил в него смягчающий элемент в виде религии, которую интерпретировал как любовь к великой семье Человечества. Религия несет начало веры, объектом которой является человечество как высшее существо. Религии человечества Конт приписывал мораль альтруизма, «взаимной любви» всех представителей человечества. Преобразование нравственности в духе альтруизма он считал самой насущной задачей в международном масштабе, ее осуществление должно привести к созданию «великой позитивистской республики, систематическая связь которой будет более полной и более прочной, чем связь католической республики, существовавшей в средние века»¹.

От Маркса и марксистов Конта отличает почти полное забвение экономических условий жизни общества. Главное для него — производство, наука, от них он делает прямой шаг к межчеловеческим отношениям. Нет особой сферы экономики или политики: они втиснуты им в мир производства, тогда как мораль, искусство, право находят свое место в религии. Современную жизнь характеризует триада веры, разума и действия — такова горизонталь общественных отношений, и подобная же триада проступает в исторической вертикали. На первых этапах исторической жизни общество управлялось религией, затем ее сменил метафизический разум (во времена Просвещения), который действовал преимущественно в сферах политики и экономики. Наконец, на первом плане в жизни общества оказались наука, техника, производство, которые не уничтожили прежние приоритеты, а подчинили их себе, видоизменив их: веру в Бога заменила вера в человечество, метафизическому разуму наследует позитивное знание (система наук), а современность выдвинула вперед производство, которое теперь — не простое орудие в борьбе с природой, как это было во времена Просвещения, оно представляет собой центр и средоточие общественной жизни.

Итак, трудности производства, ставшего центром общественной жизни, жесткая фабричная дисциплина, производственная иерархия,

резкое социальное неравенство должны были, по Конту, смягчаться религией человечества. Но она вскоре доказала свою нежизнеспособность, и поиск уравнивающих технический прогресс гуманных начал в социальной сфере был продолжен другими политиками и идеологами. Оригинальный поворот мысли можно наблюдать у Т. Веблена, творчество которого приходится на конец XIX — начало XX вв.

Конт принадлежал к первым теоретикам, которые выдвинули проблему непосредственной взаимосвязи техники и человека, он решил ее в духе взаимодополнительности мира производства и религии, где последняя призвана смягчать жесткие отношения людей в сфере производства. Другой вариант решения этих проблем можно обнаружить у Т. Веблена, в его работах «Теория праздного класса» и «Теория делового предприятия». Веблен решает их с позиций консерватизма, ищет спасения в ценностях прошлого.

Веблен различал философию бизнеса (финансовая деятельность) и философию производства. Принципы бизнеса восходят к концепции естественных прав и свобод человека, выработанной в XVIII в., ключевое для бизнеса понятие собственности было связано с фактом труда, труд выступал естественной основой собственности, ее незыблемых свойств, нашедших юридическое выражение в своде законов. К ним относится положение о свободе финансовых контрактов, которое фактически устаревает в эпоху машинной индустрии. Можно ли говорить о свободе рабочего, если он принуждается обстоятельствами к заключению трудового контракта с предпринимателем? С другой стороны, и предприниматель вынужден делать уступки профсоюзам. В эпоху индустрии невозможно вычленишь ту субстанцию труда, которая стоит за той или другой формой собственности, за ней стоит коллективный труд многих людей.

Веблен не был социалистом, но подчеркивал, что современные ему юридические представления о собственности, которые создавались в период распространения ремесленного труда и мелкой торговли, не соответствуют экономической ситуации в развитых странах на переломе XIX и XX вв. Короче, философия бизнеса, по Веблену, антропоморфна, она апеллирует к свободе человека, к его естественным правам, что не соответствует законам индустриального мира. Вернее, антропоморфные ценности эпохи буржуазных революций устарели и не могут применяться на этапе развитого капиталистического общества.

