

О.С. Мышкин

ЧЕЛОВЕК И ТЕХНИКА: В ПОИСКАХ НОВОГО СПОСОБА СОСУЩЕСТВОВАНИЯ

Анализируются эвристические возможности нескольких подходов к одной из наиболее острых проблем современного мира – проблеме взаимодействия человека и техники. С позиции онтологии данная проблема выступает как частный случай более глубокой проблемы, связанной с распределением регионов человеческой и не человеческой реальности. Отправной точкой для нас послужат взгляды двух совершенно различных по духу философов – М. Хайдеггера и А.Н. Уайтхеда. Причина такого выбора заключается в том, что каждый из них не только внес огромный вклад в развитие культурной европейской мысли в двадцатом веке, но продолжает влиять на формирование новых направлений онтологических поисков и сегодня. Статья представляет собой разработку доклада, прочитанного в декабре 2014 года в рамках общероссийской научно-практической конференции «Образ инженера XXI века».

Ключевые слова: человеческое и не человеческое, рациональность, постав, четверица, укорененность, номадичность, когерентность, современные онтологии, акторно-сетевая теория.

Мы исходим из самого *vinculum'a*, из переходов и отношений,
не принимая в качестве точки отсчета никакое бытие,
которое не возникает из этого отношения,
одновременно коллективного, реального и дискурсивного.

Бруно Латур. Нового времени не было

1. Техника как источник угрозы человеческому

В первой половине двадцатого века перед западной цивилизацией в полный рост встала проблема, связанная с острым конфликтом между развивающейся все более быстрыми темпами технологией индустриального производства и необходимостью сохранения того основания, которым ранее определялась самая суть *человеческого*. Пространство *человеческого* в рамках нововременной матрицы традиционно воспринималось как пространство реальности особого рода, отделенной от реальности природных, естественных вещей и противостоящей ей. При этом относительно того, чем составлено основание, ядро или, если выразаться более привычным языком, сущность этого региона сущего, ни одна из модернистских онтологий не сумела произнести последнего и окончательного слова. Тогда как для одних этот базис равнозначен системе ценностных основ культуры (эстетические ценности, моральные ценности, идеалы познания и др.), то другие связывают сущность человека с особым способом его

отношения к трансцендентному (будь то Бытие или Бог), или с обладанием особой гениальной структурой, позволяющей человеку наиболее непосредственно (по сравнению с прочими находимыми в мире сущностями) относиться к подлинной реальности, раскрывая ее для себя. Интересно, что вторжение техники в пространство человеческой реальности, будучи, разумеется, результатом практической деятельности самого человека, воспринималось мыслителями конца девятнадцатого и первой половины двадцатого века как вторжение чего-то *внешнего, бытийно чуждого, т. е. нечеловеческого (или не подлинно человеческого)*. Дабы не быть голословными, обратимся к двум известным примерам, к двум совершенно противоположным по направлению, но, пожалуй, равным по силе влияния на современную реалистическую онтологию фигурам: М. Хайдеггеру и А. Н. Уайтхеду.

Хайдеггер видел во всепроникающем воздействии техники на человеческую жизнь признаки «забвения Бытия». Например, в своей лекции, прочитанной 1 декабря 1949 года, говоря о технологии, он заявил: «Сельское хозяйство превратилось теперь в моторизированную индустрию по производству пищевых продуктов. Таковую же, в сущности, как утилизация трупов в газовых камерах и лагерях уничтожения, как блокада и голод в сельских районах, как производство водородных бомб» [1, с. 287].

