

Сергій Грабовський

## ЧИ МОЖЛИВА НИНІ ЕТИКА ПРИРОДНИЧОЇ НАУКИ?

*Розглянуто проблеми взаємовідносин етики і науки та етичного пошуку Постмодерну за дослідженнями Мішеля Фуко, Зігмунда Баумана. Окреслено авторську позицію щодо формування системи етик в наукових і медичних колах.*

Ключові слова: *модерн, мораль, Постмодерн, творчість, філософія.*

Коли йдеться про формування етичних вимірів різних напрямів сучасних природничих наукових досліджень, важливо розглянути їх у динаміці розвитку і на тлі загальних соціокультурних процесів глобального рівня. Описання, проблематизація й аналіз значущих вимірів загальнокультурного контексту етичних питань, пов'язаних із науковими дослідженнями у різних царинах, особливо живої матерії і людини як такої, надають нині чималий матеріал для подальших теоретичних досліджень і практичних висновків. Ба більше: на загал неоднозначні процеси загальнокультурного розвитку останніх десятиріч у світі та в Україні підштовхують до гостроти роздумів, до публіцистичної різкості в оцінці деяких явищ та подій.

Річ у тому, що ці процеси надзвичайно ускладнили формування і функціонування морально-етичних норм як у загальносуспільних процесах, так і в науковому середовищі. Своєрідною нормою часу стала поліваріантність таких норм або претензія на їх повну відсутність. З одного боку, це надає принаймні на сучасному етапі суспільного розвитку можливість більшої динамічності розвитку всіх сфер діяльності, у тому числі й пов'язаних із науковим пошуком та медициною. З другого боку, руйнуються усталені інваріанти цивілізаційного існування, напрацьовані за низку століть, якщо не тисячоліть; значною мірою нівелюються (і в очах усього суспільства, і в очах наукових спільнот, принаймні частини їх) як суспільна цінність наукового пошуку, так і потреба у неписаних загальних нормах такого пошуку. Це змушує вельми скептично оцінювати наслідки постмодерної деконструкції загальнокультурних та універсально-етичних норм і перспективи науково-технічного розвитку за умов панування постмодерної парадигми якщо і не у всьому суспільстві, то принаймні в його елітарно-інтелектуальних колах.

### 1. Етика й наука: вчора і сьогодні

Звісно, з огляду на обсяги однієї статті, неминучою є певна строкатість, описовість та, сказати б, пунктирне, абрисне окреслення предмета розгляду. Але так чи інакше треба ставити питання щодо можливості певних інваріантів етики в науці у добу, коли світова економіка побудована на гонитві за “короткими”, “гарячими” грошима, коли довготривалі наукові проекти відсунуті на задній план, коли суспільні настрої значно більше орієнтовані на вшанування футболістів і кіноакторів, ніж на пошану до науковців. Чи здатна природнича наука за цих обставин зберегти свої внутрішні етос та етику? Чи спроможна наука гуманізувати саму себе? Чи справді доба Постмодерну неминуче призводить до панування фрагментованих, часто протилежних за змістом та орієнтуваннями етичних систем у різних груп науковців? І чи за цих обставин не буде відчинено більше науково-технологічних і медико-біоконструкторських “скриньок Пандори”, ніж за доби “холодної війни”? Зрештою, чи не справдяться деякі похмурі прогнози-попередження, які ще кілька десятиріч тому були артикульовані письменниками-фантастами?

Загалом зрозуміло, що вплив загальнозначущих парадигм, причому не властиво наукових, а саме соціокультурних на науку, на ставлення всього суспільства до науки, на власне науковий пошук, його цілі і методи та його етос й етику колосальний. Для прикладу можна згадати, що на початку ХХ століття канадський “тютюновий король” на прізвище Макдональд заснував на свої кошти кафедру фізики Мак-Гілського університету й обладнав там дослідницьку лабораторію найвищого класу. До тієї лабораторії запросили молодого, але вже відомого професора Ернеста Резерфорда, і той зробив у ній низку своїх принципових відкриттів, у тому числі і щодо радіоактивності. А що зараз фінансують “тютюнові королі” й подібні їм?

А ще цікаво, що згаданий Резерфорд на початку 1930-х говорив, що практичне оволодіння атомною енергією – це справа дуже далекого майбутнього. Чи був він таким недалекоглядним, нездатним спрогнозувати розвиток науки, власне, поступ своїх учнів? Дуже й дуже навряд. Навпаки, він мав від своїх учнів інформацію не лише про їхні дослідження, а і про їхні плани та гіпотези – і не надто прагнув, щоб ближчим часом радикальні політики одержали у своє розпорядження атомну бомбу. Тому й скористався своїм неабияким авторитетом не лише серед науковців, а й у суспільстві, щоб хоча б трохи пригальмувати розвиток досліджень у небезпечному для людства напрямі. А якби атомна бомба була створена не у 1945 році, а на кілька років раніше, і не у США, а в СРСР чи Німеччині?



Загалом століття тому науковий пошук був справою “джентльменів”. Не аристократії, ченців чи дрібної шляхти – це їхній час тоді вже минув. Проте науковці, з яких би родин вони не походили, здобували освіту у провідних коледжах та університетах Європи і Північної Америки. Там існували певні неписані правила, що ставили межі науковій діяльності, визначали відносини між членами наукового співтовариства і взаємини наукового світу із суспільством. Тому Велсів “Острів доктора Моро” був шоком для читача, і науковці-злочинці – це були якісь неймовірні потвори, які порушували всі можливі норми наукової та медичної етики. Проте правильним був науковець-дивак, який дбає про людство, в тому числі і за рахунок самого себе, незважаючи на зовнішні обставини.

