

Юрій Іщенко
доктор філософських наук., завідувач відділом
«Наукові і освітянські методології та практики»
Центру гуманітарної освіти НАН України

ПОНЯТТЯ «ОСОБИСТІТЬ ВЧЕНОГО»: НАУКА ЯК ПОКЛИКАННЯ І ПРОФЕСІЯ

У статті, спираючись на положення доповіді Макса Вебера, прочитаної перед студентами Мюнхенського університету взимку 1918 року, обґрунтовано поняття «особистість вченого». Розкрито соціокультурні, екзистенційні та науково-дискурсивні конотації можливості даного поняття.

Ключові слова: вчений, особистість, наука, покликання, професія

Юрий Ищенко. Понятие «личность ученого»: наука как призвание и профессия

В статье, опираясь на положения доклада Макса Вебера, прочитанного перед студентами Мюнхенского университета зимой 1918 года, обосновывается понятие «личность ученого». Раскрываются социокультурные, экзистенциальные и научно-дискурсивные коннотации возможности данного понятия.

Ключевые слова: ученый, личность, наука, призвание, профессия

Актуальність теми, порушеної свого часу Максом Вебером, не викликає сумніву. Як і на початку ХХ ст., нині, поспіль більше ніж 15 років ходи ХХІ ст., так само культурно і соціально болючими для людської спільноти є питання перетворення духовного життя на своєрідне технічне виробництво, проблеми поділу праці у сфері духовної діяльності, кардинальна зміна статусу інтелектуала і, взагалі, раціональності в суспільстві, зрештою, доля європейської спільноти і доля європейської, втім, надто більше — всієї цивілізації, загалом. Так само болючою темою, як і в ХХ ст., залишається тема зміни, однак уже на новому якісному, проте не якіснішому рівні, суспільного статусу вченого. І, логічно, що в цьому відношенні неабиякого значення набуває постановка питання М. Вебером про *сене* наукової діяльності, смисл науки, відтак — і ширше — суть наукового розуму, отже, відповідно, й порушені в його доповіді¹ питання про співвідношення переконань і знань, практичної (технічної) доцільності і духовних цінностей, розуму і віри, в цілому — науки в її відношенні до мистецтва, права, теології. У цьому зв'язку він відзначає, що «музичній у релігійному відношенні людині» не піде на користь, якщо від неї будуть приховувати той основний факт, що її *доля жити у боговідчужену*, позбавлену пророка епоху, *навіть якщо це будуть приховувати* за допомоги сурогату, який до-

¹ Наука как призвание и профессия. Доклад, прочитанный М. Вебером зимой 1918 г. в Мюнхенском университете // Вебер М. Избр. произведения. — М.: Прогресс, 1990. — 808 с. — С. 707—735.

носитися з кафедри. Проти цього має передусім збуритись її релігійна чесність, не дивлячись навіть на претензії «теології» на «науковість», що просякає Західну культуру, і витoki чого сягають, як він виголошує, «еллінського духу». Відтак М. Вебер ставить низку запитань. По-перше, процес розчаклування світу, що відбувається у Західному світі, «прогрес», в якому бере участь наука як ланка і сила руху, чи має він *сене* для життя людини, що виходить за межі чисто практичної і технічної сфери? Власне мислитель тут близький до постановки питання, що потім стало надактуальним в екзистенціалізмі початку ХХ ст. — проблеми значення науково-технічних знань для людини. Але, на відміну від екзистенціалізму, він ставить цю проблему виключно в культурно-цивілізаційному контексті. Людина культури, виголошує М. Вебер, включена у цивілізацію, постійно збагачується ідеями, знаннями, проблемами — вона може «втомитися від життя», але все ж не може пересититися ним. Бо ж, зрештою, вловлює лише мізерну частину того, що постійно народжує духовне життя, причому завжди попередньо і не завершено. Тому для такої людини смерть — подія, що позбавлена сенсу. А позаяк смерть не має сенсу, то не має сенсу і культурне життя, адже воно своїм без смислу «прогресом» прирікає на «безсмысленість» і саму смерть. По-друге, якщо є у «прогресу» як такого *осяжний нами смисл*, що виходить за межі технічної сфери, то чи може слугування прогресу стати покликанням, яке дійсно має деякий сенс? Стосовно науки, яка є дієвим структурним чинником прогресу, така постановка питання, за М. Вебером, містить два взаємно відзеркалювані аспекти його осмислення: що означає наука як покликання і професія та яке покликання науки в житті людства (яка її цінність)¹.

Спосіб постановки питання розпочинає дискурс його осмислення і релевантні форми трансляції відповіді в комунікативному процесі. Дискурсно, тобто в мовленнєво-мисленнєвому (М. Попович) і комунікативному аспекті обґрунтованого розгорнення міркування, що має на меті донести утворювані сенси до у певний спосіб знаково-символічно і габітально (соціально) репрезентованій в уявленні мовця аудиторії, осмислення поставленого питання М. Вебером, безумовно, спирається на особливості німецької мови і ті соціокультурні значення, які містяться в слові «Beruf». Воно означає водночас і «професія» і «покликання». Як слушно відзначає П. П. Гайденок, мислитель на основі аналізу протестантизму дійшов висновку, що така двозначність слова не випадкова: вона виростає з розуміння професійної діяльності як божественного покликання і

¹ Наука как призвание и профессия. Доклад, прочитанный М. Вебером зимой 1918 г. в Мюнхенском университете // Вебер М. Избр. произведения. — М.: Прогресс, 1990. — 808 с. — С. 715.

приводить до істотних для європейської спільноти і європейської культури наслідків¹. Зрештою, як це впливає з інших праць М. Вебера, з цього виростає ґрунтована протестантизмом етика праці взагалі, і етика професійної діяльності (в тому колі й наукової), зокрема. З цим пов'язані й особливості ціннісного і нормативного позиціонування суб'єктів наукової діяльності як до процесу своєї праці, так і до його результатів — надання смислу та оцінка його значимості. На цьому будується й концепція М. Вебера «науки вільної від цінностей» й розуміння особистості науковця. Втім, у цьому моменті дискурс соціолога спирається і на суто епістемологічні і, ширше, — філософсько-наукові підстави.

