

ФИЛОСОФИЯ

УДК 316.42

С.С. Аванесов

ТЕХНОЛОГИЧЕСКАЯ УГРОЗА И РИСК БЫТИЯ

*Исследование выполнено при поддержке РНФ, проект № 21-18-00103
«Человек и новый технологический уклад. Антропологический форсайт».*

Ставится проблема влияния технологического прогресса на способ существования человека. Контекст исследования задается критическим анализом концепта риска. Показано, что риск является ключевым фактором человеческого бытия, поскольку человек действует свободно и ответственно. Снижение уровня риска (безопасность) напрямую коррелирует с редукцией существования к сумме исчислимых данных. Именно такой тренд ведет к «господству техники над человеком» и к отказу от свободы / ответственности в пользу «умных» технологий.

Ключевые слова: смарт-технологии; техника; риск; существование; философская антропология

Пока мы не вникнем мыслью в то, что есть, мы никогда не сможем принадлежать тому, что будет.

Мартин Хайдеггер. Поворот

Введение в тему

Философия как рефлексивная сфера культуры традиционно служит цели самоопределения человека в его сути и обстоятельствах. Это область осмысления экзистенциальных вызовов и формулировки ответов на них. Перманентное удержание в фокусе внимания всего того, что происходит с человеком (человечеством), помогает артикулировать возникающие проблемы, обнаруживать их предпосылки и намечать пути их решения. Именно на почве философии должен быть выработан ответ и на новейший цивилизационный вызов: технологический прорыв, который совершается под знаменем служения интересам человечества, но, по мнению многих, угрожает самому существованию человека¹. Серьезнейшей философской проблемой сегодня становится традиционная для философии «проблема самоопределения человека», поставленная, тем не менее, совершенно по-новому – сквозь призму взаимоотношения человека с им же самим созданной техносферой [2. С. 72]. Новизна ситуации заключается в том, что именно на нынешнем этапе научно-технического прогресса техника (механизм) окончательно «достраивается» в технологию (программу), а ведущей характеристикой последней утверждается ее качество, обозначаемое специфическим маркером «smart». Техника/технология как будто перестает быть просто инструментом и начинает конкурировать с человеком на поле его собственных способностей. В результате мы можем констатировать определенную смысловую амбивалентность: с одной стороны, «на смарт-технологии возлагают большие задачи, полагая, что с их помощью можно кардинально что-то улучшить в жизни общества»; с другой стороны, «люди не доверяют смарт-технологиям, поскольку их “умность” связана с отношением к такому качеству человека, как “ум”» [3. С. 39]. Иначе говоря, аксиологическое отношение к «умным технологиям» колеблется в диапазоне от спасительного средства

решения всех проблем до покушения на человека с его собственно человеческими прерогативами.

Философско-антропологический анализ процесса индустриального развития в своих радикальных версиях приводит к интерпретации технологических достижений как форм деструкции человека. Специфика смарт-технологий, к примеру, усматривается в том, что они «глубоко интегрируются в индивидуальные, социальные, культурные пространства человека, меняя характер его восприятия мира, коммуникации с ним, а также ценностные приоритеты» [3. С. 33]. Поскольку же такого рода проникновения связываются с самим образом жизни человека, постольку тема последствий технологического прогресса приобретает особую «экзистенциальную остроту» [4. С. 5]. Так называемые умные технологии², внедряясь в повседневность и начиная определять ее, «сдвигают привычную рамку идентичности человека, меняют антропологическую норму» [2. С. 75]. Трансформации, связанные с развитием и внедрением смарт-технологий, настолько существенны, что они «кардинально влияют на характер сознания, познания и поведения», а также на институты образования, здравоохранения и безопасности [3. С. 33]. Степень такого влияния оценивается по-разному, вплоть до утверждения тенденции ухода человека с исторической сцены.