Однако позиция Хайдеггера, негативно оценивающего современную ситуацию как господство постава (Gestell), когда «человек поставлен, захвачен и используется силой, которая проявляется в сущности техники и которой он не владеет» [2], встречает все новые и новые возражения, вызванные к жизни как современными онтологическими изысканиями, так и простыми соображениями здравого смысла. В поздний период творчества немецкого мыслителя его аргументация, как отмечают такие исследователи, как Кейт Робинсон, Грэм Харман, Бруно Латур, не всегда всецело соответствует критерию строгости. Ими полностью признается ценность аналитической работы Хайдеггера, а равно и того, что можно назвать положительной стороной в толковании Хайдеггером концепта постава. Последняя, напомним, состоит в том, что в поставе как сущности техники нам дается открытие непотаенной истины бытия. Однако закономерные, с нашей точки зрения, возражения вызывает та привилегированная роль, которой Хайдеггер наделяет пойнэсис как якобы единственный подлинный способ раскрытия бытия в противовес несущему потенциальную угрозу способу техническому. Кроме того, сам язык позднего Хайдеггера, следуя этому посылу, становится чрезмерно метафоричным, а строгая аналитическая работа (как было в случае экзистенциальной аналитики Dasein) практически уходит, уступая место безраздельному господству существовавшей у мыслителя с самого начала онтологической модели четверицы (das Geviert). Подробный критический разбор роли четверицы в философии Хайдеггера дан в книге современного философа-реалиста Грэма Хармана «Quadropule object»

[3]. Последний отмечает, что в эссе-поэме «Вещь» данный концепт развернут в терминах «игры зеркал», «сочетаний», и «танцев», которые, даже при учете положительного значения динамизма взаимопереходов между четырьмя элементами *das Geviert*, остаются не более чем красивыми метафорами, далекими от необходимой философской строгости.

Чрезвычайно противоречивое отношение исследователей вызывает крайний пессимизм относительно перспектив развития человечества, к какому Хайдеггер пришел в конце жизни. В интервью журналу «Шпигель» мыслитель говорит, что «у нас нет пути, который отвечал бы сущности техники», что «искоренение человека налицо», что «происходящее сейчас разрушение человеческих корней – просто конец...» [2] В итоге он делает вряд ли приемлемое с точки зрения современной реалистической философии заявление: «Только Бог может еще нас спасти». Человек, «сделавший эпоху» в истории философской мысли, в итоге утверждает также, что «философия не сможет вызвать никаких непосредственных изменений в теперешнем состоянии мира» [2].

Заявление о конце философии сегодня звучит уже не слишком актуально. Ответ на него новых реалистических онтологий, несмотря на вариации, наблюдаемые у разных авторов, как правило, сводится тому, что такая декларация есть обычный способ продления философской традиции через выход ее на очередной виток развития. Американский философ Кейт Робинсон в статье «Делез, Уайтхед и разворот платонизма» утверждает, что философия на протяжении всей своей истории «выдумывала свой конец как способ удовлетворить нужду в продолжении философствования, что философия и живет за счет поиска своей постоянно повторяющейся смерти. И хотя каждое радикальное философское нововведение требует разрыва с предшествующей традицией, утверждения раскола, последний никогда не бывает... окончательным» [4, с. 128]. Подобную мысль можно обнаружить также, например, у А. Бадью в его изданных отдельным томом лекциях «Философия и политика» [5, с. 14]. Существование пестрого разнообразия философий, стремящихся преодолеть растерянность и разочарование постмодерна и все же (по крайней мере, в части решения отдельных проблем) понемногу преуспевающих в этом нелегком деле – объективная реальность настоящего момента, и отрицать их только по причине их несоответствия сложившейся магистральной тенденции мышления недопустимая роскошь для нас.

Брюно Латур, создатель бурно обсуждавшейся акторно-сетевой теории, в своей известной книге «Нового времени не было» предпринимает попытку по-новому взглянуть на опыт модерна. Латур пытается доказать, что Хайдеггер – философ, первым предложивший выход за рамки классической субъект-объектной парадигмы и беспрецедентно близко подошедший к самим вещам, – не сумел в итоге удержать в поле внимания работу становления (медиации), «посредством» которой квазиобъекты приходят к «устойчивому» существова-