М. Вебер не згоден з Дільтесвим протиставленням наук про природу і наук про дух. Він різко виступає проти методу «вчування» в історичну реальність, який Дільтей протиставляє природничо-науковому методу «пояснення» на тій підставі, що явища природи постають у свідомості «об'єктно», тоді як реальність людського духу дається історичу чи-то мистецтвознавцю «ізсередини». Мислитель вважає, якщо гуманітарні науки претендують бути саме наукою, то вони мають відповідати критерію «загальнозначущості», який завжди виконується природознавством. І виконується саме тому, що в природничих науках суб'єкт пізнання завжди дистанційований від предмета пізнання. Збереженню такої дистанції необхідно дотримуватися і гуманітарним наукам. Утім, за М. Вебером, це не виключає відмінність історичного і природничо-наукових підходів у пізнанні — вимоги, що йде від неокантіанців, насамперед Генріха Ріккерта. Він згоден з тим, що утворення понять в історичних і природничих науках відбувається за різними основами, звідси й різниця у методах пізнання — «ідеографічного» і «номотетичного», відповідно. Проте як перші, так і другі однаково мають вводити дистанцію між дослідником і об'єктом пізнання з метою досягнення об'єктивності і загальнозначущих висновків. Тим самим він категорично протестує проти розуміння особистості вченого як деякої ірраціональної особи, в основі якої лежить «переживання» світу. Його розуміння такої особистості виходить з розробленої ним «теорії дії» та спорідненій їй методології «ідеальних типів». Вони цілком є раціональними.

Особистістю в науці є той, хто слугує лише одній справі², — виголошує М. Вебер у своїй доповіді. Аргументація тут є соціологічною і суто раціональною. Послухаємо: наука вступила в таку стадію спеціалізації, яку не знали в минулому, і це становить збережеться надалі. Але не тільки, зовнішньо, але й

¹ Наука как призвание и профессия. Доклад, прочитанный М. Вебером зимой 1918 г. в Мюнхенском университете // *Вебер М.* Избр. произведения. — М.: Прогресс, 1990. — 808 с. — С. 715 (див.: примітка перекладача).

² *Там само.* — С. 711.

внутрішньо справа полягає в тому, що окремий індивід може створити в науці щось завершене за умови спеціалізації. Тільки завдяки суворій спеціалізації науковець може відчутти у всій повноті, що створив дещо завершене, справжнє і таке, що залишиться надовго. Хто не здатен одного разу, так би мовити, надіти шори на очі, і просякнутися думкою, що вся його доля залежить від того, чи правильно він робить *ось це передбачення* (скажімо, в певному місці рукопису), той нехає не торкається науки. Він ніколи не відчує того, що називають *заохоченням, запалом*. А без дивного захоплення, дещо пафосно промовляє Макс Вебер, що може викликати посмішку у пересічної людини, без *пристрасті і переконання*, що мають пройти тисячоліття, ніж з'явився ти, без цього людина не має поклику до науки: *нехай вона займається чимось іншим, бо ж для людини не має ніякої ціни те, що вона не може робити з пристрасстю*¹. Проте людині завше потрібна ідея, притому ідея правильна, і лише завдяки цій умові вона здатна на дещо повноцінне. Раптова здогадка не замінить праці, як, однак, і сама праця не може замінити і примусово викликати до життя здогадку, втім, як це не може зробити й пристрасть. Тільки поєднання останньої з працею ведуть до здогадки. Відтак здогадка не приходить, якщо їй не передує розмірковування за письмовим столом і пристрасне запитування.

Сама пристрасть є лише попередньою умовою головного — «натхнення». Останнє, розмірковує далі соціолог, не грає в науці, як уявляє «вчене чванство», більшої ролі, ніж у практичному житті, де діє сучасний підприємець. З іншого боку, воно грає тут не меншу роль, ніж у мистецтві, хоча, звісно, математична фантазія, наприклад Вейерштрассера, по смислу і результату зовсім інша, ніж фантазія митця. Проте, як психологічний процес, це — те саме, і ту, і ту характеризує захоплення в сенсі Платонового «екстазу» та «натхнення»². Апелюючи до терміну «екстаз» М. Вебер, на мою думку, близько підходить до сучасного когнітивістського тлумачення творчого процесу, в якому людина «трансцендує» себе, виходячи за межі свого *Umwelt*. На фоні того, що серед молоді поширеним стало уявлення, згідно якому наука стала чимось на кшталт арифметичної задачки, мислитель, як бачимо, не так виспіває панегірик *натхненню*, скільки намагається раціонально його пояснити. Можна бути чудовим працівником, але без останнього ніколи не зробити власного важливого відкриття, віщує він. Саме ж наукове натхнення, вимушений визнати теоретик «раціональної дії», залежить від прихованої від нас долі і «дару». Та ось ця безсумнівна істина, констатує соціолог, зіграла не останню

¹ Див.: Наука как призвание и профессия. Доклад, прочитанный М. Вебером зимой 1918 г. в Мюнхенском университете // Вебер М. Избр. произведения. — М.: Прогресс, 1990. — 808 с. — С. 708—709.

² Там само. — С. 710.

роль виникнення у молоді дуже популярної установки слугувати таким ідолам як «особистість» і «переживання»¹.

Чому М. Вебер ставить поруч поняття «особистість» і поняття «переживання»? У цьому моменті він відштовхується від пануючого на той час психологічного уявлення про те, що переживання створює особистість і є її невід'ємною складовою. Не заглиблюючись у своїй лекції у детальне пояснення цього уявлення, він, говорячи його ж словами, відсилає нас до традиційної (побутової) раціональності, здорового глузду, згідно з яким людині для того, щоб зрозуміти щось, треба примусити себе це «щось» пережити, бо ж бо переживання невід'ємне від способу життя особистості. У випадку ж невдачі й робиться вигляд, що принаймні в особистості є «небесний дар» для такого осягнення. Раніше, підкреслює соціолог, таке переживання називали *sensation* (почуттям), співвідносячи його з певним і чітким уявленням про особистість. Особистість тут розглядається виключно як поняття психології, а не суб'єкт пізнання чи моральний суб'єкт. М. Вебер же стремить перевести такий розгляд з усталеної традиційно раціональної психологічної площини в раціонально-дієву, що поєднувало б ці два останні аспекти.