Крупное механизированное производство имеет иную философию, ему сопутствует новый стиль мышления, бытия, вообще человеческих отношений. Машина противостоит традициям, чужда социальным ценностям, она приучает мыслить логически, по методу причинно-следственных связей. Машинная индустрия оставляет в прошлом

большой круг общепринятых истин и унаследованных институтов. Речь идет не только о принципах свободы и естественных прав человека, но и о предшествующих им нормах истины, добра и красоты. Перед лицом машины антропоморфизм в любой форме «бесполезен и бессилен»². Машинообразное мышление и определяемое им бытие противостоят традиционным устоям жизни, таким институтам, как собственность, государство, семья, нравственность и в результате фигурирует как фактор распада общества. По словам Веблена, «машина нивелирует и вульгаризирует общество, в результате чего последнее, похоже, истребляет в себе все респектабельное, благородное и достойное, что еще сохранилось в органической ткани человеческих отношений и в идеалах человека»³.

Веблен задается вопросом, что может воспрепятствовать тому вырождению культуры, к которому подталкивает «демон машинной индустрии»⁴? Итог его размышлений на этот счет таков: он указывает на сохраняющиеся религиозные верования, на образование и, как ни странно, на агрессивную внешнюю политику капиталистических стран, которые как раз в это время (конец XIX — начало XX вв.) вступили в схватку за колонии. Милитаризм, по мысли Веблена, ведет к возрождению архаичных аристократических ценностей (воинская доблесть), что может поставить предел политическим и культурным импульсам, идущим от машинного производства. Выбор, который Веблен предоставляет человечеству небогат: либо грубый материализм индустриального общества, либо милитаризация агрессивно настроенных государств. Обе модели общества реально осуществлялись на протяжении XX в., попеременно, или даже одновременно, рост промышленности содействовал росту милитаризма, а последний стимулировал развитие производства. Целерациональность, воспитанная индустриальным производством, сосуществует с архаичными агрессивными ценностями, антитезы свойственного индустрии материалистического детерминизма и, например, агрессивного национализма не получается.

Если согласиться, что машинное производство у Веблена означает технический прогресс, то оно же одновременно означает и деградацию человечества в смысле социальных ценностей. У Веблена или Конта ясно сказывается превалирование технического прогресса над социальным, в качестве уравновешивающего его начала они предлагают ценности прошлого — религию или воинскую доблесть, которые призваны спасти человеческое в человеке. На фоне бурного роста техники социальные ценности остаются почти неизменными.

Итак, от Конта шла интеллектуальная традиция, представители которой строили историческую картину общественной жизни с точки науки, техники, производства. Их можно назвать техницистами (это не обязательно идеологи технократии). Воинствующим техницистом

был марксист А.А. Богданов. У него социальные институты, социальные конфликты почти не фигурируют как самостоятельные сферы общества, они даны в контексте техники, и далекий идеал человеческого будущего продиктован также развитием техники: техника развивается так, что сможет продуцировать социальную ценность равенства. Никакой необходимости противостояния научно-техническим императивам Богданов не видел, он наделял саму технику, науку исторической целью, каковой, как он думал, является монизм. Последний и должен неминуемо привести к утверждению принципа равенства между людьми. Таким образом, у Богданова технический прогресс и есть социальный прогресс.

Богданов рисует будущую победу трудовых отношений над идеологией и рынком, над товарным фетишизмом как победу коллективизма в обществе, равенства людей труда и, в конечном счете, всех людей. Эта перемена связана с внедрением в производство машины, что означает изменение трудовых функций человека: рабочий при машине соединяет исполнительские и организаторские функции, вернее, исполнительские функции берет на себя машина. Тогда наступает конец «дробления» человека, разделения в общественной жизни на высшие и низшие слои, начинается процесс «собираания» человека.