Названный «тренд ухода» формулируется исходя из того, что внедрение «умных гаджетов» провоцирует развитие общей пассивности человека, который «все чаще предпочитает уйти из активной позиции непосредственного участника жизни, передав базовые работы и функции умной машине», устройству, программе, алгоритму и «искусственному интеллекту», что в целом можно назвать «феноменом жизненного аутсорсинга». Это равносильно «выводу человека из позиции субъекта и активного агента в позицию пользователя и потребителя» [2. С. 70–71]. Оценка достоверности и обоснованности такого прогноза требует, прежде всего, утвердить современные технологии в

статусе предмета философского осмысления. При этом задача такого осмысления требует делать акцент на философско-антропологических и аксиологических подходах, что позволит, в первую очередь, интерпретировать параметр *smart* в качестве *гетерогенного* для самой технологии (ср.: [3. С. 42]), т.е. имеющего не столько техническое, сколько социокультурное происхождение. Поскольку же целевая установка развития смарт-технологий связана «не просто с человеком, а с фактически достигнутыми способами его замены во многих сферах и ситуациях», постольку именно ценностные аспекты этого развития и аксиологические основания его концептуального анализа крайне важны [3. С. 40] и, более того, необходимы для выработки релевантного отношения человека к современному технологическому прогрессу.

Таким образом, проблема «умных» технологий в своей актуальности и сугубой значимости в плане влияния на само существование человека должна формулироваться и решаться в контексте философско-антропологического (аксиологического) знания. Это *основа*, фундамент любой гуманитарной экспертизы, в чем бы конкретно она ни заключалась и какой бы стороне проблемы она ни была посвящена. Задача же такой экспертизы может быть определена как «формирование общих ценностных (культурных) и социальных оснований, гармонизирующих взаимодействие технологической и нетехнологической составляющих для облегчения решения стоящих перед человеком и обществом проблем» [3. С. 41–42]. Выяснение того, насколько смарт-технологии противоречат человеческому существованию как таковому и насколько, следовательно, они *опасны*, а также с чем конкретно связаны основные *риски* технологического прогресса, – очевидные вопросы, стоящие сегодня перед философией, и прежде всего – перед философией человека.

Как возникает тема риска

Развитие технологий, приводящее к «замещению» и / или «вытеснению» человека, по-новому высвечивает *общую* проблему техники как *антропологической угрозы*. Речь идет не о том, что техническое устройство как таковое физически угрожает человеку (хотя, конечно, огромное количество людей уже погибло и пострадало от тех или иных механизмов). Более того, прогресс техники обнаруживается как раз в том, что технические устройства становятся не только все более сложными, но и все более безопасными для человека. Нет, речь идет об угрозе *экзистенциального* порядка, т.е. об опасности, ожидающей человека (человечество как разумную форму жизни) на пути осуществления самой его способности *быть собой*. Проблема ставится в том ключе, что техника/технология способна полностью вытеснить человека из истории мира. «Исследуя антропологические тренды, – пишет, к примеру, С.С. Хоружий, – мы обнаруживаем, что ведущие, наиболее активные из них радикальны и рискованны, несут в себе высокую степень неопределенности и опасности, а то и прямо направляются к исчезновению Человека. Это характерная и существенная черта современной ситуации» [5. С. 135].

Мы должны спросить, так ли это, а если так, то насколько велика угроза?

Прежде всего, вести речь о технике/технологии в категориях угрозы и особенно риска следует более осмотрительно. На первый взгляд, бесспорным кажется тезис С.С. Хоружего о том, что риск «становится ведущей, ключевой чертой существования современного общества, и это одно из самых кардинальных отличий нашего времени от “досовременности”» [5. С. 136]. Однако тот же Хоружий утверждает: «Где есть свобода человека – там есть и его риск! Где есть ответственность человека, там есть и его риск!» [5. С. 137]. Иначе говоря, пока человек существует как свободное и, следовательно, ответственное существо, до тех пор риск неизменно является отличительной особенностью его существования. Свобода и есть риск, связанный с неопределенностью результатов поступка и одновременно готовностью нести персональное возмездие за эти неопределенные результаты [6. Р. 157]. Но тогда ясно, что именно снижение уровня свободы/ответственности, т.е. *тренд на деперсонализацию*, снижает и уровень риска. А это и есть *главный* мотив «современной» цивилизации. Таким образом, сегодня уровень риска не нарастает, а понижается; и именно в понижении, а не в повышении уровня риска и заключается ведущий тренд «современности». Вот этот-то тренд и представляет угрозу полноте человеческого бытия.