Відтак, маємо: «переживання» в старому сенсі, в тому колі й Дільтеевому розумінні, відкидається, «пристрасть» і «натхнення» визнаються і виправдовуються (легітимуються), але крізь призму погляду на них як епіфеномени раціональної дії — раціональності наукового розуму в його дії. З цієї платформи він тверезо й дивиться на практику реального наукового пізнання.

Чому М. Вебер називає «особистість» і «переживання» ідолами? Передовсім знову ж таки в силу характеру позиціонування у соціумі поширеного уявлення про особистість, що займається наукою. Тут соціолог категоричний у своїх міркуваннях: «У науці цілком певно не є «особистістю» той, хто сам виходить на сцену як *impresario* тієї справи, якій він має присвятити себе, хто хоче узаконити себе через «переживання» і питає: як довести, що я не лише спеціаліст, як показати, що я — по формі або ж по суті — кажу таке, чого ще ніхто не сказав так, як я»². Це явище, з жалем констатує М. Вебер, стало на сьогодні масовим, яке робить все мізерно мілким і принижуючим того, хто ставить таке питання, будучи не в силах піднятися до висоти і гідності тієї справи, котрій він мав би слугувати і бути відданим (там само). Така позиція мислителя є вельми принциповою, і вона пов'язана з розробкою ним «етики відповідальності», яку він протиставляє «етиці переконан-

¹ Наука как призвание и профессия. Доклад, прочитанный М. Вебером зимой 1918 г. в Мюнхенском университете // Вебер М. Избр. произведения. — М.: Прогресс, 1990. — 808 с. — С. 711.

² Там само. — С. 711.

ня» — «ідеальному типу» етичної установки, однаковою мірою, за М. Вебером, властивої і Христу, і Льву Толстому, на якого він посилається, коли ставить питання, що власне позитивного дає наука для практичного і особистого життя.

На сьогодні наука є професією, що здійснюється як спеціальна дисципліна і слугує справі самосвідомості і пізнання фактичних зв'язків. Вона не милостивий дар провидців і пророків, що віщують про одкровення та спасіння, і не складова частина міркувань мудреців і філософів про сенс світу. Це — неминуча даність історичної ситуації, з якої ми не можемо просто вийти, поки полишаємось вірними самим собі.

У чому ж полягає сенс науки як професії тепер, коли розсіялись усі попередні ілюзії, завдяки яким вона виступала як шлях до «істинного буття», «істинного мистецтва», «істинної природи», «істинного Бога», «істинного щастя»? Найпростішу відповідь на це, мовить М. Вебер, дає Лев Толстой: наука позбавлена сенсу, адже вона не дає ніякої відповіді на єдино важливі для нас питання: «Що нам робити?», «Як нам жити?». А той факт, що наука не дає відповіді на дані питання, цілком є безперечним. *Проблема відтак лише в тому, в якому сенсі вона не дає «ніякої» відповіді на ці питання.* Можливо, наука здатна все ж дещо дати тому, хто правильно ставить питання?¹ — далі настійливо запитує Макс Вебер. А це великою мірою залежить від того, як розуміти саму науку, або як він промовляє в лекції — яке покликання науки в житті людства (яка її цінність)?

Відомо, що за такою постановкою питання стоїть розроблена ним концепція «науки вільної від цінності», і споріднена з нею «етика відповідальності», котра сягає своїми коренями етики обов'язку Канта. Мислитель дотримується тієї думки, що в будь-якій раціональній діяльності йдеться, з одного боку, про орієнтацію на *цінність* (тобто, найзагальнішу мету), яка утворює позадослідну апіорну передумову впорядкування емпіричної дійсності, а з іншого боку — на емпірично фіксуемий *результат* доцільної діяльності (використання засобів, адекватних меті). Як пише Ю. Давидов, «нейтралізація» етичного сенсу цієї висхідної протилежності в рамках «аксіологічного плюралізму», на чому наполягав М. Вебер, кажучи про множину людських цінностей як вічну «війну богів»², не знімає принципової різновекторності внутрішньо несумісних орієнтацій «ціннісно раціональної» і «доцільної дії». Витоки цього протиставлення в неявно визнаному німецьким соціологом неокантіанському розриві суцього і належного, «індивідуальності» фактів і всезагальності ідей та цінностей, за якими при-

¹ Наука как призвание и профессия. Доклад, прочитанный М. Вебером зимой 1918 г. в Мюнхенском университете // Вебер М. Избр. произведения. — М.: Прогресс, 1990. — 808 с. — С. 718—719.

² Там само. — С. 730.

ховується дуалізм буття і небуття, або ж смерті як перетворення індивідуального буття в ніщо.

У цьому моменті виявляється онтологічний корінь постановки питання Вебером про сутність науки, відтак її покликання в житті людини, чому вона не здатна відповісти на питання про сенс життя, і чому та якою мірою вчений зобов'язаний нести відповідальність за результати своєї діяльності, що не може відбуватись за межами його певних переконань, чи-то віри. Цей онтологічний корінь — питання про буття особистості, яка визначає себе (отже, своє буття) у радикально індивідуалістичний спосіб. Веберівське розуміння буття радикально «номіналістичне», відтак орієнтоване «ідеографічно» в унікально-описовий спосіб. За модель тут править неповторно індивідуальна, замкнена в шкаралупу свого «тут-і-тепер» абсолютно конечна, смертна особистість. Радикально індивідуалізована особистість виклик «стань тим, що ти є» (прикметним тут не «хто ти є», а «що ти є») перетворює на *імператив* діяльності, що сприймається категорично як деякий *поклик*, який стає *переконанням*. Переконання постає як секуляризована віра — віра, що *опосередкована вольовим актом — рішенням* і рішучістю зробити вибір і стати самим цим вибором. Це акт, в якому віра втрачає моральнісний зміст (вибору між Добром і Злом) і перетворюється в чисто формальну «переконаність», що акцентує зв'язок «віри» з особистістю індивіда в його індивідуальному рішенні. Умовою такої секуляризації віри стало мовчазне Веберове припущення про наявність «розщелини» між *станом* віри і її *предметом* — тим, *у що особистість хоче вірити*.