Поверим Богданову, что механизированное производство делает людей равными по исполняемым ими функциям в трудовом процессе. Особенно убедительно это выглядит, когда он увязывает это явление с идеей монизма науки и, соответственно, техники. Нужно выработать единые принципы человеческого знания, добиться сближения научных методов разных дисциплин, а главное, понять все науки как орудия единого социального трудового процесса. И тогда встанет задача свести эти орудия к «стройному и целостному единству», к «выработке общих методов и точек зрения, связывающих все научные дисциплины»⁵.

Своими научными занятиями Богданов прокладывал путь единой организационной науке в обществе, теперь его причисляют к провозвестникам кибернетики. В своей «Тектологии» он излагал проект всеобщей организационной науки. Речь в ней должна идти об изучении всех видов человеческой деятельности — технической, познавательной, художественной — как форм организации человеческого опыта, организации мира для человека, наподобие того, как математика организует количество. Специализация наук, производств, индивидов изживает себя и должна уступить место всеобщему единству. В этом заключался его социализм, или коллективизм, как он предпочитал называть будущее общество, составленное на основе товарищества «однородных» и «равных» друг другу индивидов. У Маркса равенство членов общества мыслилось как результат их одинакового положения в отношении собственности. У Богданова мир однородных и

равных друг другу людей появляется в ответ на изживание жесткой специализации труда и наук и развитие в них монистических начал. Коллективизм нельзя создать сменой собственника, это «творческая революция мировой культуры»⁶.

Таким образом, уже в последней четверти XIX и начале XX в. можно было встретить у философов признание роста удельного веса научно-технических детерминант в развитии обществ. Во второй половине XX в. появилось немало теоретиков, которые отмечали приоритет техники в отношении ко многим областям общественной жизни Запада. Обращение к их текстам поможет прояснить вопрос о соотношении научно-технического развития и духовных, социальных ценностей.

Одна из самых ярких фигур в этом плане — француз Ж. Эллюль. Он видел влияние техники во всех сферах западной жизни, где присутствует рационализация общественных отношений: государство он интерпретировал как технику, имея в виду организационную деятельность правительств, техничность процессов демократических выборов, техничность в деятельности парламентов. Результаты техники во всех социальных областях Эллюль оценивает негативно. Техника, понятая в широком плане как рационализация, адаптирует общество к машине, она «проясняет, упорядочивает и рационализирует», распространяя повсюду закон эффективности. Как в экономике, так и в политике управление переходит к людям науки, «техникам», это извращает традиционную демократию, которую заменяет новая аристократия, научная и техническая элита. Технократы правят в современных обществах, они уверены, что техника может решить все человеческие проблемы, обеспечить людям свободу и счастье, демократию и справедливость. На деле техника все более подчиняет себе человека, развитие человечества в целом управляется согласованной силой науки и техники: «Результатом может быть духовное или материальное коллективное самоубийство»⁷. Техника подавляет традиционные социальные ценности. Спасение общества от диктата техники Эллюль видел в неких внерациональных сферах, в тех «островках человеческой свободы», которые не поддаются рационализации и организации. Но что такое свобода, имеет ли она биологический характер, политическое, моральное или иное происхождение? Остается неясно, откуда берутся «островки свободы, но ясно, что Эллюль видит в свободе некую общесоциальную ценность, опираясь на которую человек может противостоять техническому и техноподобному миру индустриального общества.

Популярный у левых второй половины XX в. Г. Маркузе не признавал существования даже «островков свободы», он констатировал, что в современных обществах «политическая рациональность» становится «технологической рациональностью», что ведет к обесцениванию политических принципов справедливости, свободы, равенства. Взамен

приходит инструментальное отношение к человеку, он становится объектом технологических манипуляций, как в сфере труда, так и в области быта, потребления. Экстраполяция научного и технологического мышления на всю область социального бытия ведет к тому, что человеческие ценности оттесняются на второй план. Наука, писал Маркузе, «отделила действительность от всех присущих ей целей и, следовательно, отделила истину от добра, науку от этики»⁸.

