

ПАВЕЛ ТИЩЕНКО

Ответственность и риск в эпоху «другого модерна»

Обсуждение поставленной темы будет осуществлено в три этапа. Во-первых, для удержания в фокусе внимания существа дела принципиально важно прояснить идею «эпоха». Во-вторых, в чисто техническом отношении, полезно воспользоваться теорией «другого модерна» немецкого социолога Ульриха Бека, наиболее адекватно представляющей изменения статуса риска в современном сообществе. В-третьих, в целях аналитического истолкования характера ответственности в эпоху другого модерна, удобно будет руководствоваться структурой (но не содержанием) тройного кантовского вопрошания, задающего подход к вопросу «что такое человек?»: — «что я могу знать?», «что я должен делать?» и «на что я могу надеяться?».

Эпоха

Для того, чтобы отследить направление «эпохального» выдвижения в современную историческую ситуацию, необходимо, следуя Хайдеггеру, услышать (разглядеть) в слове «эпоха» смысл феноменологического термина «эпохе». «Удержание себя по-гречески значит совершить эпохе. Отсюда речь об эпохах истории бытия»¹. Специфика исторической эпохи, по Хайдеггеру, заключается в том, каким образом бытие «удерживает» (совершает эпохе) «себя» от обнаружения, выявленности (как бы прячет) и, соответственно, этому типу удержания — каким образом задает направление (путь, подход) к себе². В каждую историческую эпоху человек

¹ Хайдеггер М. Время и бытие / Пер. с нем. В. В. Бибихина. М.: Республика, 1993. С. 396.

² Воспользовавшись подсказкой Хайдеггера в интерпретации слова «эпоха», я сразу же вынужден оговориться. С моей точки зрения это требование многоголосое. У него нет собственного языка вопрошания, нет единственно истинного, «царского» пути решения, а, следовательно, любой проект фундаментальной онтологии — частное (но отнюдь не лишнее интереса для других!) дело его разработ-

по-особому сам от себя скрыт, сам для себя является загадкой. И соответствующим образом, по-особому ищет ответа на требование, обращенное к нему из глубокой древности — «Узнай себя!»

В философском обиходе этот вопрос самоидентификации слишком затерт. Между тем достаточно лишь чуть-чуть разговорить звучащие в нем слова, чтобы столкнуться с парадоксальностью ситуации. Почувствовать, что движущая сила вопроса — экзистенциальная угроза. Что значит требовать от человека, чтобы он узнал себя? Это значит нанести ему экзистенциальную «рану» (Гегель), разорвать императивом вопрошания его существо на «сущность» и «существование»³, «себя» и «иное». Вопрос, захватывая, как аркан, внимание слушающего (читающего), набрасывает в качестве самоочевидной (необсуждаемой) предпосылки онтологическое неравенство — человеческое существо само себе не равно. Вопрошание насильно инсталлирует в предположение всех возможных актов понимающего «схватывания» представление о том, что человек сам себе не равен, что за данной в обыденном опыте «внешностью» прячется от взгляда нечто «внутреннее» или «свое» — «собственно человеческое» в человеке, которое онтологически отлично от данного во внешности «несобственного» — «чужого».

Причем отношение между «своим» и «чужим» не просто структурирует мир человека, но как бы размечает пространство определяющего судьбу поединка — экзистенциального противоборства ценою в спасение или гибель. «Узнай себя!» — значит, отличи в самом себе собственное (свое бытие) от инородного — чужого, угрожающего гибелью и небытием. Узнать — значит встать на путь спасения, значит проясни свою жизненную ситуацию как экзистенциально ориентированную между полюсами «блага» и «зла».

Эпоха не просто загадывает человеку загадку его существования — она его захватывает этой загадочностью, заставляет и принуждает к определенной антропологической деятельности, в которой он производит себя — образует из безвидного «природного» материала некоторый исторически специфический «образ» человека, имеющий определенную метафизическую «анатомию» души и тела. Ответственное существование возможно лишь постольку, поскольку человек внимает этому вызову эпохи, звучащему на многие голоса в требовании «Узнай себя!». Причем внимать означает, прежде всего, удерживать в ясности саму демаркационную

чика. Поэтому, говоря об эпохе, я предполагаю сосуществование с ней в том же отрезке календарного времени многообразия иных эпох — как иных способов загадывания основной загадки человеческого бытия и набрасывания иных направленных пути к себе, т. е. пути «спасения». Многообразие и полифония эпох — характернейшая черта существования культуры начала 21 века.