Отже, М. Вебер визнавав неминучість певного переконання навіть у своїй етиці відповідальності — без нього етика взагалі не була б етикою. Йому відтак не вдається повністю відійти від етизації буття, тобто ототожнення Буття і Блага, яке набуває свого завершення в платонівському варіанті християнства руського православ'я, від якого відштовхувався і Толстой. До того ж, німецькому соціологові не завжди вдавалось доводити повну етичну нейтральність вибору індивідом своєї вищої цінності (якою б вона не була — Богом, Демоном, Наукою), позаяк цей вирішальний вибір постає як виконання віщого Обов'язку.

Аналіз цього міркування ставить перед нами питання необхідності метафізичного співставлення розуміння **Буття як Цінності** і його розуміння **як Блага**. Толстовське розуміння Буття не є просто етичним (Благим) і реалістичним (Платонівським), але, як зазначає Ю. Давидов, й «універсалістським», орієнтованим на модель Універсальної Всеєдності, а саме — *живого одухотворення Універсуму*, який і є Бог¹. Як показує

¹ Давыдов Ю. Н. Этика убеждения и этика ответственности: Макс Вебер и Лев Толстой // Этическая мысль. Вып. 7. — М.: ИФ РАН. 2006. — С. 56.

Іван Бунін, Лев Толстой тому і намагався все життя вивільнитися з тенет розгляду Буття (тотожного Життю) під кутом зору Часу, Простору і Причинності¹, яку нав'язує спочатку Аристотелева, а згодом — Наукова картина світу. Вебер же знаходиться під впливом неокантіанського раціонального тлумачення Буття як Значення.

Для Толстого Бог є Любов, той всеохоплюючий принцип, який являє себе в кожному акті єднання, тобто утворення зв'язку, який спрямований на утвердження всіх моментів Буття — Життя. Тому йому було абсолютне чуже уявлення про деяку зворотну пропорційність моральнісної величі переконання і його буттєвої сили. А саме це уявлення пов'язує неокантіанське положення, що *цінності не існують, а лише означають буття*, з Веберовим висновком про безсилля науки **схопити сенс життя, відтак і смерті** (наука дає нам лишень знання техніки життя)². З цього випливає, що етико-відповідально зрозуміле, в дусі М. Вебера, буття, як скажуть після нього екзистенціальні філософи, в горизонті життя людини, особистості — це *буття перед лицем смерті*. Буття ж людини в розумінні Толстого — це *буття перед лицем безсмертя*. Адже смерть з погляду останнього є лише уявлення, навіть ілюзія, що закриває від людини справжній сенс буття.

Звідси постають такі питання. Буття людини перед лицем безсмертя, яке дане їй через Любов, переживання, переконання (практичну віру) відповідне теперішньому, а тому й *відповідальне за теперішнє*. Етична проблема виявляється для Л. Толстого проблемою суто практичною. Вчинок постає одночасно і як свій власний результат, де дія виявляється своїм наслідком. Тому-то на місці «відповідальності за майбутнє», про яку говорив М. Вебер у своїх інших працях, в етиці російського письменника як реалізації онтологічного акта Любові маємо «відповідальність за теперішнє» (докладніше див.: Ю. Н. Давыдов³). Буття ж людини перед лицем смерті налаштовує (інтенціонує, сказали б феноменологи) турботу (хвилювання, переживання) про трансцендентне, потойбічне — певні сукупності значень буття, розташованих у майбутньому часі, відтак відповідності майбутньому, отже й відповідальності за нього. Вчинок тут опосередкований думкою про майбутнє, а віра чи не зневіра в ньому ґрунтована радше надією, а не любов'ю. Раціональна дія не самоцінна, а має на увазі передбачуваний результат, й турбується про його наслідки. Але чи стосується це рівною мірою й цінніснараціональної дії, якщо йти за М. Вебером?

¹ Див.: Бунин И. Освобождение Толстого // Бунин И. Собр.соч. в 9-ти т. — Т. 9. — М.: Худож лит., 1967. — С. 33.

² Вебер М. Наука как призвание и профессия // Вебер М. Избр. произведения. — М.: Прогресс, 1990. — 808 с. — С. 718.

³ Давыдов Ю. Н. Этика убеждения и этика ответственности: Макс Вебер и Лев Толстой // Этическая мысль. Вып. 7. — М.: ИФ РАН. 2006.

У цьому контексті, залишаючи осторонь складні метафізичні питання зв'язку онтології чи-то екзистенції з етикою, поставимо питання так: чи може бути відповідальність за майбутнє вільною від відповідальності за теперішнє, і навпаки? Спробуємо якщо не відповісти, то принаймні окреслити концептуальне поле відповіді на це питання в дусі самого М. Вебера, використовуючи при цьому епістемологічний потенціал «культурного протестантизму», зокрема погляди Річарда Нібура.

Передовсім треба погодитись з останнім, що слід розрізняти моральність людини як ученого з моральністю вченого як цілісної людини (особистості). Вчений, як і митець, у своїй діяльності завжди опиняється в ситуації морального вибору, однак нечасто говорить про нього. Тому намагаючись розкрити такий вибір, фахівець з етики науки звертає увагу на *прихильність* ученого, яка явно чи неявно вказує на соціальний і культурний статус вченого. В цьому випадку відкривається та обставина, що наука в якості *спільної діяльності певного наукового співтовариства* підтримується не лише подивом, натхненням, пристрастю, устремлінням до влади, але й деякою клятвою *вірності*. Це є *відданість* науці. Вчений немовби укладає договір — він обіцяє собі і науковому співтовариству, що не дозволить своїм природним устремлінням і різного роду особистісним переважанням впливати на пошук істинного знання¹. До того ж, які б не були конечні результати цієї діяльності. Увесь даний дискурс жваво нагадує вищенаведені міркування М. Вебера.