Распространение инструментальных отношений на все сферы человеческой жизни снимает возможность подлинно социальной борьбы. Демократия становится ненасильственным способом подавления всякой оппозиции и вообще критической мысли. Показателен вывод Маркузе, что такие общества с технологической рациональностью невозможно разрушить изнутри, а только извне. Это напоминает высказывания Веблена, что противовесом механической рациональности может стать в современных обществах комплекс феноменов, связанных с внешней агрессией, которые возрождают чувства доблисти, приверженности к национальным идеалам, возвращая тем самым людей к ценностям, предшествующим механизированной цивилизации. Действительно, можно согласиться, что из всех человеческих страстей самой сильной в настоящее время оказывается привязанность к нации, этносу, этнонациональной культуре, национальным интересам. В сферу межнациональных отношений еще слабо проникает рационализм, поэтому человек в ней преодолевает себя как человека-функцию, как инструмент. Такое положение можно наблюдать в многочисленных современных национальных конфликтах в мире, включая Украину, где сталкиваются группы населения с прозападными и пророссийскими настроениями. Социальные требования, столкновение социальных интересов более или менее легко сглаживаются в рамках современных государств, тогда как перед национальными страстями рационализация часто бессильна.

Идеи современных критиков техницистского устройства общества зачастую перекликаются с идеями их предшественников. Выше было отмечено некоторое сходство критической позиции Маркузе с идеями Веблена, теперь можно провести параллель между взглядами Богданова и французского радикального социалиста К. Касториадиса. Их сближает стремление к монистической организации общества и науки, вера в единую сущность вселенной. Правда, Богданов не был принципиальным противником рационализма, он выступал за новый рационализм, но и Касториадис был против «безмерной» западной рациональности, за рациональность, обретшую «меру». Касториадис близок Богданову идеей, что существующий западный рационализм отличает стремление изолировать, «отделить» те или иные стороны социальной сферы и социального знания, например, рассматривать изолированно экономические процессы и строить

особую экономическую науку. С его точки зрения, невозможно отделить экономику от других социальных и природных процессов: как исчислить экономическую цену земли, различных природных благ, наконец, труда? Ведь все феномены задействованы в экономике, выделить их из сложной системы социальных институтов можно лишь очень условно, помня об «уникальности» и «единой» сущности вселенной. Также нельзя рассматривать технику отдельно от связанных с нею социальных факторов, при таком подходе она оказывается «нейтральной» и исключительно позитивной силой. Техника у Касториадиса не нейтральная, инструментальная сила, она оказывается центром и творческим моментом социо-исторического мира, проявлением творения человеком самого себя. Рационализму Касториадис противопоставляет творчество, существующая техника — результат выбора господствующих классов, она поддерживает дифференциацию ролей в обществе. Надо вернуться к истокам творчества и сделать другой выбор, который обеспечит свободу и автономию каждого индивида. В этом суть его социализма: «Цель социалистической революции — трансформировать общество через автономные действия людей, установление общественной системы, организованной так, чтобы обеспечить автономию каждого»⁹. Традиционная демократия не соответствует идеалу автономии, социализм — это, прежде всего, «самоуправление на производстве», оно должно рассматриваться как матрица устройства всех сфер общественной жизни. Таков идеал свободы, понятой в смысле деятельности за пределами форм общественной рационализации.

Итак, Касториадис как левый критик технократии приходит к требованию изменения существующих науки и техники, он выступает за создание принципиально другой техники и даже науки, вполне в духе Богданова, тексты которого он, конечно, не читал, Касториадис замечает, что для этого должна произойти трансформация всего общества, всей системы «установленных значений и рамок рациональности, науки последних веков и гомогенной технологии»¹⁰. Он убежден, что техника, требующая централизованного управления производством, дифференциации трудовых функций, не может служить базой социалистических поисков. Только новая техника, не требующая дифференциации функций, может обеспечить равенство людей и их свободу («автономию»). Итак, Касториадис, как и Богданов, завершает свои рассуждения выражением надежды на новую технику.