³ «Эта способность к разделению существования и сущности составляет основной признак человеческого духа, который только и фундирует все остальные признаки». Шелер М. Положение человека в Космосе // Проблема человека в западной философии. М.: Прогресс, 1988. С. 63.

полосу. Ориентация относительно заброшенного онтологического различия — дело хоть и наиважнейшее, но второе. Так, карнавальное вышучивание, переворот иерархии ценностей необходимо строится на внимании к характерному для господствующей эпохи различению своего и чужого. Ваганты столь же аутентично свидетельствуют об эпохе Средневековья, сколь аутентичен для нее дух схоластической философии.

Точно также, когда Батай, по мнению Деррида⁴, выворачивает наизнанку процедуру феноменологической редукции, заключая в скобки смысл, он вполне ответственно обращен к своей эпохе. Как и Гуссерль, он удерживает себя в ясности онтологической оппозиции: «сознание» (как внутреннее) и «тело» (как внешнее), характерной для «эпохи смысла» (классического рационализма), но только переворачивает отношение, и в этом перевороте (акте трансгрессии) пытается выйти как бы по ту сторону исходной оппозиции. Полагаю, что принципиальная важность удержания внимания к исходной демаркации эпохи на «свое» и «чужое» не отменяется, а лишь усиливается тем обстоятельством, что при «запределении» опыта как «сознания», так и «тела» мышление соскальзывает в ситуацию, в которой исходно заброшенная различенность теряет свою ясность, соприкасается со стихией становления и хаоса.

Иными словами, эпохе начинается с напряженного внимания к некоторой исторически специфически проясняемой в мистериях жизни основополагающей игре различения своего и чужого. Жизнь человека в горизонте этого различия определена (структурирована относительно метафизического предела) идеей *спасения*.

Подступлю к истолкованию идеи спасения с помощью нескольких принципиально важных цитат из Хайдеггера. Должное настроение, которое ведет процесс истолкования, задается строками Гельдерлина:

Но где опасность, там вырастает
И спасительное

«Что значит “спасти”? Обычно мы думаем, что здесь только один смысл: успеть еще как-то удержать от гибели то, чему она (опасность — П. Т.) грозит, обеспечив ему продолжение прежнего существования. Но “спасение” говорит о большем. “Спасти” — значит вернуть что-либо его существу, чтобы тем самым и его существо впервые явить в его подлинном свете»⁵. Причем идея спасения при историческом переходе от Средних

⁴ По мнению Деррида, Батай совершает эпохе «эпохи смысла» через «редукцию смысла». Это, с моей точки зрения, — иллюзия. Движение «трансгрессии смысла» задается относительно предположенного (заброшенного в качестве данного) смысла. Совершить эпохе эпохи смысла возможно, лишь опираясь на иную эпоху, которая для своего утверждения не озабочена вопросом о смысле. См. Деррида Ж. Невоздержанное гегельянство // Танатография эроса. Жорж Батай и французская мысль середины 20 века / Пер. С. Л. Фокина. СПб., 1994.

⁵ Хайдеггер М. Вопрос о технике // Время и бытие / Пер. В. В. Бибихина. М., 1993. С. 234.

веков к Новому времени радикально преобразуется. «Новое время относительно средневекового христианского состоит в том, что человек от себя и собственными средствами вознамеривается удостовериться и обеспечить себя в своем человечестве посреди сущего в целом. Существенная для христианства мысль о достоверности спасения заимствуется, но “спасение” — уже не потустороннее вечное блаженство; путь к нему — не отказ от самости. Спасительное и здоровое отыскивается исключительно в свободном саморазвертывании всех творческих способностей человека»⁶. Причем это саморазвертывание осуществляется относительно двух комплиментарных регулятивных идей — свободы и здоровья.