Однак надалі, залишаючись у цілому у межах Веберівської парадигматики, Річард Нібур робить достатньо істотні корекції етико-наукового дискурсу М. Вебера. По-перше, *наукова діяльність вченого наскрізь просякнута ціннісними судженнями*. Але справа не лише в цьому. По-друге, вона завжди здійснюється своєрідною «общиною персон» (пор. Кунівське «наукове співтовариство»), які поцінують істину не лише в якості співвідношення між судженнями і фактами, але й в якості певних стосунків між особистостями². Це істотний обертон міркування, якого нема у М. Вебера. Німецький соціолог справді немов би абстрагується від, говорячи сучасною мовою філософії науки, комунікативно-дискурсного зрізу здійснення наукового пізнання. Вчений у М. Вебера, не дивлячись на визнання останнім того, що наукова діяльність завжди відбувається в соціумі, полишається індивідуумом, або ж індивідуалізованою особистістю, поза опосередковуючими ціннісно-нормативними комунікативними його зв'язками з суспільством.

¹ Див.: Х. Річард Нібур. Радикальний монотеїзм и западная культура // Христос и культура. Избр. труды Річарда Нібура и Райнхольда Нібура. — М.: Юристъ, 1996. — 575 с. — С. 225—374. — С. 356.

² Там само. — С. 356.

Звісно, по-третє, що прихильність і відданість ученого науці не може не супроводжуватись певними особистісними емоційними переживаннями. Однак це не є пасивно переживаема емоція. Це деякого роду моральнісний акт, якому людина може бути вірною або невірною у сенсі *відмінному від того, в якому може бути вірною чи невірною будь-яка наукова теорія або ж висловлювання*¹. Дана обставина актуалізує особистісний момент, що інкорпорований у наукове знання, і на це звертає увагу Майкл Полані. «Думка про істину передбачає бажання цієї істини і тому є особистісною. Однак цей особистісний мотив спрямований на безособистісне всезагальне, позаяк жадати істини — значить жадати чогось загально значимого. Ми уникаємо цих удаваних суперечностей, приймаючи структуру самовіддачі, в рамках якої особистісне і всезагальне взаємно передбачають одне одного. В цій структурі особистісне здійснюється в ствердженні свого устремління до всезагального, а всезагальне конститується в його прийнятті в якості безособової умови особистісної самовіддачі»². Ця особистісна прихильність, на думку філософа науки, породжує парадокс відданості: особистість стверджує свою раціональну незалежність, підкорюючись вимогам своєї совісті, тобто обов'язкам, які особистість покладає на саму себе. Така відданість тягне за собою акт самопримусу³. Хоча кожний акт вибору в евристичному процесі є недетермінованим в тому сенсі, що він є цілком особистісним судженням, тим не менш для тих, хто компетентно виносить таке судження, воно повністю детермінується їхньою відповідальністю. Тією ж мірою, якою особистості діють відповідально, їхня особистісна участь у процесі отримання висновків повністю компенсується фактом підпорядкування універсалізму прихованої реальності, до якої вони намагаються наблизитися. Відповідальність дій виключає хаотичність і стримує егоцентричне свавілля⁴.

Важливою обставиною є і те, що з врахуванням евристичного потенціалу епістемології особистісного знання, сучасними дослідженнями з філософії науки встановлено зв'язок між поняттям «неозначеного знання» М. Полані і характером і формою концептуалізації дійсності. Ця точка зору міститься у книзі В.А. Рижка «Концепція як форма наукового знання». Він пише: «Аналіз наукового знання привів Полані до думки, що не все знання означене, бо завжди в знанні є дещо більше, аніж це виявляється його логічними формами, структурами. Доцільно, мовляв, розмежовувати об'єктивне та особистісне

¹ Див.: *Х. Ричард Нибура*. Радикальный монотеизм и западная культура // Христос и культура. Избр. труды Ричарда Нибура и Райнхольда Нибура. — М.: Юристъ, 1996 — 575 с. — С. 225—374. — С. 356.

² *Полані М.* Личностное знание. На пути к посткритической философии. — М.: Прогресс, 1985. — 344 с. — С. 312—313.

³ *Там само.* — С. 312—313.

⁴ *Там само.*

знання, Якщо перше є означеним, то останнє — це неозначене знання. Нехтування останнім призводить до вилучення значного прошарку пізнання. Власне, тут йдеться про диспозиційне знання, себто таке, яке існує у певному відношенні — як предикат відповідного суб'єкта. Та суб'єктом у даному випадку виступає особистість як носій цього предикату. Концепція і неозначене знання мають певну спільність, яка полягає у тім, що перша і друга не подають (репрезентують) свою власну структуру, а подають (репрезентують) особистість (її позицію), котра існує в цьому знанні. І концепція і неозначене (особистісне) знання щодо теорії є наперед заданим знанням, себто таким, з яким суб'єкт підходить до розв'язання відповідних теоретичних питань¹. У такий спосіб концепція виконує функцію мови науки не в сенсі реєстрації висловлювань, що впливають безпосередньо з досвіду чи-то з певних логічних засад: у ній самій виявляються раніше невідомі конотації значень вживаємих концептів, які не існували раніш, і які виявляє, описуючи та пояснюючи їх в своїй ціннісній диспозиції до них — із позиції певного розуміння та інтерпретації — науковець як певна особистість, що залучена в (чи-то обрала за покликом серця) певне наукове співтовариство, відповідно, комунікативну спільноту. На мій погляд, таким чином, можна прослідкувати не лише певну *ціннісну відповідність* між переконаннями і віруваннями вченого і денотатами концепції, але й розкрити певну його *відповідальність* (те, що він залишає поза її межами) за наслідки можливої концептуалізації та її репрезентації в науковому співтоваристві та соціумі.

Отже, погляд на наукове знання, так би мовити, «зсередини» під кутом зору моральнісного акту вибору і «неявної наявності» особистісного неозначеного знання, не просто вносить епістемологічні корективи у співвідношення «суджень цінності» і «суджень факту», але й, головне, взагалі ставить під сумнів концепцію Вебера «науки вільної від цінностей». Як один з теоретико-пізнавальних факторів, цей погляд посприяв появі концепцій історичної, еволюційної, соціокультурної, критичної та посткритичної епістемології, які, розкриваючи ціннісні засади пізнання, підтверджують його реальну практику та закладають основи нової постметафізичної парадигматики розуміння онтології наукового пізнання, відтак й співвідношення філософії і науки, науки і теології, науки і етики, а в самій науковій діяльності — нове розуміння суб'єкта пізнання з його природно, історично та соціокультурно зумовленими ціннісно-нормативними і комунікативно-дискурсними опосередкуваннями. У цьому світлі переглядається «диспозиція» про взаємодоповнювальність формальної, так би мовити, калькуляційної і вільної

¹ Рижко В. А. Концепція як форма наукового знання. — К.: Наукова думка, 1995. — 211 с. — С. 71.