А далі була Перша світова війна, яка змістила всі норми і принципи, а потім був “бунт мас” (слово “повстання” у цьому контексті звучить надто гарно і не є достатньо точним). Науковці молодших поколінь, які пройшли через ті шквали, були вже не такі “джентльменисти”, як їхні попередники, та й серед представників старшого покоління починають траплятися казуси морального плану. Різко трансформується етос наукового пізнання. Наука значною мірою відверто стає на службу різноманітним політичним ідеологіям і режимам – передусім тоталітарним та авторитарним, але й демократичним, втрачаючи внутрішню суверенність. А тому “доктор Моро” з фантастичного персонажа стає реальністю: весь світ знає про лікаря Менгеле, який ставив досліди на в'язнях німецьких концтаборів, але майже ніхто не знає про лікаря (професора!) Майрановського, який робив “науку” на радянських в'язнях. А історія з атомними бомбами? Всюди, де їх робили, був науковий інтерес, поєднаний з відповідними ідеологіями, а от моральні критерії, етос “справжніх джентльменів” був відправлений у кошик зі сміттям. “Яка чудова фізика!” – так зреагував переконаний антифашист Енріко Фермі на фотографії вибуху атомної бомби в Хіросімі.

“Холодна війна” на загал продовжила дію цієї тенденції (чи, як модно тепер говорити, тренда), але додала й інше: усвідомлення частиною науковців небезпеки такої ситуації, коли наука є прислужницею справи масового знищення людей і різного роду політичних ідеологій та формування свого роду неписаного (а часом і писаного) “кодексу честі” наукового дослідження, – від ядерної фізики до біології та медицини.

Ситуація знову змінилася з розпадом СРСР, коли запанувала ідея “кінця історії”, тобто перемоги, повної й остаточної, ліберально-демократичної ідеології. Відтак відбувся перехід до загальної парадигми Realpolitik, коли суспільство передових країн світу розслабилося від змагань з конкурентною політичною системою і зайнялося добробутом, приватним життям і взагалі – кому-чим-хочеться (це прикривається загальною парадигмою Постмодерну).

У ситуації сучасного світу, коли природнича наука варта меншого, ніж футбол (і не лише в Україні), коли ледь не всі серйозні виробники женуться за “короткими”, “гарячими” грошима, виникають нові серйозні проблеми. Чи й справді за цих обставин виникає парадокс, коли наука має поки що вищу етику й насагу гуманізму, ніж навколишнє буття? Бо ж якщо “назовні” панує банальна гонитва за прибутками, а не креативний, творчий капітал, про який писав ще Макс Вебер, то чи може наука зберегти свою суверенність, ба більше – ще й гуманізувати сама себе? Чи все ж таки певні гальма у гонитві за прибутком, певні самозаборони на небезпечні дослідження тут можливі, як у випадку з біоетикою на Заході?

Принаймні, можна сказати, що парадигма Постмодерну чи то спричинила, чи то легалізувала (принаймні морально) появу таких самих фрагментованих, як і у загалу, морально-етичних систем у різних груп науковців. Бо ж тільки російським чинником неможливо пояснити появу ядерних технологій у тих держав, які самотужки неспроможні ані освоїти ці технології, ані створити атомні боєголовки, – і чимало іншого, що пов'язано з використанням досягнень науково-технічного прогресу у сучасному світі – від ядерної фізики до застосування стовбурих клітин.

Іншими словами, йдеться про певну суму соціокультурних, морально-етичних та методологічних проблем і викликів, які вже постали і постають нині перед світовою науковою спільнотою та її українським сегментом, ширше – перед освіченою частиною суспільства, яка переймається актуальними проблемами наукового прогресу. Звичайно, тут неможливі якісь остаточні присуди щодо цих викликів: ідеться радше про абрис кола певних проблем та можливих стратегій їх розв'язання, про певні сфери культури, безпосередньо пов'язані з цими проблемами.

Одна із таких фундаментальних проблем – це те, що у панівних на сьогодні серед інтелектуальної й політичної еліт передових країн парадигмах мультикультуралізму, постмодернізму та політкоректності ніяка більш-менш ефективна не тільки етика науки на загал чи біоетика, а й банальна лікарська етика неможлива. Це не присуд чи засудження, це проста констатація факту. Адже, скажімо, коли наукова чи медична спільнота будується не на засадах переваги порядних професіоналів і поваги до них, а на принципі “позитивної дискримінації” щодо ЛГБТ (лесбі-гей-бі-транссексуалів), неєвропейців, інвалідів тощо (своєрідна перетворена форма радянського принципу щодо пролетарського походження і належності до “пригноблених народів Сходу”), то це здатне у перспективі призвести до ще гіршого результату, ніж це сталося з радянською наукою. Саме про це говорив останнім часом Володимир Буковський (один зі знаних дисидентів 1960–70-х років, який понад 30 років працює нейрофізіологом у Великій Британії), коли образно сформулював: “Політкоректність гірша за ленінізм”. Власне,

про яку взагалі етику наукової чи медичної спільноти може йтися, коли діє презумпція, скажімо, апіорної “чоловічої провини”: за словами обізнаного у ситуації В. Буковського, “зараз у США працедавець не сміє розмовляти зі своєю працівницею наодинці – мусить бути присутнім хоча б один свідок, інакше того можуть звинуватити в сексуальних домаганнях, а це означає загибель кар’єри і становища у суспільстві”? [1] І чи взагалі можлива серед діяльних людей (якими є науковці) ситуація, коли, як слушно зазначає російська дослідниця Ольга Печонкіна, “мораль у постмодерністській етиці конститується як безсуб’єктна структура”? [2]

## 2. Етичні пошуки Постмодерну: варіант Фуко

Звичайно, представники філософії постмодернізму намагалися і намагаються знайти вихід із ситуації, абсурдність якої вони відчувають самі. Однією з найцікавіших у цьому плані є концепція моралі Мішеля Фуко.