нию. Статика предельных метафизических сущностей (результат работы нововременной Конституции), традиционно образуемых нововременными мыслителями для объяснения мира посредством работы очищения (идеации), одерживает верх над смелым первым порывом Хайдеггера в направлении поиска [источника] чистого становления. С точки зрения Латура, беда Хайдеггера – в презрении к большей части сущего. Действительно, совершенно неясно, почему одни сущие для Хайдеггера и последователей, будучи привилегированными, несут в себе отпечаток подлинного бытия, тогда как абсолютное большинство других – нет. По словам Латура, «Хайдеггер и его эпигоны стремятся отыскать Бытие только на лесных тропинках Шварцвальда, которые никуда не ведут. Весь остальной мир [для них] – это пустыня» [6, с. 132]. Сегодня мы все чаще задаемся вопросом: чем в своем отношении к бытию чаша и стоптанные крестьянские башмаки отличаются от бутылки «Кока-колы» и кроссовок фирмы Nike, купленных мною вчера? Пессимизм Хайдеггера на самом деле вызван не тем, что бытие было забыто всеми, а тем, что он сам поверил в забвение бытия, которое он же и провозгласил. Хайдеггер отвернулся и дал повод своим последователям отворотиться от внимательного рассмотрения (как позитивного эмпирического изучения, так и детального философского всматривания) каждой из бесконечного множества сущих в мире вещей. «Если, презирая эмпиризм, вы покидаете сначала область точных наук, потом гуманитарных, затем традиционную философию, затем науки о языке и если вы замкнулись в вашем лесу, тогда вы ощутите подлинно трагическую нехватку. Но именно вы, а не мир, испытываете эту нехватку» [6, с. 134].

Подлинная оценка той угрозы, которую представляет для нас техника, возможна только если мы не будем ни поклоняться всеведущему и всепроникающему Богу Машины, как это делают технократы, ни дрожать в суеверном страхе перед его всепожирающей мощью, к чему проявляют излишнюю склонность поклонники старой романтической поэзии.

Впрочем, обозначенная проблема в начале двадцатого века не была актуальной исключительно в поле континентальной философии. Глубокую озабоченность разрушением (или все же глубокой трансформацией?) подлинной сущности *человеческого* в 1925 году выразил мыслитель, о котором долгое время вспоминали исключительно как о соратнике Б. Рассела при написании «Principia Mathematica», Альфред Норт Уайтхед. Возрождение его идей, оказавшихся подлинно революционными, перевернувшими основания философского исследования, произошло в работах Ж. Делеза и тех мыслителей, которые в той или иной мере следуют за ним (прежде всего – И. Стенгерс). Для Уайтхеда конечное выражение сущности универсума обретается человеческими существами в ценностном, прежде всего эстетическом, опыте. В последней главе одной из своих основных работ «Наука и современный мир», А.Н. Уайтхед писал: «Яркий пример этого состояния разума (порабощенного

техникой – *О.М.*) ... виден в Лондоне, где чудесная красота устья Темзы, поскольку она протекает через город, бессмысленно изуродована железнодорожным мостом Черинг-Кросс, сконструированным против всякой рекомендации эстетических ценностей» [7, с. 33]. Уайтхед, хотя он оптимистично выражал, в отличие от Хайдеггера, глубочайшую надежду на возвращение к более сбалансированным эпохам, также допускал возможность отрицательного исхода, грозящего гибелью цивилизации. Изабелла Стенгерс приводит его слова: «может быть, цивилизация никогда не восстановится от дурной атмосферы, которой объято внедрение машинерии» [7, с. 33]. Англо-американский философ, настаивая на освоении и коренной переработке всего содержания классического культурного наследия Запада путем построения глобальной схемы общих идей, протестовал против уничтожения признанных европейских ценностей. Последние не являются для него предметом теоретизирования в рамках отдельных философских дисциплин (этики, эстетики или теории ценностей), подлежа в конечном счете вписыванию в единую всеохватывающую онтологическую систему в качестве ее вершинного элемента. В «Моделях мысли» его протест достиг точки наивысшей интенсивности: «У нас нет права уродовать ценностный опыт, который есть самая сущность универсума» [7, с. 33].