від цінностей наукової раціональності з моральністю, тобто припущення, що така раціональність є самоочевидною і в її рамках мораль і будь-яка орієнтація норми, зокрема, й на етос науки, ґрунтується тільки на позараціональному суб'єктивному рішенні, граничним виразником чого є *віра*. Як зауважує Дитрих Бьолер, провідна гіпотеза самоочевидної доповнювальності чисто формальної раціональності і позараціонального морального рішення, зокрема сцієнтизму і екзистенціалізму, є хибною. Її викрив К.-О. Апель, показавши, що домагання значущості знання спирається на неодмінну моральну передумову, а саме передумову *визнання* всіх можливих критиків як «компетентних аргументувальників». Відтак розробка форми дискусії науки набуває морального значення, а вся наука має домагання практичного розуму: не визнаючи цього домагання, вона суперечить сама собі¹.

Але, як зазначає А. Єрмоленко, представники комунікативно-дискурсивної теорії виходять з парадоксу раціоналізації, яку зафіксував саме М. Вебер. Пошуки гуманізації сучасного західного суспільства ведуться в площині співвідношення доцільної і ціннісної раціональності і спрямовані, зрештою, на пошук смислового ракурсу під яким би моральні цінності визначали всі сфери цілераціональної діяльності (в тому колі й сферу науки) та її інституалізовані об'єктивації. Мораль як традиційна інституція вже не в змозі виконувати це завдання, тим паче, що розклад традиційних цінностей у процесі їхньої раціоналізації і секуляризації, який означився ще в протестантській етиці, виявився незворотнім². Макс Вебер раціонально зафіксував присутньо драматичне становище людини між «небом» ідеалів і «землею» пристрастей та інтересів.

Веберівський індивідуум, вирішуючи питання про надання ціннісного смислу своєму земному існуванню (відтак виправдати, за Толстим сенс смерті) не зміг опертися ні на нейтральний принцип доцільності, від якого відштовхується технізована наука, ні на світ цінностей (говорячи його словами, «богів, нейтралізованих взаємною боротьбою»). Він може і має вирішити це питання сам і в собі. І тут виявляється, що індивідуум опиняється насамоті, гіршій за самотність Ніцшеанської людини. М. Шелер фіксує один з парадоксів, що впливає зі загострення М. Вебером Ріккертського дуалізму *належного* (все, що пов'язане з людським вибором цінностей і постановкою цілей) і *вільного* від цінностей *дійсного* (формальною раціональністю і знанням про речі, які ґрунтуються на ній, передовсім

¹ Див.: Бьолер Д. Відповідальність за майбутнє з глобальної перспективи. Актуальність філософії Ганса Йонаса та етики дискурсу — К.: Стило, 2014. — 157 с. — С. 36, 37.

² Ермоленко А. Н. Этика ответственности и социальное бытие человека (современная практическая философия). — К.: Наукова думка, 1994. — 200 с. — С. 15.

науковим знанням). У самій науці парадокс стосується «наукової моралі» або ж «наукової чесності». Парадоксальність наукової моралі німецького соціолога, за Шелером, полягає в тому, що вона штучно відволікається від особистості та її свободи. Адже у відповідності з Веберовою вимогою «наукової чесності» вчений має утримуватись від ціннісних ідеалів, симпатій і антипатій, етосу як такого. Але після цього, наголошує М. Шелер, у вченому-дослідникові не залишається нічого від моральної особи, тобто власне суб'єкта дії, вчинку, вибору, відтак і відповідальності, на чому акцентував М. Вебер. І поза-як сфера належностей залишається поза межами науки і раціональності, то смислова орієнтація в ній здійснюється на ґрунті спонтанного вибору волі в стихії ціннісної боротьби різного роду «богів». М. Вебер у такий спосіб делегує питання, що знаходяться поза межами його поняття науки, а саме індивідуальному вибору волі, отже й боротьбі партій і політичних груп. Місце раціонально обґрунтованого морального вибору заступає децисіонізм вольового рішення. Визначальною мірою винен у цьому Веберів номіналізм як спосіб мислення, що притаманний не лише йому, але й його вчителю Генріху Ріккерт, — підкреслює Макс Шелер. Звідси й апеляція до «долі» та неперервне хитання душі, що впадає то в прострацію історичної фактичності, то в безмежну утопію «апокаліптичної» надії.

Було б, очевидно, певним спрощенням бачити слід за М. Шелером, корінь парадоксів М. Вебера в номіналістичному способі його мислення. Сам феноменологічний підхід до антропологічної та аксіологічної проблематики в філософії М. Шелера сягає своїми коренями Платонові «ейдетики». Звісно, що мислячи в цій парадигматиці М. Шелер більше опікується проблемами форм знання і цінностей у їх співвідношенні з суспільним життям, освітою, Богом і, звичайно, особистістю¹. Вихід людини за межі конкретного емпіричного існування він бачить в апіорно притаманному духовній особистості прагненні зняття моменту реальності. Постійним є тільки розум як схильності і здатності до творчості, формуванню за допомоги «сутнісних вбачань» нових форм мислення і споглядання, форм любові і оцінки в матеріальній етиці. Відтак актуалізована «номіналізмом» М. Вебер, а тема відпові-

¹ М. Шелер визнає, що ціннісний світ розвивається історично, втім відстоює ідею вічного, позачасового «царства цінностей», незмінних і абсолютних в своєму бутті. Для опосередкування цих ідей вводиться поняття структури переживання цінностей. Виступаючи з позицій емоційного апіорізму і відстоюючи об'єктивно-ідеалістичне тлумачення цінностей філософ висуває такий аргумент: існують не тільки цінності, які ми відчуваємо і які належать нашому ціннісному світу, але й такі, які ми не відчуваємо (*Чухина Л.* Человек и его ценностный мир в феноменологической философии Макса Шелера // *Шелер М.* Избр. произведения. — М.: Гнозис, 1994. — С. 379-988. — С. 384).