Ведущую роль техники, производства в обществе впервые отметил Маркс, но он не считал их единственно определяющими факторами истории. Их влияние на общество у него было опосредовано собственностью, которая и представляла основой социальных отношений. Таким образом, у Маркса была сложная взаимосвязь между техникой и социальными отношениями, тогда как у его последователей она

была упрощенной: на первом месте у них были социально-классовые отношения, техника стала своего рода инструментом в классовой борьбе, с помощью которого утверждались в обществе те или иные отношения. У Конта другая позиция: у него техника непосредственно влияет на структуру общества и характер человеческих отношений. Поскольку техника ведет к установлению отношений неравенства, он изобрел контрмеру, назначение которой укреплять солидарность в обществе. Это религия братства, призванная насаждать в обществе солидарность вопреки продиктованной производством иерархии. Конт ищет спасения в надуманной религии братства, другие, например Веблен, в борьбе с мрачными перспективами индустриализации обращаются к традиционным ценностям, не менее мрачным, если вспомнить его апелляцию к войнам и агрессии. Третьи зовут выйти за пределы рационализма в общественных отношениях, обращаясь к ценности свободы (Эллиуль, Касториадис). Четвертые (Богданов, Касториадис) ждут появления новой техники, которая должна обеспечить равенство функций на производстве и равенство участия всех во власти. Таким образом, философы прошлого, констатировавшие приоритет техники в обществе, обращались к разным ценностям, надеясь противостоять ее негативному влиянию.

Французские левые, о которых шла речь выше, имели в качестве оппонента немецкого философа Ю. Хабермаса. В работе «Философский дискурс о модерне» он посвятил особый раздел критике теорий К. Касториадиса, где признает, что в настоящее время в западных странах происходит сильное «онаучивание» жизни, в ходе которого в общественной жизни появился разрыв между моральностью, ценностной сферой и научностью, а также выросла ведущая роль науки и техники в общественных преобразованиях. Но он считает неприемлемым тотальный антирационализм Касториадиса, отстаивая дифференцированный подход к разуму и выступая в этом отношении последователем Канта. Хабермас упрекает французских левых в том, что они не вышли за пределы рассудочности, той формы разума, которую М. Вебер называл «целерациональностью», а Хабермас — «инструментальным разумом». Они де придали ей «всеохватный» характер, не помышляя о возможности ценностно ориентированного разума. Вопреки этому Хабермас верит в существование, помимо инструментального разума, разума коммуникативного, несущего на себе печать нормативности, моральных императивов.

Хабермас оспаривает мысль Касториадиса и других французских левых о том, что для освобождения человека от диктата существующих науки и техники необходимо создать другую, альтернативную им форму науки и техники. Техника не может быть какой-то другой, она воспроизводит структуру труда, и если есть труд и управление им, то характер техники не изменится. Зло заключено не в технике

самой по себе, а в том, что она стала идеологией, навязывающей свои решения и пришедшей на смену прежним политическим идеологиям (марксизм, либерализм). Чтобы она успешно выполняла свои функции, власть технического распоряжения должна быть возвращена «в сферу консенсуса действующих и договаривающихся друг с другом граждан»¹¹, что может установить гармонию науки, техники и морали, человеческих интересов.

Свобода, к которой взывает Касториадис, является и предметом забот Хабермаса. Но если Касториадис видел возможность свободы в преодолении рационального, то Хабермас ищет освобождения человека от диктата технократии, бюрократии в обсуждении социальных проблем в «свободных ассоциациях граждан». Здесь вырисовывается интересный ракурс проблемы: в центр выдвинута антитеза социальной интеграции и социального управления, организации. Под интеграцией имеется в виду создание новой формы власти, которая допускает участие в ней большого числа граждан: Касториадис категорически требует участия в ней всех, он сторонник самоуправления; Хабермас — демократ, который принимает демократию, выступающую в «диалоге» со «свободными ассоциациями граждан». У него общество должно самоорганизоваться, чтобы противостоять давлению технократических структур и центральной власти.