Место категорий «блаженства» и «бессмертия» начинает занимать жизне-радостное, деятельное долголетие свободного самообосновывающего свое присутствие в мире субъекта (автономного). В этой ситуации основополагающая антропологическая идея страдания тем самым преобразуется, с одной стороны, в морально-политическую категорию, обосновывающую стремление к свободе, а с другой — в биомедицинскую категорию телесного недуга — предмет заботы врача. Одновременно морально-политически и медицински ориентированное и интерпретированное переживание страдания продуцирует специфическую *«антропологическую структуру» — систему базисных демаркаций между своим и чужим, несущим угрозу и дающим шанс спасения.*

Технологическое освоение внешнего мира, осуществляемое наукой, становится доминантой цивилизационного развития. Прояснив в первом приближении содержание идеи «эпоха», я, как мне представляется, разместил обсуждение понятий риска и ответственности в контекст основополагающих предопределений культуры. Теперь, удержав сказанное, позволю сделать социологическое отступление. Опираясь на идеи У. Бека, попытаюсь представить характер современных рисков и соотнесенной с ними идеи ответственности.

Риск в эпоху «другого модерна» (У. Бек)

По мнению Ульриха Бека, кочующая из публикации в публикацию приставка «пост» (постиндустриальное общество, постмодерн, постпросвещение и др.) представляет собой «выражение растерянности, запутавшейся в модных влияниях. Оно указывает на нечто такое сверх привычного, чего не может назвать, и пребывает в содержании, которое оно называет и отрицает, оставаясь в плену знакомых явлений. Прошлое плюс “пост” — вот основной рецепт, который мы в своей многословной и озадаченной непонятности противопоставляем действительности, распадающейся на наших глазах»⁷. Иными словами, приставка «пост» закры-

⁶ Хайдеггер М. Европейский нигилизм // Там же. С. 113–114.

⁷ Бек У. Общество риска. На пути к другому модерну / Пер. с нем. В. Сидельникова и Н. Федоровой. М., 2000. С. 9.

вает здесь и теперь разворачивающуюся незнакомую ситуацию ширмами привычного прошлого — унаследованными от предшествующей эпохи идеями «индустриального общества», «просвещения», «модерна» и т. д. Причем не важно — хотят ли к нему (этому прошлому) вернуться или порвать с ним (совершить жест трансгрессии), оно, прошлое, остается точкой отсчета, линией горизонта заслоняющей наступление иного, непривычного.

Поэтому Бек ставит себя в оппозицию как тем, «кто в борьбе с напором “иррационального духа времени” придерживается предпосылок просветительского 19 века, так и тем, кто сегодня готов вместе с накопившимися аномалиями спустить в реку истории весь проект модерна.»⁸ Как и Юрген Хабермас, Бек интерпретирует современную ситуацию не как результат исчерпания модерна, но как его радикализацию.

В современной ситуации вызревает, по выражению Бека, *другой модерн*, первые проявления которого уже можно различить в экономике, социальной структуре и науке индустриально развитых стран. Это модерн «вершин», переднего края развития политической, индустриальной и научной инфраструктуры современного капиталистического общества. Причем пугающая одних и привлекающая других волна «антимодернистских настроений» в виде антисциентизма, критики технического прогресса, формирования маргинальных социальных движений (политических, религиозных и др.) — все это «не вступает в противоречие с модерном, а является выражением его последовательного развития за пределы индустриального общества»⁹. Иным кажется, что сегодня «гибнет мир». Но на самом деле ускользает в небытие лишь мир 19 века, язык и категориальный аппарат политической и научной рациональности которого до сих пор, как непроницаемая тень, закрывает от нас черты уже наступившей иной реальности. Поэтому Бек ставит своей целью «вопреки еще господствующему прошлому показать уже наметившееся будущее»¹⁰.