дальності особистості, так само і в науці, розчиняється у Шелера в антропологічній проблематиці¹.

Між тим, М. Вебер віддає перевагу етиці відповідальності перед етикою переконання, яка онтологічно живиться цінностями Блага та Любові. Але в умовах «розчаклування світу» лише етика відповідальності, за М. Вебером, припускає свідоме підпорядкування світу людському розумові. Не будучи, подібно до етики переконання, втечею від світу, вона й не примушує пристосовуватися до нього, позаяк постає водночас як мистецтво можливого і неможливого. Домаганням трансцендентної віри за поглиблення процесу «розчаклування», коли дуалізм ціннісної позиції і дійсності обертається на плюралізм цінностей у багатоманітних мережах людської раціональної дії, етика відповідальності протиставляє *обов'язок* індивіда приймати рішення на свій страх і ризик поза будь-яким розрахунком на існування (припущення) загально-значущих сенсів. Утім, чи не викликана така хода думки, що передбачає *обігрунтування сенсу цінності обов'язку* в формально-технічно раціоналізованому світі, не лише внутрішньою логікою розвитку «наукового монізму», але й тим, що процес «розчаклування» все ще триває й ніяк не завершується? Може, саме традиційна релігійність з її вірою в існування абсолютних засад людського буття продовжує впливати на вчених, що порушують такі питання, виходячи за рамки науково-моністичного бачення світу?² Як би там не було, Веберова етика є етикою справді радикальної (якщо не абсолютної) відповідальності індивіда. Вона починається як відповідальність за емпірично (досвідно) зафіксований результат, що індивід «вміняє» (притомно ставить на вид) собі, і закінчується там, де він перетворює своє останнє переконання («віру»), що «так і є» на предмет власного рішення (вибору).

Цікаво і важливо (і це набуває особливого значення за умов, коли шукаються шляхи відновлення втраченого зв'язку освіти і науки), що розглядаючи питання науки як покликання та професії, М. Вебер звертається до постаті викладача. Тут він, йдучи слідом за логікою розрізнення суджень фактів і суджень цінностей, виголошує такі тези. По-перше, не можна довести, в чому полягає обов'язок академічного викладача. Можна лише *вимагати від нього інтелектуальної чесності* — усвідомлення того, що *встановлення фактів*, скажімо, мате-

¹ Будь-які зміни в етосі, за Шелером, це — відкриття нових цінностей і відбувається воно у русі любові. «Царство цінностей» відкривається насамперед релігійно-моральнісному генію. Завдяки цьому змінюються порядок визнання традиційних цінностей і вони релятивізуються. Величний приклад релятивізації давнього етосу Шелер вбачає у Нагірній проповіді Христа. Адекватне переживання універсуму цінностей змінює і уявлення про моральнісний сенс світу (*Чухина Л.* — Цит. праця. — С. 385).

² Див.: *Гайдено П. П., Давыдов, Ю. Н.* История и рациональность: Социология М. Вебера и веберовский ренессанс. — М.: Политиздат, 1990. — 367 с. — С. 264—265.

матичної чи логічної сутності речей чи внутрішньої структури культурних здобутків, з одного боку, а з іншого — відповідь на питання про *цінність культури* та її окремих утворень і, відповідно, відповідь на питання *як належить діяти* в рамках культурної або політичної спільноти — дві різні проблеми¹. Тому справжній наставник буде надто остерігатися нав'язувати з кафедри ту чи ту позицію відкрито або шляхом навіювання. Є нечесним спосіб, коли «примушують говорити факти», незважаючи на те, наполягає М. Вебер, що деякі «вельмишановні колеги» дотримуються думки про неможливість взагалі такого самообмеження (або ж, якщо воно можливе, то мов би є певним капризом)².

З цим, по-друге, пов'язане й подолання тієї хибної думки, що викладач може бути більше ніж *учителем*, а саме свого роду «вождем», уособлюючи певні погляди чи-то ідеї. Тут М. Вебер не лише схоплює певні особливості освіти в розчакловуваному світі, коли знання з самоцінності перетворюються на товар, що продаються і можуть бути куплені. Вдаючись до аналогії з процесом освіти в «демократичному» американському суспільстві, він підмічає ту особливість, що «молодий американець» («за гроші свого батька») прагне купити «знання і методичні принципи», втім, аж ніяк не «світогляд» або ж «правила життя», які знаходяться поза межами його життєвої позиції³. М. Вебер вбачає у цьому факті певний нормоутворючий сегмент навчання як трансляції знань у техніко-раціоналізованому світі, що не виключає особистісну і лідерську роль викладача як вчителя, втім позбавляє його харизматичного одягу мага чи-то шамана як своєрідного релігійного «віровчителя». *Мислитель попереджає про небезпеку, якщо кожний академічний викладач задумає виступати в аудиторії у ролі вождя*⁴.

По-третє, з цим пов'язане й те, що М. Вебер виступає *проти будь-яких пророцтв з кафедри*. Подібне пророцтво може створити лише якісь фанатичні секти, і ніколи не сприятиме створенню справжньої спільноти за переконаннями. У цьому моменті М. Вебер виступає як справжній ригорист. Хто не може мужньо приймати виклики епохи, нехай мовчки, без публічної реклами, яку створюють зазвичай всілякі ренегати, тихо і просто повернеться в лоно давніх церков. Це зробити неважко, щоправда для цього треба принести в жертву — і це неминуче — інтелект. Ми не можемо цього засуджувати. Бо таке офірування інтелектом заради відданості релігії все таки дещо інше в моральнісному відношенні, ніж ухиляння від

¹ Вебер М. Наука как призвание и профессия // Вебер М. Избр. произведения. — М.: Прогресс, 1990. — 808 с. — С. 722.

² Там само.

³ Там само. — С. 727.

⁴ Там само. — С. 728.

обов'язку бути інтелектуально чесним за університетською кафедрою. Ця моральнісна позиція, здається М. Веберу, є вищою, ніж кафедральне пророцтво, яке не притомне, що в стінах аудиторії не має значення ніяка доброчесність, окрім однієї — простої інтелектуальної чесності¹.