Подводя итоги, следует отметить, что теория социального прогресса, столь ясно прописанная Марксом, не подтвердилась на данном этапе истории. Но существует научно-технический прогресс, приведший ко многим социальным переменам: к росту городов, увеличению доли пролетариев в населении, позже — к развивающемуся преобладанию служащих, изменению быта под влиянием электронной техники, росту образования и т.д. К социальному прогрессу можно бы отнести формирование и укрепление сферы социального обеспечения в индустриальных странах, но это — скорее следствие материально-технического прогресса. Социальный прогресс по Марксу имел самостоятельное содержание — переход от нерасчлененного единства рода к индивидуалистическому обществу и в перспективе к установлению гармонии индивидуального и общего.

Некоторые современные авторы, в частности, Маркос Гарсиа де ля Уэрта, в своей книге «Критика технократического разума» ссылаются на классиков философии (И. Канта, Г.Ф.В. Гегеля, К. Маркса), чтобы доказать значимость других факторов (помимо техники) для истории. Действительно, в этом плане Кант придавал большое значение практическому разуму, морали, Гегель настаивал на духовном начале истории, Маркс отмечал взаимодействие социальной и производственной форм истории. Свой экскурс в классическую философию Уэрта заканчивает таким выводом: «Критическая традиция не рассматривает технические условия как наделенные собственной жиз-

нию и не признает за ними никакого определяющего характера»¹². На это можно возразить, что классики не знали современной техники, не видели масштабов ее влияния на общество, глубины ее воздействия на коллективную и частную жизнь человека. В современных условиях влияние техники на социально-политическую жизнь, можно сказать, определяющее, так, она детерминировала возникновение новых масс, которыми политики могут легко манипулировать, в силу чего характер демократии радикально изменился. Складывается впечатление, что вместо социального прогресса мы имеем научно-технический прогресс, который, как постепенно обнаружилось, имеет множество минусов для человека, и не только в области экологии. Техника имеет собственную логику развития, порой враждебную человеку (например, устрашающая эволюция вооружений). Кроме того, очевидно распространение рационализма на сферу человеческих отношений. Отсюда явилась потребность противостоять техническому прогрессу с тем, чтобы спасти человеческое в человеке путем обращения к ценностям гуманизма. Такая тенденция есть и у левых, и у правых. Первые говорят от имени свободы и равенства, а вторые обращаются к прошлому. Конт полагал необходимой для индустриальных обществ модифицированную религию, а Веблен уповал на возрождение в людях чувства воинской доблести для преодоления духа техники, духа материализма и детерминизма. Большая традиция противостояния техническим императивам есть у левых, причем, отправные точки критики у них разные. Богданов выдвигал ценность равенства и ожидал его победы лишь в результате развития техники, если она примет альтернативную, не централизованную форму. Это положило начало новому человеческому миру. Таким образом, у Богданова социальный прогресс идет рука об руку с техническим прогрессом. Эллюль, Маркузе и Касториadis связывали возможность гуманизации техники с ограничением рационализма в его научно-технических, социально-политических и идеологических формах. Хабермас верит в то, что примирения технических императивов и человеческих интересов можно достичь, развернув в рамках демократии свободные дискуссии среди общественности по интересующим ее темам. Короче говоря, часть современной западной оппозиции во многом озабочена задачами противостояния технике, исходя из ее масштабного влияния на современное общество. Критика оппозиции направлена, конечно, на социальные проблемы, но во многом она связана с императивами научно-технического прогресса. Может быть, дело обстоит и не так, как сказано в вышеупомянутой книге Уэрта, будто наступает «конец истории» и замена ее «прогрессом», в рамках которого технические трансформации продолжаются без цели и не ведут ни к какому качественно определенному изменению общества. В такой перспективе у власти окажутся ученые, эксперты, тогда как «все непосвященные в