2. Возможные пути решения проблемы

Несмотря на пессимизм Хайдеггера и на то, что онтологическая программа Уайтхеда (предполагающая движение от данности грубого факта ко все более общим идеям – построение всеохватывающей философской системы с конечной целью применения ее для преобразования праксиса), как и всякая другая философская программа сопоставимого масштаба, вряд ли может быть вполне развернута, каждый из этих двух мыслителей все же наметил некоторые пути решения проблем, стоящих перед современным человечеством. Интересно, что в последующем ходе развития онтологии концепты, начало которым было положено одним из них, корректировались и уравнивались, порой вступая в соприкосновение с концептами другого. Собственно, в точках пересечений различных концептов и возникают *новые* концепты, дающие в свою очередь основание для новых пересечений. Концепты – это уже не результат осуществления конкретной практики человеческих существ, состоящей именно в абстрагирующем мышлении. Создавая концепт, философ, будучи сам расположен в определенной точке, забрасывает сеть, выхватывает из потока становления и перенаправляет некоторые из множества пересекающихся потоков, увязывая их воедино, после чего получившемуся ускользающему монстру присваивается имя (обычно связанное с именем сотворившего его философа): картезианское *cogito*, монады Лейбница, субстанция Спинозы... В недрах новых реалистических онтологий, принявших на вооружение определение, данное философии Ж. Делезом: философия – это творение концеп-

тов, можно обнаружить некоторые шаги, направленные к разрешению проблемы взаимодействия человеческих и не человеческих сущностей (в том числе и технических артефактов), в условиях изменившегося мира.

Укорененность Хайдеггера и номадичность Делеза / Гваттари

Обратимся еще раз к уже цитированному ранее интервью Хайдеггера: «Жутко как раз то, что все работает и эта работа ведет к тому, что все еще больше начинает работать и что техника все больше отрывает человека от земли и лишает его корней». «Исходя из нашего человеческого опыта и истории, насколько я могу судить, я знаю, что все существенное и великое возникло только из того, что у человека была родина и он был укоренен в традиции» [2].

Тот факт, что в структуре мира буквально на наших глазах происходят радикальные изменения, угрожающие самому существованию ее как чего-то постоянного, закрепленного раз и навсегда, не вызывает сомнения. Но Хайдеггер отмечал, что, несмотря на ужас такой ситуации, что требуется от нас – так это быть готовыми к приходу нового мира. То что этот мир (насколько можно судить уже сегодня) существенно отличается от привычного нам, еще не дает повода для отказа от деятельности во всем многообразии ее форм: как мыслительной, так и практической. Сетка координат нового мира, очевидно, будет совсем иной: с оглядкой на Ж. Делеза и на тех, кто так или иначе следует за ним, можно отметить характерную особенность современного мышления, связанную с его *топологичностью*.

Описание роли синтеза как процесса конституирования (складывания) человеческого Я было важнейшим открытием нововременной онтологии. Более всех в его онтологическом описании преуспел, разумеется, Иммануил Кант, описавший механизм *временного* синтеза в «Первой критике». Вся модернистская традиция была преимущественно ориентирована на описание процесса складывания человеческой реальности как синтеза *времени*. Хайдеггер – последний, кто еще оставался в ее рамках. В последующем стало ясно, что темпоральное становление (не история «вещи», которая возможна только как уже записанная, зарегистрированная, а ее до-историческое) неизбежно сопровождается процессом регистрации производства. В «Логике смысла» Делеза ему соответствовало производство цепи квазипричинных отношений, в пределе образующих поверхность смысла. После Делеза онтологи, говоря о сущем, вынуждены двигаться, как минимум, в двух регистрах: во-первых, проследить инфрафизику вещи (способ ее становления, ее индивидуальный *modus essendi*), то есть делать то, чем философия занималась, начиная с Маркса, и, во-вторых, пытаться схватить *смысл* ее существования, проследивая генезис все новых и новых смыслов, расходящихся прочь из данной актуальной точки всматривания. Такой процесс генезиса смыслов определяют как процесс *рас-*

пределения по пустой и стерильной поверхности. Если принять эту терминологию, то производство распределения, «производство второго уровня» можно будет определить как производство *смысло-места*».