На противагу сформованим раніше філософським парадигмам (класичним зразком яких у цьому контексті виступає психоаналіз), М. Фуко розглядав людську поведінку не під оглядом нав’язаних, мовляв, людині історично диференційованих обмежень з боку соціальних інститутів і моральних кодексів, а крізь призму самоорганізації: “...Йдеться про творення себе через різного роду техніки життя, а не про придушення за допомогою заборони і закону” [3, с. 378]. Оцінюючи тезу про те, що “мораль цілком полягає в заборонах” як помилкову, М. Фуко ставив “проблему етики як форми, яку слід надати своїй поведінці і своєму життю” [3, с. 319].

Проблему цю М. Фуко аналізував в “Історії сексуальності”, де предметом його розгляду виступав процес самоорганізації моральним персонажем себе як такого: “...Ось те, що я намагався реконструювати: творення та розвиток певного практикування себе, метою якого є конститування себе як творця власного життя” [3, с. 315]. Як історико-емпіричний матеріал М. Фуко обрав для аналізу античну культуру, що в найочевиднішій формі демонструє феномен, що його цікавить, а саме, “повільне формування ... герменевтики себе” [3, с. 275]. Вихідна даність свідомості оцінюється ним як хюбріс (фр. l’hubris, від грец. ὕβρις – неприборканість, безмежність), відтак “приборкання неприборканості” вимагає особливої етики, адже “в рамках цієї етики необхідно створювати собі правила поведінки, завдяки яким можна забезпечити <...> опанування себе” [3, с. 317].

Ці індивідуальні правила позначені М. Фуко в термінах “самотехніки”, “технології самого себе”, “практики себе”, “практики існування”, “техніки життя” тощо, які фіксують комплекс прийомів, що їх індивід (не озираючись на канон, а виходячи з форм особистого й особистісного досвіду) виробляє для себе з метою надати своїй поведінці (яка початково проявляє себе як хюбріс) культурних форм і за допомогою цього конститувати себе як соціально адаптивного і гармонійного персонажа.

Поняття “хюбріс” у цьому контексті нагадує поняття “хаос” у його синергетичному розумінні, що акцентує креативний потенціал хаотичних середовищ. Це повертає нас до трактування хаосу в античному розумінні: хаос як креативне середовище. У цьому контексті самотворення індивідом себе може бути розглянуте й оцінене як нелінійний процес самоорганізації початково хаотичного середовища. Щодо тих змін, яких набувають “техніки себе” у конкретних ситуаціях, то вони можуть бути поставлені у відповідність дисипативним структурам, бо суто ситуативні і зберігають значення лише в межах одиничного випадку, не набуваючи константного статусу етичного припису з необмеженою чи обмеженою екстраполяцією.

Отже, маємо парадокс: заперечуючи традиційні функції філософії, концепція М. Фуко фактично виконала функцію, споконвічну місію філософії, а саме: місію рефлексивного осмислення культурою своїх фундаментальних підстав і тенденцій розвитку. Констатація затребуваності сучасною культурою нових форм моральної самосвідомості також не виходить за межі цієї місії, що в той же час філософським постмодернізмом заперечується. І навряд чи викличе інтелектуальний спротив та частина концепції М. Фуко, яка присвячена аналізу низки вад традиційної етики (гіперболізації норми та заборони, хоча, звичайно, будь-яка мораль та етика починаються із системи табу) і констатація необхідності формування етики самотворення як етики нового типу, що ґрунтується на значно більшій ролі самого індивіда.

Разом з тим практичні пропозиції, що містяться в цій концепції, більш ніж уразливі для критики. І якщо самою філософією постмодернізму ідея “технологій себе” оцінюється як одна з тих, які можуть стати засадничими для сучасної культури, то при прискіпливішому розгляді концепції М. Фуко стає зрозумілим, що за чинних умов вона в принципі не може працювати як практична моральна система.

Це пов’язано передусім із двома чинниками. По-перше, з тим, що Фуко – як і майже всі інші філософи Постмодерну – фактично відкинув надбання філософської антропології, яка констатує різність людей не лише на рівні індивідуальному, а й на соціально-типологічному, соціокультурному, ба більше, на психічному – відтак навряд чи кожен спроможний і прагне жити за умов відмови від етики кодексу на користь самотворення. По-друге, з тим, що будь-яка етика самотворення, яка, образно кажучи, будується як етика творчості на противагу етиці кодексу, може мати місце в тому і тільки в тому разі, якщо спирається на чітке усвідомлення



певних ціннісних пріоритетів, якщо свідомість індивіда, “практикуючого себе”, ґрунтується на цілком визначених ціннісних системах. Власне, етика творчості можлива лише за умови її конституювання як позитивної, а не заборонної етики цінностей. Іншими словами, така моральна самопобудова, творчий потенціал якої беззаперечний і очевидний, можлива лише в контексті наявності цінностей, безумовних для того індивіда, який приймає таку етику.