экспертное знание будут исключены из публичной сферы, потому что только специалисты могут брать ответственность за решения, имеющие технический или научный характер; в результате правительство не будет больше политическим правительством»¹³. Может быть, дело обстоит и не совсем так, но бесспорно то, что мы переживаем период, когда техника все более подчиняет себе человека. Создается впечатление, что в индустриальных обществах, особенно на нынешнем этапе, невозможно проследить линию социальных перемен в отрыве от поворотов научно-технического развития. Социальные ценности могут противостоять антигуманным проявлениям технического прогресса, но социальный прогресс все более технизируется, направляется техническим прогрессом.

ПРИМЕЧАНИЯ

- ¹ *Конт О.* Общий обзор позитивизма // Родоначальники позитивизма. – СПб., 1912. С. 105.
- ² *Веблен Т.* Теория трудового предприятия. – М., 2007. С. 227.
- ³ Там же. С. 259.
- ⁴ Там же. С. 268.
- ⁵ *Богданов А.А.* Познание с исторической точки зрения. – Москва; Воронеж, 1999. С. 464.
- ⁶ *Богданов А.А.* Вопросы социализма. – М., 1990. С. 349.
- ⁷ *Ellul J.* Le bluff technologique. – Paris, 1988. P. 300.
- ⁸ *Маркузе Г.* Одномерный человек. – М., 1964. С. XX.
- ⁹ *Касториadis К.* Воображаемое установление общества. – М., 2003. С. 109.
- ¹⁰ *Castoriadis C.* Les carrefours du labyrinthe. – Paris, 1978. P. 248.
- ¹¹ *Хабермас Ю.* Наука и техника как идеология. – М., 2007. С. 52.
- ¹² *Garcia de la Huerta M.* Critique de la raison technocratique. – Paris, 1966. P. 176.
- ¹³ Ibid. P. 201.

REFERENCES

- Bogdanov A.A.* Poznanie s istoricheskoy tochki zreniya. – Moscow; Voronezh, 1999.
- Bogdanov A.A.* Voprosy sotsializma. – Moscow, 1990.
- Castoriadis C.* Les carrefours du labyrinthe. – Paris, 1978.
- Castoriadis C.* Voobrazhaemoe ustanovlenie obshchestva. – Moscow, 2003.
- Ellul J.* Le bluff technologique. – Paris, 1988.
- Comte A.* Obshchiy obzor pozitivizma // Rodonachal'niki pozitivizma. – St. Petersburg, 1912.
- Garcia de la Huerta M.* Critique de la raison technocratique. – Paris, 1966.
- Habermas J.* Nauka i tekhnika kak ideologiya. – Moscow, 2007.
- Marcuse H.* Odnomernyy chelovek. – Moscow, 1964.
- Veblen T.* Teoriya trudovogo predpriyatiya. – Moscow, 2.

Аннотация

В статье сделана попытка выявить соотношение социальной и технической форм прогресса в настоящее время. Анализируя большой историко-философский материал, автор обосновывает вывод, что технический прогресс все более подавляет самостоятельность социального прогресса, технизирует его, ограничивая социальные ценности функцией противодействия влиянию техники на социум.

Ключевые слова: социальные ценности, социальный прогресс, технический прогресс, производство, наука, иерархия, индустриальное общество, рационализм, свобода, равенство.

Summary

The essay's purport is to clarify present correlation between social and technological forms of progress. By analyzing substantial historical and philosophical material the author makes the inference that technological progress suppresses inner integrity of social progress as it reduces social values to the function of counteraction technological influence on society.

Keywords: social values, social progress, production, science, hierarchy, rationalism, liberty, equality, industrial society.