Современное общество в своей ведущей тенденции планомерно превращается из «общества риска» (ср.: [7. С. 80]) в общество безопасности. Самому понятию общества риска уже более чем полвека, и оно давно перестало отвечать господствующему характеру эпохи. И если в 1960-х гг. Ульрих Бек справедливо применял этот концепт для фиксации сути происходящего в его время (экологические катастрофы, ядерная гонка, тотальное идеологическое противостояние) [5. С. 137], то теперь господствующий вектор – на нейтрализацию любых рисков, в том числе и перечисленных опасностей. Условно говоря, поверх угрожающих факторов складывается глобальная система их нейтрализации [8. Р. 260]. От азартной игры на «горячих» площадках человечество учится переходить к анализу, прогнозу и предупреждению негативных последствий таких игр. Современное постиндустриальное общество (как в свое время общество с плановой экономикой) ориентируется на «модель управления с высоким избеганием неопределенности», т.е. с установкой на минимизацию риска; в такой парадигме задача и субъекта, и общества состоит в том, чтобы выбрать решение, при реализации которого риск неудачи был бы сведен к минимуму [9. С. 37–38]. Общество не стало безопасным, угрозы никуда не исчезли (и список их продолжает расширяться), однако обозначился и аксиологически укрепился общий идеологический и прагматический акцент на всемерную элиминацию опасного.

Но, может быть, риск надо связывать не с опасностью самого существования, а с тенденцией нарастания его динамики и, следовательно, все большей ориентацией человеческого сознания на будущее? Ведь будущее, которое «всегда открыто и неопределенно»

[7. С. 80], невозможно детально предсказать, а значит, чем больше мы ориентируемся в своей мысли и деятельности на это неизвестное будущее, тем выше риск непредсказуемых эффектов, в том числе негативных. «Риск относится к будущему, он характеризует наши будущие действия, перспективы и возможности; а современное сознание, в сравнении с “досовременным”, чрезвычайно усиливает свою ориентацию на будущее, обращенность и направленность к будущему» [5. С. 137]. Действительно, на уровне массовой риторики, связанной с перспективами развития общества, будущее занимает все большее место; но соответствует ли эта риторика реальному положению дел? С одной стороны, сегодня человек располагает не будущим, а лишь его образом; последний же неизбежно конструируется в соответствии с преобладающими тенденциями современности, невольно «подгоняется» под ныне господствующие тренды и моды. С другой стороны, разве в эпоху так называемой досовременности человеческое сознание не было футурологическим? Разве религиозное (к примеру, средневековое) сознание не живет целиком и полностью будущим, не устремлено исключительно в будущее? Безусловно, в этом смысле «досовременное» сознание гораздо более связано с риском, чем так называемое современное. И поэтому нынешнее, пребывающее в современности, секуляризованное сознание значительно меньше связано с риском, чем, скажем, традиционное религиозное.

Как видим, ни наличие глобальных угроз, связанных с научно-техническим прогрессом, ни популярная футурологическая риторика, формирующая прагматический дискурс в сфере технологических практик, не могут выступать в качестве аргументов в пользу тезиса о нарастании риска как ведущем тренде современности. Очевидно, что общая ситуация развивается как раз в сторону *снижения* рисков. Все более последовательно и открыто утверждается стратегическая ставка на предсказуемость. Расцвет бюрократии и превалирование бюрократических сценариев деятельности наиболее ярко выражают названный цивилизационный тренд. Целенаправленное снижение уровня рисков, между тем, наиболее эффективно и быстро обеспечивается не столько за счет повышения степени технологической безопасности, сколько за счет сужения веера возможностей. Чем уже набор возможных путей развития ситуации, тем легче обеспечить безопасность этого развития (особенно если заранее выбраны априорно наименее угрожающие варианты). Отсюда возникает и укрепляется технологически обоснованная необходимость редукции человеческих возможностей к ограниченному набору потенциалов. Действительно, ограничение поля действий ведет к снижению рисков. Но при этом человек (человечество) в перспективе развития данного тренда как будто рискует потерять себя, перестать быть собой. В чем конкретно состоит эта опасность?