В іншому разі, поза чітко вибудованими аксіологічними пріоритетами, практики “творчості себе” стають грою без мети, перетворюючись на нон-фінальний процес примірювання на себе всіх можливих моделей поведінки, без огляду на їх прийнятність як для довколишніх, так і для самого індивіда. Процес самопобудови перетворюється на процесуальність самоваріювання як самоцінність, що і відбувається при культивуванні “естетик існування” у постмодерністському просторі постметафічного мислення. Іншими словами, пропонується М. Фуко модель моральної поведінки, з одного боку, постулює для індивіда можливість напруженої внутрішньої роботи з власною моральною свідомістю, з другого – припиняє таку можливість, релятивізуючи ціннісні підстави свідомості, і в такий спосіб позбавляє людину аксіологічних орієнтирів і підстав обґрунтованого морального вибору.

Це пов’язано з тим, що етика як така за своєю сутністю передбачає орієнтування на пошук глибинних надчуттєвих, надемпіричних підстав буття (нехай це буде Абсолют, Бог, Ідея, Космічний Принцип, Людина Всесвітня чи Соціальна Справедливість). Тим більше це стосується етики творчості, не пов’язаної з жорсткою нормою, з апріорними табу, яка робить акцент на мотивації морального вибору і передбачає свободу індивіда у визначенні тієї цінності, в ім’я торжества якій він буде вибудовувати свій моральний вчинок і нести за нього особисту, ні на кого не перекладену, відповідальність.

Останнє може бути досягнуто лише за допомогою внутрішньої роботи морального суб’єкта (відповідальної дійової особи, а не “жмутка” сенсів та інтерпретацій) з мотивом свого вчинку, що, своєю чергою, можливе лише за умови вільної інтеріоризації індивідом певних культурних цінностей, що визначають, у кінцевому підсумку, його моральний вибір. Таким чином, на зміну етиці норми як етики вимушеного виконання загального припису для добровільно прийнявши інший тип етичного діяння, може прийти лише така етика творчості, що розуміється як етика цінності, тобто вільної об’єктивації у вчинку свідомо обраного індивідом аксіологічного ідеалу.

### 3. Етичні пошуки Постмодерну: варіант Баумана

Зігмунда Баумана навряд чи можна віднести до беззастережних адептів Постмодерну; набуваючи даностей чинної ситуації, він є радше поміркованим критиком його крайнощів та систематизатором реалій сьогодення. З цих позицій назва його виданої друком у середині 1990-х років книги “Життя у фрагментах: есе про постмодерністську мораль” доволі точно констатує ці реалії. Бо ж моральне життя сьогодні, за Бауманом, – це “постійний вибір навмання”, поза дією якихось правил [5, р. 2]. У старі часи велося значно легше: релігія обіцяла людині блага та прощення навзаєм за послух Найвищому Авторитетові. Світські проекти доби Модерну пропонували писані закони та загальновизнані норми поведінки, що рятували індивіда від невідних – у суспільному розумінні – кроків. В індустріальну “добу етики” мораль виводилася з кодексу універсальних (для всіх людей і на всі часи) правил поведінки; при цьому етичні принципи виявлялися своєрідним “засобом виробництва” в руках “експертів”, етична філософія – “технологією”, добро – “плановою продукцією”, а зло – “відходами виробництва чи його бракованою продукцією” [5, р. 34].

У добу Постмодерну все змінилося; “до померлого Бога приєдналася держава”, яка відмовилася задавати етичні стандарти. Авторитети виникають нізвідки, щоби, викликавши у людей момент довіри, непомітно зникнути в нікуди – і спитати немає з кого [5, р. 5]. Отож універсальні інстанції (Бог, Розум, Держава), які конституювали суспільство “згори”, зникли; на природний “моральний інстинкт” надії немає. Людська маса, яка не вірить експертам, неспроможна акумулювати власний етичний кодекс, вона здатна тільки формулювати заміник етики в термінах “незворотної неминучості”, бо ж людина маси завжди віддасть перевагу не свободі вибору, а формулюванню “я мушу” [5, р. 39–42].

Чи означає це аморальність сучасної людської маси? Автор заперечує такий висновок: на його думку, криза етики не призводить до кризи моралі. Нинішню ситуацію філософ описує парадоксальною формулою “мораль без етики”. Мораль у ситуації хаосу виникає як щось емерджентне всередині швидкоплинних солідарностей, моральні Я не шукають собі етичних підґрунть, але продукують їх “у процесі самотворення” за умов гострого усвідомлення особистої моральної відповідальності за вибір [5, р. 17–20]. Де взятися такому усвідомленню, на чому зростає відповідальність, якщо етики немає і бути не може? Можливість емерджентного виникнення моралі З. Бауман вбачає у почуттях та емоціях, які спонтанно з’являються всередині Я у момент появи Іншого (отже, якісь внутрішні духовні настанови такі існують, хоча філософ старанно обходить цей момент). За Бауманом, навіть у найменш функціональних випадках, коли два Я опиняються випадково на пляжі, стається Зустріч, і між ними відбувається спонтанний, незапланований вибух небайдужості, що знаменує вихід у світ “буття-для”. Це ситуація, яка існує до виникнення будь-якої соціальності (зауважмо відразу: не вже навіть на пляжі, скажімо,

жінки-мусульманки, чиї тіла вщент закриті одягом, згідно із приписами Корану, “досоціальні”?). Тут не йдеться про якісні виміри емоції, а лише про саму емоційність, емоційну втягнутість одного Я Іншим для співучасті у якомусь конкретному потоці спільних дій [5, р. 62-63]. “Буття-для” при цьому відпочатково нейтральне щодо добра і зла, проте є можливістю того чи/та іншого, можливістю моралі і морального вибору. Така можливість обов’язково пов’язана з нереалізованістю, незавершеністю, непідтвердженістю, і вона дозволяє Іншому постійно бути в русі, бути неусталеним, “ще не”. Відтак “тільки не позбавляючи Зустріч її можливостей, які здатні розкритися лише в майбутньому, у нас з’являється шанс діяти морально і навіть інколи бути добрими в сьогодні” [5, р. 71].