Во второй половине двадцатого века сам способ распределения регионов сущего претерпел радикальные изменения. Дело не в том, что внешнее, как это было когда-то, вновь обретает решающее значение. Дело в том, что сама казавшаяся незыблемой граница между внешним и внутренним поставлена под сомнение. Только в двадцатом веке мы стали по-настоящему понимать, что вещи не просто пребывают в мире и схватываются нами в качестве устойчивых данностей, но что каждая из них подлинно представляет собой сингулярный поток становления. (Платон уступает место Гераклиту?). В соответствии с разграничением вещей-для-нас и вещей-в-себе пространство и время раздваивались. Вещи как они есть и, следовательно, пространство-время самих вещей были отданы нововременным эпистемологизмом на откуп естествознания, тогда как онтология занималась описанием мира, обращаясь исключительно к пространству-времени человека в предельно общем смысле привилегированного сущего.

Жиль Делез следует среди прочих за Лейбницем и создает, опираясь на него, мышление, в котором события разворачиваются посредством мембраны, проникающей экстерьеры и интерьеры вещей. Образование нового непрерывно происходит в постоянном драматическом взаимодействии внутреннего и внешнего в становлении, образующем новые складки и разворачивающем скрытые ранее участки поверхностей (новые смыслы или новые возможности существования) самих вещей. Здесь уже нет места «бытию», являющемуся *в* и вместе с тем неизменно пребывающему *по ту сторону* сущих. Время подчинения вещей статуарному порядку трансцендентного (где бы оно ни размещалось) безнадежно кануло в Лету. Процесс «уничтожения всякой возможности [подлинного] бытия (*Seyns*) в мире состряпанного, в сфере *Machenschaft* устрояемого и представляемого сущего (*des Seienden*)» [8], возможно, уже завершился, однако мы в отличие от Хайдеггера отнюдь не склонны сокрушаться по поводу скоропостижной кончины сгинувшей навеки трансцендентности. Все то, что происходит, происходит *здесь*. Ж. Делез и Ф. Гваттари в «Анти-Эдипе» радикализовали марксову логику производства, освободив ее от ограничений, связанных с гегелевской спекулятивной диалектикой. «Все есть производство: *производство производств*, действий и страданий (коннективный синтез); *производство процесса письма*, распределения и координат, которые служат в качестве точек референции (дизъюнктивный синтез); *производство потребления*, чувственных удовольствий, тревог и боли (конъюнктивный синтез)» [9, с. 16]. Вещи, представляющие собой производимо-производящие потоки, пересекаются и сливаются в хаосмосе беспредельного становления, образуя текучую сеть «мира». Кажется, что границы между внутренним и внешним стираются, хотя на самом деле они просто начинают пониматься динамически.

Далее мы обратимся к одной из последователей Ж. Делеза, К. Робинсон, которая рассматривает в своей статье «К политической онтологии складки» перспективы существования человека в этом новом «релятивном пространстве». «Проблема “пребывания” для Делеза не может быть истолкована как репрезентативная, идентифицирующаяся с или ретерриториализирующаяся на историчных людях и «бытии-здесь» их мира как несокрытого “источника”. Как говорил Делез, «что изменилось сейчас, так это организация домов и их природа». Для него скорее «земля» и ее «люди» находятся вне места, децентрированы, незакреплены, номадичны, выкорчеваны и выброшены из всякого тождества [со всякой] территории или «родины» [10, с. 200].