Развитие технологий как систем, «облегчающих жизнь», в целом мотивировано установкой на *снижение степени риска*. Но именно человеческое бытие отличается неопределенностью, вариативностью, открытостью. Следовательно, развитие технологий мотивировано, в конечном счете, стремлением к отказу

от специфики собственно человеческого бытия. Опасность, таким образом, заключается не в технологиях как таковых, а в фундаментальной онтологической установке, лежащей в их основе. Элиминация неопределенности, вариативности, риска, стремление к заранее рассчитанной безопасности противоречат отличительной сути собственно человеческого бытия. И наконец, формулируя конечную цель (τέλος) развития техники/технологии как комплекса систем, обеспечивающих «облегчение жизни»³, мы должны признать, что та финальная точка, в которую формально направлен вектор «прогресса», – это человек, который ничем не рискует, который максимально обеспечен в плане безопасности и, следовательно, это *всегда равное себе существо без перспективы*. Цель развития технологий, как видим, – человек, редуцированный к наличному.

Человек есть свободно рискующее существо, чье существование – всегда неопределенность, вариативность, а следовательно, его собственная возможность. К числу этих возможностей относится и перспектива собственной редукции, как, впрочем, и перспектива ее преодоления. Человек должен уметь пройти этап такого упрощения существования, если уж он случился, если уж эта возможность реализовалась. Именно *должен*, но не обязательно пройдет. Риск *элиминации риска* сохраняет неопределенность человеческого будущего и необязательность наступления посттехнологического уклада, в котором человек попытался бы вернуть себе тот онтологический статус, который он совершенно свободно утратил в погоне за призраком безопасности.

Итак, (1) в современном мире риск не нарастает, а снижается; (2) человеческое существование становится все менее рискованным, а следовательно, все более редуцированным, ущербным; (3) редуцирование человеческого бытия и есть подлинная суть технического / технологического прогресса.

Как проясняется понятие риска

Человеческое бытие, согласно персоналистическому пониманию человека, – всегда риск; точно так же и те формы, в которых реализуется личное существование, неизбежно связаны с риском. Вопросы, требующие прояснения в свете современной антропологии личности, состоят в следующем: что мы имеем в виду, когда говорим о риске и рискованности в сфере развития технологий? Чем мы здесь рискуем и в какой степени?

Риск, по определению Хоружего, – это «потенциальная возможность осуществления некоторой опасности, возможность некоторого дурного события или нежелательного положения вещей» [5. С. 136]. Однако это, скорее, описание не риска, а угрожающей неопределенности: риск связан с *действием* и вариативностью его результатов, которые могут оказаться негативными и даже разрушительными для действующего, *имеющего в виду* такую перспективу. А вот неопределенность, заключающую в себе возможную угрозу, как раз и можно было бы определить как «вероятность наступления нежелательного исхода в раз-

вителии ситуации» [9. С. 31] безотносительно к решениям и действиям человека. Аффект страха перед грозящей опасностью квалифицируется Спинозой в этом же ключе: «Страх есть непостоянная печаль, происходящая из идеи будущей или прошедшей вещи, относительно которой мы до некоторой степени сомневаемся» [10. С. 193]. Описывая последствия развития технологий в категориях опасности и угрозы, мы тем самым оказываемся на позиции детерминизма и развиваем дискурс фатальности, заранее склоняясь к тому, чтобы в конечном счете признать и эти последствия, и сам ход дела чем-то *неизбежным*, чем-то *случившимся* с человеком помимо его воли. Переводя разговор в контекст, задаваемый понятием риска, мы получаем возможность занять *активную* позицию по отношению к проблеме – позицию субъекта, принимающего решения.