Общество риска. Реальность наступившего *будущего* усматривается Беком прежде всего в стремительно формирующихся социально-экономических институтах *общества риска*. Можно, конечно, усомниться — насколько риск специфичен для современной ситуации. Бек задается вопросом — «[н]есет ли понятие риска то общественно-историческое значение, которое здесь ему придается?.. Разумеется, риски не изобретение нового времени. Кто, как Колумб, пускался в путь, чтобы открывать новые страны и части света, тот мирился с неизбежностью риска. Но это был личный риск, а не глобальная угроза для всего человечества, которая возникает при расщеплении атомного ядра или складировании ядер-

⁸ Там же. С. 10.

⁹ Там же. С. 11–12.

¹⁰ Там же. С. 9.

ных отходов. Слово «риск» в те времена имело оттенок мужества, приключения, а не возможного самоуничтожения жизни на Земле»¹¹.

Другое принципиальное отличие в том, что в предшествующую эпоху (еще господствующую в странах третьего мира типа России) *риск рассматривался как результат недостаточного развития технологий и научных знаний. В современной ситуации риск формируется избыточностью технологического и научного прогресса.* Бек отмечает при этом фундаментальное обстоятельство. До середины 20 века производство богатства было главной целью промышленного развития, а его распределение определяло доминирующую интригу политической жизни (борьбы) классовых сообществ. Мышление людей находилось во власти *диктатуры бедности* — недостатка, преодолеть который сулило производящееся в общественном производстве *богатство*. Как пишет Бек: «Движущую силу классового общества можно выразить одной фразой: “Я хочу есть!”».

К концу ушедшего века ситуация в индустриально развитых странах качественно меняется. Формируется новая социальность *общества риска* со своей доминантой движения политических и экономических процессов. В отличие от предшествующей эпохи «Движущая сила общества риска выражается фразой: “Я боюсь!” Место общности нужды занимает общность страха. Тип общества риска маркирует в этом смысле эпоху, в которой возникает и становится политической силой общность страха»¹².

Если в начале 60-х годов Ханс Йонас лишь теоретически предлагал избрать *эвристику страха* в качестве негативного основания нового типа солидарности и ответственности в эпоху надвигающейся экологической катастрофы, то к концу века страх становится мощным политическим инструментом, которым пользуются не только зеленые партии и группы, но и все остальные — от представителей традиционного эстеблишмента до экстремистских групп и новых религиозных сект.

Конгруентно с политическими инфраструктурами общества риска формируются и его экономические институты. Риск из отслеживаемого, измеряемого и контролируемого *побочного последствия* научно-технической деятельности оборачивается неисчерпаемым ресурсом нового класса потребностей. «[Р]аспространение и умножение рисков несколько не порывает с логикой развития капитализма, а, скорее, это big business — большой бизнес. Они являют собой то, чего ищут экономисты, — запросы, которые невозможно удовлетворить. Удовлетворить можно голод, другие потребности. Цивилизационные риски — это бездонная бочка потребностей, которые постоянно без конца самообновляются»¹³.

Стремительно растущая экономика, удовлетворяющая потребность в снижении рисков и защите от них, сама в силу тех же самых причин является источником новых рисков. Например, фильтры, очищающие

¹¹ Там же. С. 23–24.

¹² Там же. С. 60.

¹³ Там же. С. 26.

воду для питья от «вредных» веществ, сами выделяют в эту «очищенную» воду вещества, способные вызвать в организме человека негативные явления. При этом можно *владеть* богатством, распоряжаться им по своему усмотрению, постоянно удостоверяться в своей самотождественности как автономного субъекта. Рисками нельзя владеть, «риски нас настигают», разбивая и физическую, и метафизическую границу между своим (пространство автономного контроля) и чужим. Богатство можно пытаться уберечь за оградой *дома*, за стенами города или рубежами национальных границ. Риск фальсифицирует эти базисные демаркации, характерные для менталитета классической эпохи.

Богатство иерархично, риск (например, смог) даже не демократичен. Демократичность допускает внутреннюю дифференцированность хотя бы на изолированные индивидуальности. Риски сплачивают людей в недифференцированные *массы*. Поэтому, как полагает Бек, в эпоху другого модерна возникает качественно иная конфигурация тоталитарного сознания. Или точнее говоря, старые архетипы тоталитаризма подвергаются глубинной трансформации, дополняясь новыми специфическими экзистенциальными ориентирами. Выхлопные газы, сбросы промышленных отходов в реки, последствия технологических катастроф типа чернойбыльской не замечают национальных границ, не признают различий между богатыми и бедными — угрожают каждому. Попытки развитых стран экспортировать отходы в страны третьего мира для снижения собственных рисков — слабая полумера, ресурс которой быстро исчерпаем, а экономическая и политическая цена на глазах стремительно растет.