Мы слышим возмущенные возражения традиционалистов-почвенников: в силу *чего* тогда возможно сосуществование человеческих индивидов друг с другом и с не человеческими сущими; и, если говорить более приземленно и практически, не будет ли тотальное производство на уровне социальных феноменов выглядеть как банальный хаос? Онтологическое основание ответа на такое возражение намечено А. Н. Уайтхедом и рассмотрено Делезом/Гваттари в «Анти-Эдипе». Уайтхед на первой странице одной из своих главных работ, «Процесс и реальность» вводит принцип когерентности как основания системы мира. “Когерентность” ... означает, что основополагающие идеи, в терминах которых разработана система, предполагают друг друга, [притом] так, что, будучи оторванными друг от друга, они становятся бессмысленными. Это требование не означает, что они определимы в терминах друг друга; оно означает, что *неопределимое* в одном таком понятии не может быть извлечено из его соответствия другим понятиям» [11, с. 3] Уайтхед, будучи математиком, вводит данный принцип в связи с необходимостью построения непротиворечивой системы мира, но впоследствии принцип когерентности приобрел значение, далеко превосходящее рамки простой логической необходимости. Для современных онтологий когерентность – это прежде всего онтологический принцип, означающий, что «никакая сущность не может быть понята в полном отрыве от системы универсума». Ст. Шавиро в книге «Вне критериев...» отмечает, что различия между когерентностью Уайтхеда и консистентностью Делеза/Гваттари обусловлены разницей способов словесного выражения. По сути же эти принципы близки. Оба они отражают абсолютную согласованность сингулярных элементов внутри мира, не растворяя при этом их индивидуальность в его единстве. Таким образом, логическая когерентность Уайтхеда у Делеза превращается в принцип *экологический* [12, с. 108]. Существующий способ со-бытия сущностей внутри мира отнюдь не является детерминированным изнутри них. Обязательность той или иной актуально существующей схемы сосуществования любых двух сингулярных сущностей имеет исторический характер и складывается в результате действия процессов производства и [производства] распределения как их продукт. Продукт-связь сам по необхо-

димости включается в дальнейшие процессы производства, становясь сырьем для последующих производств. Уникальность той или иной сингулярной сущности внешне определяется не столько участием во всеобщем процессе производства (им определяется возможность ее существования вообще: существует только то, что производит и производится), сколько ее ролью в процессе [производства] распределения, согласно участию в котором впервые становится возможным говорить о ее индивидуальном месте в переплетении цепей глобального производства. Оса опыляет орхидею, орхидея дает осе корм и приют. Обе они не выжили бы друг без друга. В то же время они включены в более широкие цепи питания. Оса занимает определенное место в мире в соответствии с тем, как она взаимодействует с орхидеями, другими цветами, другими осами, с птицами, которые на нее охотятся, с воздухом, необходимым для ее дыхания, с солнечной энергией, необходимой для поддержания температуры ее тела и т. д., то есть с тем, что отпущено ей в качестве средств существования (а), и с тем, что она отдает вовне в его процессе (б). Аналогично – с орхидеей. С одной стороны, оса и орхидея находятся в предданной им сети квазиустойчивых отношений, которые можно именовать домом или средой в предельно широком смысле (οίκος), и границы существования каждой из них в момент каждого единичного синтеза должны быть очерчены ими самими в процессе взаимодействия с доступными им элементами среды и возможными отношениями с ними. С другой стороны, сами процессы жизни их как таковых или их продлевания. Таким образом, существование определяется двумя противоположенными процессами: ограничения изначально данной избыточности среды и постоянным расширением себя в непрерывном производстве. Двойное движение распространения/ограничения предстает как непрерывное конституирование (постоянное самоуничтожение и самопродлевание) сингулярной сущности. Чтобы быть индивидуальной, сущность вынуждена постоянно становиться другой. Чтобы становиться другой, сущность вынуждена сохранять свою индивидуальность.

Человеческие существа отнюдь не являются исключением из этого всеобщего принципа. Основанием их существования является постоянство их вовлеченности в процесс производства, разворачивающийся в виде непрерывной трансформации глобальной сети отношений между всеми сущностями (человеческими, нечеловеческими и гибридными), составляющими то, что называется миром. (По отношению к вещи – ее домом или глобальной средой.) Необходимость всякого конкретного способа отношения человеческих сущих к миру (равно всякого способа сущностного производства) носит лишь исторический характер. Место человека в мире изначально исторично и изменчиво, и нет никакого смысла в том, чтобы объявлять тот или иной модус существования (будь то поэтический или технический) раз и навсегда определяющим подлинно человеческое отношение к миру.