У найбільш значущому есеєві книги аналізуються два найпотужніших соціальних інститути, породжених західним модерном: бюрократія і бізнес, усередині яких, за всієї їхньої несхожості і взаємної конкуренції, бути моральним означає завчити правила і діяти згідно з ними.

У бюрократичній організації будь-яка дія, за Бауманом, спрямована не на об’єкт, не на ціль, а на слідування правилам і підпорядкована процедурній раціональності. Бізнес побудований на інструментальній раціональності: засоби мають бути обрані відповідно до цілей, а найбільший злочин – розтрата ресурсів. Обидва інститути нетерпимі до різних “сантиментів”. Натомість життєві стратегії постмодерної людини – фланера, волоцюги, гравця – побудовані на бажанні нових відчуттів, на відсутності раціональних стратегій і на втечі від завершеної самоідентифікації. У тих суспільствах, де науково-технічний прогрес забезпечив людям базові умови виживання, з’явилася концепція якості життя, яка підживлює прагнення до вдолення більш витончених і різноманітних потреб, що зростають у геометричній прогресії. Розмови про якість життя, наголошує філософ, – це критика повсякденності, а не принципів соціальної інтеграції, системної організації чи моральних стандартів суспільства. Це критика, для якої головне – здатність ставити все нові й нові цілі. При цьому “якість життя” існує як мінливий образ, локальний і тимчасовий, нездатний до універсалізації, що надає експертам “нескінченне поле для говоріння” [5, р. 77–80].

Традиційно у постмодерному розмислі велике значення надається людській тілесності. За Бауманом, у проекті Модерну тіло “воїна фабрики” повинне вписуватися у штучно спроектоване середовище та ефективно керувати своїми внутрішніми силами, відповідно реагуючи на зовнішні стимули. Цю здатність модерн назвав “здоров’ям”, нездатність – “хворобою”. Іншим аспектом “здоров’я” стало поняття “норми”. Необхідним вважалось споживання, яке забезпечувало відновлення сил, а все понад те вважалось розкішшю. А от постмодернізм вбачає в тілі тонкий інструмент для одержання різноманітних насолод, які надає окремій людині суспільство споживання. Постмодерн не цікавиться об’єктивними вимірами: відчуття суб’єктивні, їх не можна кількісно виміряти, порівняти з чимось і навіть висловити, вважає Бауман. На зміну нормі-здоров’ю надходить нова домінанта – “придатність” як змога одержувати сильнішу насолоду, відтак “непридатність” як її антитеза пов’язана з апатичністю, неактивністю тощо. Завдання розуму за цих обставин – мудро підібрати такі напруження, які б успішно компенсували одне одного і діяли не одночасно, а послідовно. Смачно напитися, а потім смачно протверезіти – ось як має бути [5, р. 121].

“Аборигени” Модерну та Постмодерну по-різному ставляться до Іншого. “Виробник благ” цікавиться об’єктом тією мірою, якою той дозволяє ефективно діяти; найстрашніше для нього – наштотхнутися на надмірний опір з боку Іншого і не досягнути раціонально поставленої мети. “Збирач задоволень” боїться, що Інший дасть йому мало задоволення. Обидва світи, за Бауманом, позбавлені морального виміру, обидва актори проголошують емансипацію від моральних обмежень. Виробництву не потрібна ідентичність Іншого: нею нехтують, її зневажають, змінюють до непізнаваності. Споживач насолод бачиться філософу більш перспективним для майбутнього моральних взаємин, оскільки для отримання задоволення йому потрібен автономний Інший, а тому він зацікавлений у тому, щоб підтримувати, а часом і винаходити інакшість (при цьому Бауман обходить проблему віртуалізації сфери насолод, творення фантомного квазі-Іншого). А відтак треба розвивати здатність цінувати оригінальність речей, допомагати речам набувати її. Тоді з’являється можливість не тільки для терпимості до Іншого, а й для нової солідарності, яка ґрунтуватиметься на знаходженні задоволення від автономії Іншого і відповідальності за його неповторність. Отож джерело майбутньої моралі – тілесне задоволення; треба тільки трохи зачекати, “не відкидаючи надію через неміцність її основ” [5, р. 125].

Не менш важливим, утім, видається есей про насильство. Насильство над речами виправдовувалося в добу Модерну майбутнім звільненням людини від випадкових обмежень. Навіть ті, хто виступав за слідування людській природі, бачили її не в тому, якими люди є насправді, а в тому, якими вони “не могли б стати без спеціального примусу” [5, р. 166]. Модерн узяв на себе культурну місію з організації цивілізаційного процесу, внаслідок чого територія Ойкумени розділилася на територію цивілізованості, де встановлена монополія на легітимне (бо впорядковане) насильство, і на варварство – де немає монополії (порядку). Втім, якщо самі “варвари” вважають припустимим усе, що приводить до досягнення цілі, значить, варварство – природна територія насильства (ремарка на полях: подібними розмислами у сталінські часи задовго до постмодерністських вихилясів “ліва сволота” Заходу (В. Буковський) виправдовувала злочини тоталітаризму).