Нарешті, по-четверте, М. Вебер наголошує, що політиці не місце в аудиторії. Ні студенти, ні викладачі не мають займатися тут політикою. Особливо, ті викладачі, що досліджують сферу політики як учені. Адже практично — політична настанова і науковий аналіз політичних утворень і партійних позицій — різні речі. Слова, які при цьому застосовуються, можуть виступати не як засіб наукового аналізу, а засіб вербовки політичних прибічників. На лекції або ж в аудиторії було б злочинном використовувати їх у такий спосіб. Політика — це завжди прагнення до практичної участі у владі — міждержавній, державній, міжгруповій, тоді як наукові знання мають бути вільними від будь-яких практичних (ціннісних) переважань, хоча ними й керується людина в прийнятті (в тому колі й політичних) рішень².

Життя, що засноване саме на собі, і яке розуміється із самого себе, виголошує своєрідне кредо М. Вебер, знає лише «вічну боротьбу богів», знає (якщо не звертатись вже до образу) тільки несумісність (і боротьбу) найбільш принципівих, взагалі можливих, життєвих ціннісних позицій, отже й *необхідність вибирати між ними*. Чи заслуговує наука за таких умов того, щоб стати «покликанням», і чи є в неї самої якась об'єктивно цінне «покликання» — все це знову ж таки ціннісне твердження. Його поза життєвим ціннісним вибором неможливо обговорювати в аудиторії, бо ж ствердна відповідь на нього є *передумовою* занять в аудиторії. Особисто, каже М. Вебер, я вирішую це питання ствердно вже самою своєю роботою. І ствердна відповідь тут є передумовою тієї точки зору, поділяючи яку — як це робить, або більшою мірою вдає, молодь — ненавидять інтелектуалізм як злого диявола. Але ж справедливі слова: «Диявол старий — постарійте, щоб зрозуміти його». Дане заперечення треба розуміти не буквально і, зазвичай, робом втечі за його появи, а ставитись до нього з погляду бачення його сили, меж і шляхів виявлення.

Намагаючись виявити професійні риси особистості вченого та визначити його ціннісну, моральнісно відповідальну позицію у сучасному світі важливо, як на мене, мати на увазі й загальну оцінку М. Вебером духовної ситуації, що склалась на той час, і кризовість якої дається взнаки і тепер. Доля нашої епохи, виголошує німецький соціолог, з характерною для неї раціоналізацією та інтелектуалізацією, що фактично і ціннісно

¹ Вебер М. Наука как призвание и профессия // Вебер М. Избр. произведения. — М.: Прогресс, 1990. — 808 с. — С. 734.

² Там само. — С. 721.

розчакловуюють світ, полягає в тому, що вищі найшляхетніші цінності пішли з суспільної сфери або у потойбічну царину містичного життя, або ж у братерську близькість безпосередніх відносин індивідів. Екзистенційна відповідь на це вченого нагадує Сократову: треба вивчити урок, що тугою і очікуванням нічого тут не зробиш, треба діяти, працювати і відповідати вимогам часу як людськи, так і професійно. І ця вимога буде простою і ясною, якщо кожен знайде свого «демона» (покликання) і буде фахово слухатись його як такого, що плете нитину його життя.

Yuriy Ishchenko, Doctor of Science in Philosophy, Professor, head of Department of «Scientific and educational methodology and practice» in the Centre of humanitarian education of the National Academy of Sciences of Ukraine

**THE CONCEPT OF «PERSONALITY OF THE SCIENTIST»:
SCIENCE AS A VOCATION AND A PROFESSION**

The article, based on the position report of Max Weber, which was read to students at Munich University in the winter of 1918, explains the concept of «personality of the scientist». It reveals the socio-cultural, existential and scientific-discursive connotation of the concept. Data connotations within the meaning are centred on «non-articulated core» of the individual — freedom of choice and self-determination that is associated with one's identity, having one's basis of value preferences and beliefs. From this point of view, the devotion of the scientist to science cannot be used with certain emotional experiences. However, this does not concern only passive experiencing of emotions, but it also is some kind of a moral act. This fact actualizes personal moment that is implicitly incorporated into scientific knowledge. This draws the attention of Michael Polanyi, emphasizing that personal inclination gives rise to the paradox of loyalty: personality asserts his/her rational independence, obeying the demands of the own conscience, that is, the obligations which one imposes on him or herself. This dedication entails an act of self-identification and is implicitly included in the conceptualization of reality.

Key words: scientist, person, science, vocation, profession

References

1. Bunin's Liberation Of Tolstoy // Bunin I. Coll. Op. in 9-ti t — T. 9. — Moscow: Khudozh, lit., 1967. — 339 c. [In Russian].
2. Boler D. Responsibility for the future with a global Outlook. The relevance of philosophy of Hans Jonas and discourse ethics. — K.: Stylos, 2014. — 157 p. [In Ukrainian].
3. Weber M. Science as a vocation and profession. The report read by M. Weber in the winter of 1918 in the University of Munich // Veber M. the Selected works. works. — M.: Progress, 1990 — 808 S. [In Russian].
4. Gaidenko P. P., Davydov, Yu. History and rationality: the Sociology of max Weber and Weber's Renaissance. — M.: Politizdat, 1990. — 367 p. [In Russian].
5. Davydov Yu.N. The ethics of conviction and ethics of responsibility: Max Weber and Leo Tolstoy // Ethical thought. Vol. 7. — M.: IPH RAS. 2006. [In Russian].
6. Ermolenko A. N. The ethics of responsibility and social life of man (modern practical philosophy. — Kiev: Naukova Dumka, 1994. — 200 S. [In Russian].
7. Polanyi M. Personal knowledge. Towards a post critical philosophy. — M.: Progress, 1985. — 344 c. [In Russian].

8. Ryzhko V. A. Conception as a form of scientific knowledge. — K.: Naukova Dumka, 1995. — 211 p. [In Ukrainian].

9. Chukhina L. Man and his values the world in the phenomenological philosophy of max Scheler // Scheler M. FAV. works. — Moscow: Gnosis, 1994. — S. 379—988. [In Russian].

10. H. Richard Niebuhr. Radical monotheism and Western culture // Christ and culture. FAV.the writings of Richard Niebuhr and Reinhold Niebuhr. — M.: Yurist, 1996. — 575 p. [In Russian].

Стаття надійшла 20.10.2016