Концепт риска уместен только в *антропологическом* дискурсе, в то время как понятие опасности, связанной с неопределенностью развития событий, вполне может применяться и в чисто натуралистическом рассуждении (см.: [7. С. 81–82]). Специфической формой поведения человека является «вменяемое, сознательно программируемое действие (или бездействии)», предполагающее «выработку некоего предварительного плана развития событий и участия в них» [11. С. 336]. Риск – это не просто столкновение с угрожающими обстоятельствами жизни, но ясный признак сознательного, личного *выбора* [9. С. 38]. Рискующий человек не претерпевает происходящее с ним, но является и участником, и причиной всего этого происходящего. Риск связан с принятием решения и поэтому всегда имеет отношение к так или иначе поступающему субъекту, который не только осуществляет выбор цели и способа действия, но и оценивает вероятность возможных следствий своего решения и связанные с ними потери, «хотя возможный результат в точности ему не известен» [7. С. 85]. Принимая решение, человек осуществляет выбор будущего, «фактически определяя свою судьбу»; он, по словам Г.Л. Тульчинского, «не подчиняется неизбежности обстоятельств, а вырабатывает сознательное решение, т.е. отчетливо представляет себе цели своих действий, их ожидаемый результат и возможные последствия» [11. С. 19]. Таким образом, если мы ведем речь об угрожающей человеку неопределенности развития событий, то мы еще не имеем его в виду в качестве свободного и ответственного существа. И лишь оперируя концептом риска как «измеримой неопределенности» [9. С. 32] и тем самым вписывая вопрос о возможных угрозах в контекст *принятия решений о самом себе*, мы оказываемся на почве антропологии.

Необходимо уточнить, что неопределенность как таковая предполагает вовсе не одну только опасность, поскольку она подразумевает как неблагоприятный, так и благоприятный исход дела [7. С. 85]. Точно так же и риск имеет отношение не только к вероятности *негативных* последствий, хотя в речи и мышлении его чаще всего связывают именно с возможной неудачей или потерей; для полноты и точности понимания риска необходимо учитывать и то, что он, помимо прочего, есть «деятельность, совершаемая в надежде на

успех» [9. С. 32]. У того же Спинозы мы обнаруживаем констатацию этой глубинной и неизбежной связи между надеждой на лучшее и страхом перед худшим. «Надежда, – пишет Спиноза, – есть непостоянная радость, происходящая из идеи вещи будущей или прошедшей, относительно исхода которой мы до некоторой степени сомневаемся» [10. С. 192]. Страх и надежду связывает то, что они возможны только в *ситуации неопределенности*. Более того, в свете такой непредсказуемости будущего они выступают как две стороны *одной и той же* аффективной позиции: «Из этих определений следует, что нет надежды без страха и страха без надежды». Пока человек надеется, он «боится, что вещь не случится»; и, наоборот, он до тех пор находится в страхе, пока он «имеет надежду» на то, что угроза не осуществится [10. С. 193]. Если же в чувстве страха исчезает момент надежды, страх превращается в отчаяние, парализующее всякую деятельность. А вот если из надежды удалить страх, основанный на сомнении в благоприятном исходе дела, она превращается в *безопасность*, т.е. в «радость, происходящую из идеи будущей или прошедшей вещи, относительно которой устранена причина сомнения» [10. С. 193]. Как видим, уже Спинозе ясно, что для достижения безопасности требуется элиминация неопределенности. Диспозиция надежды/страха, лишившись момента неопределенности, трансформируется в диспозицию уверенной безопасности, то есть *полного отсутствия риска*. И если отчаяние влечет остановку всякой активности, то безопасность – имитацию деятельности.