Наука. В раскручивании социально-экономических систем общества риска особую роль играет наука, которая оказывается одновременно и сопричиной главных цивилизационных рисков, и социально признанным (легитимным) их диагностом, органом восприятия. Лишь наука в силах «увидеть» риски пестицидов, холестерина, сахара, нитратов и т. д.). Она же оказывается социально-экономическим агентом, призванным разрабатывать новые, более совершенные средства защиты от новых угроз. Бек, в частности, пишет: «Можно сказать, наука тroyко участвует в возникновении и углублении цивилизационных опасностей и соответствующего кризисного сознания: промышленное использование научных результатов создает не только проблемы, наука обеспечивает и средства — категории и инструменты познания, — для того, чтобы вообще распознать в проблемах *проблемы* и представить (или выставить) их как таковые и наоборот. В конечном итоге наука создает и предпосылки для «преодоления» угроз, возникших по ее же вине»¹⁴.

Восприятие риска. Угрозы голода и нищеты, которые определяли экономико-политическую динамику индустриального общества, по мнению

¹⁴ Там же. С. 246.

Бека, непосредственно воспринимаемы. Человеку не нужно спрашивать эксперта о реальности собственного голода и о том, что необходимо делать для избавления от этой угрозы. В целом, «[п]отенциал угрозы, который детерминирован классовой ситуацией... очевиден всякому, кого эта угроза коснулась. Для этого не нужны особые средства получения знаний — измерительные приборы, сбор статистических данных, их подтверждение, соображения касательно порога терпимости. Ущемленность индивида и в этом смысле не нуждается в научном подтверждении»¹⁵.

Иначе складывается ситуация в обществе риска. Каждый человек оказывается существенно зависимым от *чужого* знания. «Жертвы становятся некомпетентными в деле, касающемся их собственной жизни. Они утрачивают значительную часть суверенного знания. Вредное, таящее в себе угрозу, враждебное притаилось повсюду, но судить о вредности и полезности сами они не в состоянии и потому вынуждены пользоваться гипотезами, методами и контраверзами чужих производителей знаний»¹⁶. В результате риски несут с собой «двойной шок» — шок, непосредственно связанный с угрозой, и шок вследствие собственной беспомощности, неспособности ни разглядеть угрозу, ни уберечься от нее. Человек оказывается в нового типа зависимости от науки — без науки он не способен воспринять риск, даже если этот риск является следствием деятельности самих ученых. Влияние науки растет но, как ни парадоксально, этот рост не способствует усилению влияния научной рациональности, но скорее становится источником новой мифологии.

Двойной шок оказывается чреват парадоксальными антропологическими последствиями. В результате «шоковой терапии» профанное сознание раздваивается, и мир в котором живет человек, также оказывается удвоенным на реальный наблюдаемый мир и мир невидимый, но страшный своим присутствием. Как отмечает Бек «цивилизационные угрозы ведут к возникновению своеобразного “царства теней”, сравнимого с богами и демонами на заре человечества, царства, которое таится за видимым миром и угрожает жизни человека на этой земле. Сегодня мы имеем дело не с духами, которые прячутся в вещах, мы подвергаемся “облучению”, глотаем “токсические соединения”, нас наяву и во сне преследует страх перед “атомным холокостом”... Непосредственно наслаждению радостями жизни, простому существованию пришел конец. Всюду корчат рожи вредные и ядовитые вещества, бесчинствуя, словно черти в Средневековье. Люди перед ними полностью беззащитны. Дышать, пить, есть — значит повсюду сталкиваться с ними»¹⁷. Причем каждое из ядовитых «веществ» имеет «свои собственные отношения вражды со специальными противоядиями, свои ритуа-

¹⁵ Там же. С. 64.