Філософські аспекти



Раціональне управління насильством було можливе в минулому; тепер насильство не має перед собою непрозорих кордонів, які будував Захід у протистоянні “варварству”. Водночас проведення нових інтрасоціетальних бар’єрів між “цивілізацією” й “варварством” супроводжувалося розширенням сфери незастосовування оцінок – адіафоризацією. У добу Постмодерну адіафоризація досягається за рахунок розмивання монополії “великого суспільства” на легітимне насилля і приватизації проблеми ідентичності. Сім’я, шлюб, батьківство, сусідство, робота багато в чому втратили свою роль охоронців кордонів “соціетальної фабрики”. Колись природний авторитет “старшого” (у тому числі і в сім’ї) нині кваліфікується як неприпустиме зовнішнє насильство. Руйнація заданих зовні критеріїв норми (як і зовнішніх кордонів цивілізації) уможлиблює першість внутрішнього, об’єктом небачених досі “покращень” стає, наприклад, власне тіло.

3. Бауман ставить закономірне запитання: якою може бути роль сучасних інтелектуалів перед лицем такої ситуації? При народженні проекту Модерну, відзначає він, Західна Європа на три століття поділилася на культурну еліту та неосвічену, вульгарну, ірраціональну масу, яку треба було або тримати в остраху, або силоміць навчати раціонально діяти, викорінюючи нерозумні потяги і пристрасті. Тож учитель став провісником ідеї нового, правильного порядку. Спочатку вчительство і правителі/працедавці були союзниками: вони дивилися на світ як на об’єкт управління і бачили себе проєктувальниками, архітекторами, садівниками як природного, так і соціального середовища. Потім від правителів відбрунькувалися високопрофесійні експерти з культурних цінностей. На межі XIX і XX століть на ґрунті критичної настанови щодо офіційно санкціонованого ладу інтелектуали конституювалися у самостійну, без вузькокласових інтересів силу, яка усвідомлювала свою відповідальність, у тому числі й моральну, за соціальний прогрес і дотримання інтересів суспільства в цілому. А з посиленням у суспільстві орієнтування на споживання, а не на виробництво, політичне панування забезпечується без культурної гегемонії, а з відокремленням культури від держави культурні еліти втрачають свій колишній вплив, у тому числі й на моральні взаємини. Поява культурного плюралізму знаменує собою втрату будь-яких “об’єктивних” ієрархій культурних цінностей. Ринок не визнає жодних ієрархій, окрім ціни товару. Діячі культури сприймають це як експропріацію й обрушують свій гнів на комерціалізацію культури. Однак культурний вибір, як і людське тіло, як і моральність, уже приватизований, і будь-яка спроба відновити хоч якусь ієрархію культурних цінностей сприймається як насилля. Час слави і впливу інтелектуалів як групи, яка несла колективну відповідальність за культуру та етичні стандарти нації, як колективного носія вселюдських цінностей, “пішов у минуле і навряд чи повернеться” [5, р. 234].

Звичайно, до розмислів Зигмунда Баумана можна висунути чимало тих чи інших претензій (і головна з них – те, що минулі роки не підтвердили цілої низки його висновків), проте просто відмахнутися від сказаного не випадає.

### 4. Варіанти можливі. Але які?

У силу всього цього спроби постмодернізму сформулювати засновки нової моралі та нової етики в концептуальному просторі постметафізичного мислення залишаються оригінальним теоретичним експериментом, мало що здатним дати корисного для практичної моралі, проте вже втіленому на рівні передусім “плебейського Постмодерну” у цілу низку небезпечних для розвитку цивілізації проєктів. Пов’язано це не тільки і не стільки з суто епатажною екстравагантністю постмодерністських концепцій етики й моралі, скільки з тією невблаганною обставиною, що поза глибинним – на рівні фундаментальних світоглядних універсалій культури – дистанціюванням добра і зла моральна свідомість та практика у принципі неможливі. На підґрунті цих універсалій вони формувалися впродовж десятків тисячоліть неписаної і писаної історії, відтак спробу деконструювати їх радикально веде до деконструкції всієї цивілізаційної будови і до заповнення культурно-світоглядного вакууму радикальними модерними, а то й пре-модерними ідеологічно-світоглядними концепціями, в яких дуже простою мовою описуються “правильні” системи цінностей. Скажімо, наприкінці вересня 2011 року у Ємені загинув Анвар аль-Авлакі, оголошений за рік перед тим владою США (ще за життя Усами бін Ладена) терористом № 1 сучасного світу. Йшлося не просто про організатора терористичних акцій, а про впливового і вмілого ідеолога ісламістського джихаду, здатного як реорганізувати мережу бойовиків по всьому світу, так і вести ефективну пропаганду не лише у мусульманських країнах, а й у Європі та в Америці.

Народжений у США в родині вихідця з Ємену, імам аль-Авлакі, якому незадовго до смерті виповнилося 40 років, був добре відомий радикальним ісламістам світу завдяки активному використанню ним Інтернету і відео для пропаганди тероризму та мобілізації фанатично налаштованих ісламських елементів на смертельну боротьбу із Заходом. Тільки в популярній мережі YouTube ще торік було близько 1900 відеороликів з лекціями аль-Авлакі. Бездоганно володіючи англійською мовою, терорист вів широку та активну пропаганду, залучаючи до лав екстремістів ісламську молодь з країн Євросоюзу і США. І не тільки арабів, турків або індонезійців з пакистанцями, а й корінних європейців та американців, які під його впливом приймали іслам у найрадикальніших його варіантах. Адже у постметафізичному вакуумі

Постмодерну, де суб'єкт-людина має померти, а якусь цінність мають тільки “жмути інтерпретацій”, аль-Авлакі повертав молоді сенс життя, допомагав побудувати струнку і просту модель моралі, розповідав, що є добро, а що – зло. Як відзначають компетентні західні джерела, практично всі терористи, які планували чи здійснили останнім часом напади у країнах Заходу, мали записи з закличками аль-Авлакі або перебували під його безпосереднім впливом. У цій ситуації ідеологи елітарного Постмодерну і практики “Постмодерну плебейського” зіграли роль тих персонажів, яких В. Ленін свого часу в дещо схожій ситуації називав “корисними західними ідіотами”.