Человек в своей экзистенциальной специфике есть деятельное, действующее, а следовательно, и рискованное существо. Собственно человеческим типом активности является *поступок* как «произвольное действие», предпринимаемое «на основе нашего свободного решения, свободного волеизъявления» [11. С. 18]. Одним из ключевых признаков свободного акта представляется как раз неопределенность (или нестрогая определенность) результатов этого акта. Обычно неопределенность понимается как «недостаточность сведений», как «полное или частичное отсутствие информации». Неявной предпосылкой (пресуппозицией) такого понимания неопределенности является уверенность в том, что в случае наличия у человека полноты информации о реальности можно было бы ею управлять, и только наше незнание о *законах* мироздания мешает нам это сделать. Кроме ни на чем не основанной уверенности в *конечности* числа таких законов недостатком названной установки является отказ от предположения о наличии «объективной неопределенности», проистекающий, в свою очередь, из предпосылки *универсального детерминизма* [7. С. 81]. Поскольку же «объективная неопределенность и случайность» является одной из базовых характеристики существа [7. С. 82], постольку человек никогда не может располагать точным знанием о последствиях своих актов, и, следовательно, любое человеческое действие совершается в контексте неопределенности, т.е. является *рискованным*.

Как видим, действие человека, основанное на его сознательном решении, всегда *объективно* сопряжено с риском – в силу неустранимого признака неопреде-

ленности самой реальности, в которой действует человек. Однако важно не упускать из виду и неопределенность самого действующего. Принятие решения производится *субъектом*, который «не только осуществляет выбор, но и оценивает вероятности возможных событий и связанные с ними потери», а значит, ситуация риска складывается из двух взаимосвязанных аспектов: объективного, отражающего «неопределенность в среде деятельности субъекта», и субъективного, характеризующего «степень готовности субъекта принимать решения с учетом вида и динамики этой неопределенности» [9. С. 37]. Иначе говоря, способ принятия решения в ситуации объективной неопределенности в каждом конкретном случае зависит от состояния, расположения и мотивации субъекта, принимающего это решение. Если это действительно решение, связанное с существованием, а не тривиальная алгоритмическая операция, то от субъекта требуется формулировка цели и определение способа действия, направленного на ее достижение, а также прояснение альтернатив, ресурсов, критериев и эффектов поступка. Является ли эта процедура чисто рациональной? Определенно, нет. «Поведение людей определяется их ценностями, потребностями, мировоззрением, волей, установками и другими факторами» [7. С. 83–84], а значит, и «задача оценки субъектом возможных потерь в ситуации риска весьма не проста, поскольку детерминируется культурой, ценностными предпочтениями личности и даже политическим контекстом» [9. С. 37]. Поскольку всякий субъект определяется в своей идентичности той системой ценностей, которую он разделяет, постольку «его поведение в условиях риска определяется именно этой системой, а не одинаковыми для всех логико-методологическими стандартами» [7. С. 88]. Принятие решения – это *волевой* акт, опирающийся на «знания, интересы, мировоззрение человека» [9. С. 38]. Иначе говоря, приходится признать, что ситуацию риска (т.е. человеческой активности в условиях неопределенности) невозможно регулировать с помощью чисто рациональных методов, поскольку личное решение – это не просто мыслительный процесс, но экзистенциальное действие идентичного субъекта.

В свете такого понимания риска как ключевой характеристики *человеческого* способа действия можно утверждать, что, с одной стороны, «нельзя рационально принимать то или иное решение, пока риск не оценен» [9. С. 36], пока рационально не учтены альтернативы, угрозы и последствия этого решения⁴, но, с другой стороны, сильнейшее влияние на принятие решения (и, следовательно, степень риска) оказывают вне-рациональные факторы, имеющие для субъекта не меньшую степень значимости. Поэтому-то выглядит весьма привлекательной и эвристически сильной позиция, согласно которой в сфере интерпретации поступка «трактовка логики как науки о получении истинных следствий из истинных посылок должна уступить место более широкой концепции, связанной с введением для практических рассуждений специальных аналогов истинности (и, соответственно, ложности) как соответствия, например, идеалам добра, целям субъекта» [11. С. 340], а также базовым ценностям мировоззрения.