¹⁶ Там же.

¹⁷ Там же. С. 88-89.

лы уклонения, формулы заклинания, свои предчувствия и уверенность в своих возможностях»¹⁸.

Научно-мифологическое восприятие угрозы оборачивается тем, что появляется возможность воздействовать на риск не только физически, но и символически. Символически, к примеру, действует ярко раскрашенная этикетка на продукте питания, которая одновременно и признает угрозу, указывая на содержание «вредных веществ» (соли, сахара, холестерина и т. д.), и ее заклинает («заговаривает»), демонстрируя, что они наблюдаемы производителем и находятся под его контролем.

Рефлексивное онаучивание. Существеннейшей чертой проекта модерна — так, как он сформировался к началу 19 века, — Бек называет тенденцию к онаучиванию общества. Эта тенденция имеет две формы. Первая, названная Бекем «первичное или простое» онаучивание, наиболее характерна для начального периода развития проекта модерна. В современной ситуации происходит его преобразование в структуры «рефлексивного онаучивания». В качестве точки преобразования из простого онаучивания в рефлексивное Бек рассматривает понятие риска. Изменение характера восприятия риска взламывает стабильные структуры проекта модерна, предопределяя его дрейф в сторону стратегий рефлексивного онаучивания, характерных для другого модерна.

Причем это взламывание является не переходом модерна в нечто иное, но лишь радикализацией его базисных установок. Дело в том, что на этапе первичного онаучивания проект модерна был, выражаясь любимым словом Бека, «располовинен». Внутри научного сообщества работал принцип «универсального сомнения». Между тем вовне, то есть в обществе, наука заняла те авторитарные позиции, с которых она в эпоху Просвещения с успехом сумела изгнать религиозный традиционализм. Эта победа оказалась возможной благодаря тому факту, что наука в глазах общества стала играть роль *спасителя* перед экзистенциальной угрозой, которая виделась человеку в лице природной стихии. Бек подчеркивает, что в ситуации простого онаучивания «[п]риложение науки осуществляется... с установкой на отчетливую объективацию возможных источников проблем и ошибок: в болезнях, кризисах, катастрофах, от которых страдают люди, «виновата» дикая, непонятная природа, «виноваты» нерушимые принуждения традиции»¹⁹. В этой установке сознания заключены основания научного авторитаризма периода простого онаучивания.

Заимствованный у традиционного общества институт авторитарного сознания обеспечивал стабильность эволюции проекта модерн на этапе простого онаучивания. В современной ситуации происходит, по Беку, «онаучивание онаучивания». Модерн отбрасывает внешние для себя структуры традиционного общества, становясь «для себя» именно

¹⁸ Там же. С. 90.

¹⁹ Там же. С. 241.

тем, чем он был с самого начала «в самом себе». Для сознания, видевшего экзистенциальную опору в авторитете (авторитарной позиции) научной рациональности, радикализация модерна переживается как потеря оснований. Не узнав в этой ситуации наступление «другого модерна», оно (потерявшее «себя» сознание) либо панически хватается за идеалы «классического сознания» предшествующего века (позиция консерватизма), либо пытается трансгрессировать за его рамки в «телесных опытах» постмодерна.

Причем парадоксально, но обе экзистенциальные реакции, по сути, оказываются одним и тем же жестом отчаяния — попыткой сохранить саму авторитарную позицию перед угрозой ее исчезновения. В отношении консервативных воззрений — это очевидно. Однако и политический постмодерн не нашел ничего более подходящего для самоузнавания, чем *маоизм* парижского разлива или практики лево-правого экстремизма карликовых вождей. Бек подчеркивает, что даже язык вполне цивилизованной парламентской зеленой оппозиции (смягченный вариант политического постмодерна) насквозь пронизан авторитарным дискурсом, ориентированным на тотальный контроль производства и частной жизни, фактическую экспроприацию собственности, отмену демократических институтов²⁰.