Онтология человека (корреляционизм) и онтологии объектов

Высказывание Хайдеггера «Техника по своей сущности есть нечто такое, чем человек сам по себе овладеть не может...» [2] является совершенно верным, но из него следует исключить всякий оттенок романтической тоски по человеку Нового времени, который сам себя мнил владельцем и распорядителем мира, способным всецело охватить его силами своего разума. Коперниканская революция Канта представляла собой оборотную сторону и вместе с тем начало конца классического рационализма. Сам Разум в лице Канта дошел до своих пределов, хребет рациональности был переломлен; далее скептицизм, отражающий агонию классического *ratio*, мог только нарастать, охватывая все новые и новые сферы. Границы разума, очерченные Кантом, стали стенами тюрьмы разума.

В эпистемелогическом аспекте негативное следствие философии Канта отразилось в таком подходе к познанию мира, который Квентин Мейясу метко охарактеризовал как корреляционизм. Несмотря на то, что данный термин стал в последнее время достаточно широко известным, мы все же скажем несколько слов о его значении. Независимый исследователь Диана Хамис в своей статье, посвященной данной теме, пишет: «Корреляционизм следует из разделения между бытием и мышлением, разделения ключевого как в критической философии Канта, где оно фигурирует в качестве различия между «в-себе» и «для-нас», так и в посткантовской философии. Этот предельно простой «круг корреляции», как называет его Мейясу, указывает на следующее: мы не можем помыслить вещь-в-себе без превращения ее в «вещь-для-мысли», то есть мы не можем познать что-либо независимо от условий доступа, заданных нашей мыслью. Аргумент корреляциониста отрезает все пути к построению сомнительных догматических абсолютов, но он также уничтожает возможность обоснования истинности той или иной позиции, отрезав нас от познания бытия, как оно есть в-себе» [13, с. 113].

С нашей точки зрения, подлинный реализм начинается тогда, когда в качестве аксиомы будет принято, что мир и всякая отдельная вещь в нем существует вне зависимости от того, входят ли они в круг чьего-либо восприятия или намерения. Каждая вещь сама по себе скрывает гораздо больше, чем мы можем когда-либо сказать, помыслить или изменить в ней. На самом деле технические артефакты, вне зависимости от их сложности, **всегда** превосходили наши возможности их концептуализации. Нельзя сказать, что человек когда-либо владел хотя бы одним техническим артефактом в полной мере. Последнее невозможно, как абсолютное знание. Неожиданно согнувшийся меч рыцаря или Чернобыльская катастрофа – примеры тому. Этим вовсе не отменяется наша возможность взаимодействия с вещами. Но нужно понимать, что во всяком практическом обращении с вещью мы также никогда не сможем исчерпать ее скрытого сущностного потенциала.

Квентин Мейясу видит в корреляционизме главного «современного противника любого реализма» [14], и в этом с ним соглашается Грэм Харман. Последний согласен и с тем, что «в последние столетия корреляционистская установка казалась неизбежным горизонтом для всякой передовой философии...» [3, с. 12], однако оба этих исследователя, будучи в конечном счете уверены в возможностях человеческого разума, предпринимают (наравне с другими исследователями) попытки преодоления такой установки.