Бо ж справді, якщо на програмному рівні релятивізуються рамки морального вибору, якщо будь-який варіант вчинку постулюється як один із рівнозначно можливих і рівнозначно прийнятних, то суспільно-практичні наслідки доволі тривалого панування таких філософом із неминучим перетворенням їх на ідеологеми стають відверто проблемними й небезпечними. Теоретичні маркери, що стосуються начебто тільки стилістичного плюралізму моральної самотворчості, свого роду антидогматичні настанови свідомості, яка творить норми для себе тільки із самого себе, у масовому сприйнятті сприймаються (і не можуть не сприйматися) як зняття заборон із будь-яких форм соціального вчинку. На практиці змальована позиція обертається не чим іншим, як нігілізмом і всездозволеністю. При цьому для персон з естетськими нахилами значущим виявляється не сам вчинок, а витонченість його різноманітних інтерпретацій, якою володіє або не володіє індивід, який цей вчинок здійснив. За множинністю різноманітних і часом взаємовиключних трактувань сама суть вчинку фактично залишається поза якою би то не було оцінкою, адже цих оцінок може бути в різних системах відліку необмежено багато, і всі вони апіорі постульовані як рівнозначні.

Звісно, під тиском реалій частина активних творців сучасної елітарної культури з неминучістю прийшла до усвідомлення тієї обставини, що поза метафізично покладеним дистанціюванням добра і зла, без опори на певні позаособистісні цінності неможливим виявляється саме існування людини як *Homo culturis*, та і, зрештою, як біологічного виду *Homo sapiens* – також. Отож деякі речники постмодернізму проголосили пост-постмодернізм, програмно постулюючи потребу формування свого роду “культурного класицизму”, тобто “повернення втрачених значень” (М. Готдінер) для базових світоглядних підвалин культури. Все очевидніше оприявнює себе тенденція повернення філософії до вселюдських цінностей класичної культури, але з урахуванням набутого за час критики “проєкту Модерну” досвіду. Не відкидається і настанова на розуміння важливості не простого виконання того чи того морального кодексу, а особистісної моральної самопобудови, творення самого себе як основи своїх вчинків.

Отже, у контексті сучасної доби існує кілька тенденцій побутування і концептуального оформлення моралі на рівні свідомості та практичної дії, вчинку: традиційно-модерне у всіх його різновидах, пре-модерне у цілому ряді країн та локальних соціумів, постмодерне як на рівні “високочолому”, так і “плебейському”, постнекласичне, коли не приймається як традиційна ригористична етика, так і моральна всездозволеність. При цьому окреслена вище етика творчості орієнтована на внутрішню самопобудову індивідом самого себе як суб'єкта морального вчинку на підґрунті певної системи надіндивідуальних цінностей, заперечує принцип тотального підведення часткової ситуації під універсальне правило. А це означає, що моральна поведінка, яка розуміється не як відповідність заданих іззовні нормі, а як продукт іманентної самій особі індивідуальної творчої роботи, може бути описана лише в межах певної системи взаємопов'язаних етик, які не будуть антагоністичними одна щодо одної і яких існуватиме не нескінченна множина, а не надто значна, соціокультурно обумовлена кількість.

Звичайно, і в останньому випадку є непросте запитання, на яке мусять дати відповідь прибічники цієї новітньої етики, – а що таке творчість? Хто і на яких підставах оцінює ті чи інші розмисли і вчинки як творчі? Де проходять межі творчого акту, якщо він зачіпає життєві інтереси (а то й підвалини самого життя) інших людей? Принаймні таке спрямування етичної думки та моральної практики вигідно відрізняється від постмодерної моральної всездозволеності, особливо у “плебейському” її трактуванні.

Проте так чи інакше зрозуміло, що часи домінування у розвинених країнах “моністичних” етичних систем, коли йшлося про певні “моральні кодекси”, достатньо чітко визначені не тільки і не стільки теорією, скільки практикою, тепер минули або минають. Неможливо уникнути переходу до більш гнучкої системи етик і, відповідно, типів моральних практик, пов'язаної з соціокультурними реаліями, психологічно-антропологічними й етнічними чинниками, зрештою, індивідуальними вподобаннями людей. Ба більше, це виявиться значно позитивнішим у соціальному плані, ніж агресивний наступ і спроба домінування етичного Постмодерну. Бо ж такий перехід відкриває шлях до ефективного функціонування етики науки, тільки вже не як загальнообов'язкового для всіх і вся кодексу, а як певної системи взаємопов'язаних етик сучасної доби.