По мнению Бека, оба экзистенциальных жеста отводят взгляд от новой реальности, которую создает рефлексивное онаучивание. Современная «цивилизация вступила в такую фазу развития, когда она онаучивает уже не только природу, человека и общество, но все более самое себя, свои продукты, воздействия, ошибки. Стало быть, речь идет не об «освобождении от изначально данных зависимостей», а о дефиниции и распределении ошибок и рисков, возникших по собственной вине»²¹... Никакой *дикой* природы нет — все является специфическим продуктом научно-технического, экономико-политического прогресса. В наводнениях, засухах, болезнях — во всех экзистенциальных угрозах человек обнаруживает свое собственное присутствие.

Классическая наука разбиралась с риском и своими ошибками сама внутри научного сообщества благодаря мощным механизмам внутривнутрипрофессиональных критических дискуссий. В результате и ошибки, и риски становились новыми источниками научной экспансии и технического прогресса, минуя взгляд посторонних (публики, общественности). Система научно-технического развития оказывается, по Беку, внутривнутридисциплинарно ультрастабильной. Сбои в ней лишь повод для нового шага в поступательном движении. «Однако фактически эта стабильность основана на «располовинивании» методического сомнения: во внутреннем пространстве наук (по меньшей мере, согласно притязанию) правила критики генерализуются, но одновременно вовне научные результаты авто-

²⁰ Там же С. 96–97.

²¹ Там же С. 240.

ритарно осуществляются»²². Соккрытие риска от общественности – основание веры в науку.

В ситуации другого модерна происходит рефлексивное замыкание принципа научного методологического сомнения на саму научную деятельность. Как уже отмечалось выше – силой, вызывающей самозамыкание научной рациональности, оказывается «риск». Дело в том, что, по мнению Бека, обнаруженный обществом цивилизационный риск (прежде всего в форме экологической угрозы) принципиально не наблюдаем монодисциплинарным взглядом. В ситуации простого онаучивания ученый эксперт в своей области был самодостаточен в ответе на вопросы: «что происходит?», «почему?» и «что делать?». В новой ситуации обнаруживается явная недостаточность монодисциплинарного подхода. Цивилизационный риск обнаруживается только мультидисциплинарно.

Каждый из дисциплинарно организованных взглядов, свидетельствуя о *своей* истине, одновременно самим фактом необходимости своего присутствия указывает на недостаточность другого и подвергает сомнению *его* претензию на истинность. Наука, привыкшая воевать с невежеством, обнаруживает своим контрагентом самое себя, универсализируя и распространяя на собственные основания принцип методического сомнения.

Как выражается Бек, она сама себя проводит сквозь строй тотального сомнения и критики. «Наука здесь сталкивается с наукой, а значит со скепсисом и пренебрежением, какие одна наука способна высказать по отношению к другой». В результате, Наука рассыпается на множество наук, и научная оценка риска (ответ на сформулированные выше три вопроса) происходит, по Беку, *транзитом*. Процедуры восприятия, осознания и оценки риска осуществляются не в некотором *центре*, претендующем на полноту знания и *автономно* принимающем решение, но как коммуникационный процесс в *сети* конфликтующего многообразия исходно неполных и недостаточных источников научной информации и волеформирования.

Коммуникативное пространство в мультидисциплинарных процедурах оценки цивилизационных рисков выпадает из сферы монопольного контроля науки, доопределяясь коммуникативными практиками республики.

Именно от особой общественной восприимчивости зависит признание или непризнание того, что некий фактор приобретает или не приобретает статус *риска*. Формируются новые формы научной деятельности, ориентированные на работу с общественным мнением, зависящие от него и обслуживающие стихийно формирующийся протест против научно-технического прогресса, которые Бек называет *контрнаукой* или *адвокатской наукой*. Парадоксально, но и при этом повороте дел, «наука переживает не только быстрое снижение своей общественной досто-

²² Там же С. 242.

верности, но и открывает для себя новые поля воздействия и применения... — общественно опосредованная критика прежнего развития становится двигателем экспансии [науки]»²³. Однако, это уже «другая наука», т. е. наука другого модерна.

Такова в общих чертах концепция Ульриха Бека, которая, как мне представляется, открывает новый подход к пониманию специфики современной исторической ситуации, маркируемой как *другой модерн*.

Что такое человек?