И последнее. Положительного понимания уникальности каждого из двух членов отношения человек-мир можно достичь, только безусловно уважая автономию **каждого** из них. В применении к познанию вещи как одному из способов сосуществования с ней это означает предполагать, что вещь всегда превосходит всякую ее данность нам, т.е. никогда не исчерпывается этим отношением до конца. Стало быть, наивно требовать, чтобы мы вполне ВЛАДЕЛИ какой бы то ни было вещью, в том числе и техническим артефактом. Старый лозунг «Zu den sachen selbst!» остается вполне актуальным. Однако он никогда не предполагал, что сами вещи будут доступны нам **исчерпывающим** образом. Единственное, к чему мы должны стремиться – это открытость явлению, но не явлению неопределенного абстрактного бытия, а открытость явлению *бытия каждой отдельной вещи.*

Список литературы

1. Farias V. Heidegger and Nazism. – Philadelphia: Temple University Press, 1989.
2. Хайдеггер М. Только Бог сможет еще нас спасти... (Беседа сотрудников журнала «Шпигель» Р. Аугштайна и Г. Вольфа с Мартином Хайдеггером 23 сентября 1966 г.) [Электронный ресурс]. – URL: <http://www.heidegger.ru/shpigel.php> (дата обращения: 25.07.2015).
3. Harman G. Quadropule Object. – Winchester, Washington: Zero Books, 2011. – P. 82–95.
4. Robinson K. Deleuze, Whitehead and the Reversal of Platonism // Deleuze, Whitehead, Bergson. Rhizomatic Connections. Edited by Keith Robinson. – University of South Dakota, 2009. – P. 128–144.
5. Бадью А. Загадочное отношение философии и политики: пер. с фр. / Ин-т общегуманитарных исследований. – М., 2013.
6. Латур Б. Нового времени не было. Эссе по симметричной антропологии / пер. с фр. Д.Я. Калугина; науч. ред. О.В. Хархордин. – СПб.: Изд-во Европ. ун-та в С.-Петербур., 2006.
7. Stengers I. Thinking with Deleuze and Whitehead: a Double Test // Deleuze, Whitehead, Bergson. Rhizomatic Connections. Edited by Keith Robinson. – University of South Dakota, 2009. – P. 28–44.

8. Мотрошилова Н. В. Почему опубликование 94–96 томов собрания сочинений М. Хайдеггера стало сенсацией? [Электронный ресурс]. – URL: http://iph.ras.ru/94_96.htm (дата обращения: 25.07.2015).

9. Делёз Ж., Гваттари Ф. Анти-Эдип: Капитализм и шизофрения / пер. с фр. и послесл. Д. Кралечкина; науч. ред. В. Кузнецов. – Екатеринбург: У-Фактория, 2008.

10. Robinson K. Towards a Political Ontology of the Fold: Deleuze, Heidegger, Whitehead and the “Fourfold” Event // Deleuze and The Fold: A Critical Reader. Edited by Sjoerd van Tuinen and Niamh McDonnell. – New York: Basingstoke, 2010. – P. 184–202.

11. Whitehead A.N. Process and Reality. – New York: The Free Press, A Division of Macmillan Publishing Co., Inc., 1978.

12. Shaviro S. Without Criteria: Kant, Whitehead, Deleuze, and Aesthetics. – The MIT Press Cambridge, Massachusetts; London, England, 2009.

13. Хамис Д. Пустота корреляционизма // Логос. – 2013. – № 2 (92). – С. 113–127.

14. Мейясу К. Время без становления [Электронный ресурс]. – URL: http://www.ncca.ru/app/mediatech/file/Quentin_Meillassoux.pdf (дата обращения: 25.07.2015).

Получено 03.07.2015

O.S. Myshkin

HUMAN BEINGS AND TECHNOLOGY: LOOKING FOR A NEW WAY OF CO-EXISTENCE

In this article we analyze heuristic potentials of some methodological approaches to the most acute problem of human beings and technology interaction. From the position of ontology it presents special case of the deeper problem associated with distribution of the human and inhuman reality's regions. Works of such different philosophers as Martin Heidegger and Alfred North Whitehead are basic for our discourse. Each of them not only made a contribution to the development of the cultural European thought in the 20th century but influenced elaborating new ways of the ontological research today. The article itself is a development of the report delivered in the “Image of 21st Century Engineer» conference in December 2014 in Perm State Polytechnic University.

Keywords: human and nonhuman, rationality, Gestell, Fourfold, rootedness, nomadic, coherency, modern ontologies, actor–network theory (ANT).