Та перш ніж вести мову про ці етики, варто бодай побіжно зупинитися на самій проблемі гуманізації наукового пошуку. Річ у тому, що поняття “гуманізації науки” та її “гуманістичної трансформації” сприймаються і вживаються на пострадянських теренах нерідко у звуженому сенсі: як щось однозначно позитивне та прогресивне. Проте у цілому ряді напрямів західної



філософії така однозначність відсутня: поняття гуманізму виступає там практично синонімом понять войовничого атеїзму або людинобоща, коли ігнорують загальносуспільні моральні норми і традиції, заперечують саму можливість існування Абсолюту, а природу розглядають як служницю людства, як сукупність сировинних ресурсів, що їх треба взяти за будь-яку ціну і не зважати на інші живі істоти. Крім того, існують і вельми скептичні настанови щодо гуманізму: класичним у цьому плані можна вважати висловлені М. Гайдеггером у “Листі про гуманізм” думки; філософ готовий визнати виправданими турботи про повернення людині (homo) людяності (humanitas). “Однак на чім ґрунтується людяність людини? Вона покоїться в її існуванні” [4]. А розуміння людини і її сутності помітно відрізняються – залежно, вважає Гайдеггер, від тієї чи іншої метафізики. Але хоча “всілякий гуманізм залишається метафізичним”, кардинальне питання про відношення буття до людської істоти не ставиться. Гуманізм навіть заважає поставити це питання, вважає мислитель. Гайдеггера не влаштовує бездумна апологія людини і її далеких від досконалості діянь, наявна, експліцитно чи імпліцитно, практично у всіх різновидах гуманізму. Відмахнутися від цих зауважень, так само, як і від критики гуманізму з позицій деяких напрямів релігійної філософії, було б дуже легковажним жестом. У цьому контексті очевидно, що поняття “гуманізації науки” та її “гуманістичної трансформації” потребують свого докладнішого, ніж це робиться традиційно, розшифрування, можливо, це питання заслуговує навіть на спеціальне дослідження. Втім, одна з вад, за Гайдеггером, традиційного розуміння людини в гуманізмі, як передусім істоти розумної, animal rationale, нині вже подолана: людина бачиться значно багатобарвніше, поліфонічно, синкретично. Відтак і науковий пошук не зводиться до чогось суто раціонального, і його гуманізація – до простого усвідомлення писаного чи неписаного кодексу розрізнення добра і зла.

Ще один момент, пов’язаний з гуманізацією науки, полягає в тому, що можна припустити: оптимальними як у сенсі невойовничо-гуманістичного виміру природничо-наукового пізнання, так і заснованого на вселюдських нормах етосу наукового пошуку були періоди початку ХХ століття і 1960-х років. Нині у цьому плані радше йдеться про втрати різного роду, спричинені різними чинниками, ніж про ефективні новації.

Загалом варто зауважити, що за умов однозначного домінування у соціумі парадигм мультикультуралізму, постмодернізму та політкоректності, як уже говорилося, ніяка не тільки етика науки, а й банальна лікарська етика неможливі. Точніше, можливі, але тільки у разі побудови корпорацій-цехів за середньовічними принципами, які достатньою мірою ізольовані від “великого” світу з його нормами і можуть дозволити – на основі вільного вибору тих, хто вступає до них, – певні суворі етичні кодекси, що видаються ззовні ледь не тоталітарними. Теоретично можливий, звісно, й інший варіант – коли будується так само на вільних засадах ледь не незчисленна кількість наукових і медичних спільнот, кожна зі своїми етичними нормами, і клієнт та пацієнт так само вільно обирають те, що ближче їм, – але про яку фаховість у такому разі може йтися (бо жодних гарантій, які дає передусім загальний фаховий кодекс, тут немає і бути не може) і як забезпечити доступ кожного охочого споживача до кожної такої спільноти? Перспективи якоїсь неймовірної синтези всіх можливих етик також немає і бути не може.

Отож залишається, за великим рахунком, або відмовитися від усіх змін, що відбулися в морально-етичних відносинах, у соціокультурних парадигмах, і за допомогою сили держави повертатися до класичних стандартів, можливо, дещо модифікованих (тим паче, що там траплялися непогані моменти, коли, скажімо, головними гравцями у науці і медицині були “джентльмени”), або взяти за основу “повернення втрачених значень”, яке зовсім не означає наслідування старого (бо там також чимало значень було втрачено), а творення нових принципів побудови правил гри для “великих спільнот”. Скажімо, при входженні до природничо-наукової, медичної і медико-біологічної спільноти людина робить свідомий вибір на користь певної етики, певного способу дій, певного кодексу поведінки, які при цьому (через творчі підстави самих фахових способів дій) також будуються за участю власної творчості, власної самопобудови суб’єктів цих процесів. У такому разі йтиметься про систему етик, як уже говорилося, замість однієї загальнообов’язкової “етики кодексу”, але при цьому не відбуватиметься ізоляції наукових і медичних корпорацій від світу, а самі вони не стануть подобою замкнених середньовічних цехів із вельми жорсткими нормами поведінки. Отож ефективна сучасна етика наукових досліджень можлива, але її потрібно ще збудувати.

### Література

1. Буковский В. Политкорректность хуже ленинизма / В. Буковский. — Режим доступу: [www.regions.ru/news/2242306/print/](http://www.regions.ru/news/2242306/print/)
2. Печенкина О. Этика симулякров Жана Бодрийяра: анализ постмодернистской рецепции этического / О. Печенкина. — Режим доступу: <http://www.dissercat.com/content/etika-simulyakrov-zhana-bodriyara-analiz-postmodernistskoi-retseptsii-eticheskogo>
3. Фуко М. Воля к истине: по ту сторону знания, власти и сексуальности. Работы разных лет / М. Фуко, пер. с франц. — Москва, Касталь, 1996. — 448 с.
4. Хайдеггер М. Письмо о гуманизме / М. Хайдеггер. — Режим доступу: <http://www.philosophy.ru/library/heideg/humanism.html> ]
5. Bauman Z. Life in Fragments: Essays on Postmodern Morality / Z. Bauman. — London: Blackwell, 1995. — 293 p.