Рассмотрю теперь другой модерн именно как особую эпоху. Каким образом человек сам от себя скрыт? Сам для себя представлен в форме экзистенциально значимой загадки, цена ответа на которую — риск спасения или гибели как в мире «сущности», так и «существования».

Риск существования. Наука продолжает оставаться «спасителем» человечества, обеспечивая ему защиту от негативных природных факторов, удлиняя продолжительность жизни и улучшая ее качество. Но, одновременно, она и основанная на ее развитии технология начинают восприниматься как основные экологические угрозы. Поэтому «свет» научного знания уже не обнаруживает мир существования современного человека в прогрессистском горизонте между темным прошлым и светлым будущим. Ситуация становится *парадоксальной*, источники угрозы и надежды на спасение постоянно меняются местами. *Эта апория заложена как основополагающая загадка в существовании современного человека.* Экологическая озабоченность стоит за развитием социальных технологий, пытающихся *научно обоснованно* контролировать саму установку на научный контроль реальности. Человек рискует, если он не знает и не контролирует природные факторы, но он также рискует, пытаясь их контролировать. Однако и ответы на вопросы, связанные со вторым аспектом рисков, он иначе, как развивая науку и технологии контроля, дать не может.

Риск потери сущности вопроса «что значит быть человеком?» в новейшем европейском проекте я представляю, следуя схематизму кантовского вопрошания.

«**Что я могу знать?**» Ответ на этот вопрос в эпоху другого модерна включает несколько принципиальных новаций. Прогресс научного разума расчищает культурное пространство для сопричастия тех форм познавательного опыта, которые классический модерн пытался «снять» и вытеснить в сферу предрассудков. Старые и новые формы ненаучного постижения реальности становятся в бахтинском смысле современными.

²³ Там же. С. 244.

Это обстоятельство чревато следующими последствиями. Во-первых, множится число архитипически различных типов знания, а тем самым и «просветов ясности», в горизонте которых человек только и способен обнаружить и себя как конкретность, данность и загаданность, так и все иное — свое и чужое, спасительное и несущее риск угрозы.

Причем эта множественность знаний оказывается возможной лишь при удержании двух установок сознания — верности своему призванию и толерантности к иному. Ученый ответственен за то, чтобы оставаться ученым, христианин — христианином, эзотерик — эзотериком и т. д. Ученый, затыкающий «дырку» в теории ссылкой на божественный промысел, — халтурщик, так же как и богослов, для защиты столпа и утверждения истины привлекающий научные аргументы. Они и им подобные поступают *безответственно*, подвергают метафизическому риску свое особо сформированное человеческое существо — отклоняются от сути своего призвания.

Этим обстоятельством предопределяется особенность этической ответственности — ответ на вопрос «**Что я должен делать?**». «Человечество в моем лице» как гарант всеобщности оказывается многолико. Поэтому и моя ответственность исходно удвоена. Я, как ученый, философ, христианин, мусульманин, кабалист или некто иной — ответственен перед собой в горизонте конкретного эпохального разрыва, оформляющего мое метафизическое существо.

И одновременно столь же неукоснительно, я ответственен перед собой в неустрашимом соприсутствии других — носителей иных типов самосуществования. Благо моего «спасения» должно стать конгруэнтным другим всеобщим представлениям своего собственного блага.

Естественное несовпадение концепций блага, своего и чужого, спасения и риска гибели внешне согласовывается в контексте политического процесса, включающего на одном полюсе демократические процедуры, а на другом — различные формы современной войны.

«**На что я могу надеяться?**» в культурной ситуации другого модерна. Во-первых, я могу надеяться, что в том случае, если буду адекватно знать и делать именно то, что повелевает мне долг, я смогу *исполниться в качестве себя самого* — настоящего ученого, настоящего христианина и т. д. Во-вторых, если я буду знать и поступать, как подобает гражданину — я могу надеяться на сохранение существования человечества как общего пространства реализации многообразия экзистенциальных проектов того, *что значит быть человеком*.

Но загадка современной культурной ситуации как раз и состоит в том, что совмещение этих двух установок иначе как в пространстве гераклитовского «полемоса» сбыться не может.