Итак, поскольку рискованное действие всегда совершается в *ситуации неопределенности* (рациональной неисчислимости вероятностей), а решение о действии в этой ситуации принимается *субъектом* на основе собственного аналитически-прогностического ресурса (важнейшей составляющей которого являются ценностно-мировоззренческие установки и соответствующий им личный опыт), постольку риск, связанный с последствиями личной активности, никогда не может быть полностью определен, исчислен и спрогнозирован. Рациональный расчет как форма элиминации неопределенности (достижения безопасности) *невозможен* именно в силу того, что принимаемое человеком решение, лежащее в основе его активности, никогда не может быть чисто рациональным. Следовательно, представление о возможности достижения безопасности путем рационального учета негативных последствий человеческой активности может сложиться лишь на почве непонимания реальных процессов, составляющих личное существование. Лишь в искаженном, фантастическом, редуцированном, нечеловеческом мире достижим эффект преодоления риска, поскольку именно в таком мире возможен *конечный анализ рационально организованного действия в тотально детерминированной среде*.

Риск и опасность. Мартин Хайдеггер

Тема риска, как уже ясно, – вполне философская тема. К примеру, для Хайдеггера, по мнению С.С. Хоружего, характерно рассмотрение проблемы риска «в ее онтологической постановке» [5. С. 140], хотя, по признанию самого Хоружего, в философии Хайдеггера «не представлено отдельной самостоятельной концепции риска», и ее приходится реконструировать [5. С. 139]. Научил ли нас чему-нибудь Мартин Хайдеггер в этой области? Посмотрим. Тема риска (точнее, грозящей человеку опасности) возникает у Хайдеггера в связи с изучением феномена *техники* и наиболее последовательно изложена в работе «Вопрос о технике» (*Die Frage nach der Technik*). Это доклад Хайдеггера 18 ноября 1953 г. в Мюнхене, представляющий собой развернутую редакцию доклада «Постав», прочитанного им в 1949 г. в Бремене. Техника здесь характеризуется и оценивается через ключевой концепт *Gestell* (в переводе В.В. Библихина, «постав»), указывающий на технику как на то, что имеется в распоряжении [5. С. 140]. С помощью названного концепта Хайдеггер стремится показать специфическое отличие техники Нового времени от техники в ее изначальном значении: ныне это уже не *τέχνη* и не *ποίησις*, т.е. не художественное произведение, не творческий вывод неявного в явное, а *полная редукция реальности к наличному*. Такая концептуальная рамка позволяет поставить вопрос о влиянии технического прогресса не просто на состояние или самочувствие человека, а на сам способ его существования. При этом техника понимается Хайдеггером не в узком «инструментальном» смысле, а с точки зрения человеческого существования в целом – как одна из форм проявления собственно человеческого способа быть.

Исходная диспозиция Хайдеггера такова. Термин «техника» восходит к древнегреческому τέχνη, что является обозначением «не только ремесленного мастерства, но также высокого искусства и изящных художеств» [12. С. 225]. Результат (или продукт) такого искусства – произведение, das Her-vor-bringen (Хайдеггер буквально понимает это как *выведение из скрытости в открытость*, выявление). Раньше, говорит философ, не только техника в современном значении слова носила название τέχνη. «Когда-то словом τέχνη называлось и то раскрытие потаенного, которое выводит истину к сиянию явленности (jenes Entbergen, das die Wahrheit in den Glanz des Scheinenden hervorbringt)» [12. С. 237]. Вот это-то «про-из-ведение истины в красоту (das Hervorbringen des Wahren in das Schöne)» и именовалось словом τέχνη; кроме того, этим словом обозначался «и ποίησις изящных искусств (die ποίησις der schönen Künste)» [12. С. 237]. Поэтому, говорит Хайдеггер, техника – это «вид раскрытия потаенности» [12. С. 225], точнее, просто «способ раскрытия», eine Weise des Entbergens. Но если это только *один* из многих видов «раскрытия», то суть этого частного вида (способа) может быть прояснена только при ответе на вопрос, в чем состоит суть «раскрытия» (das Entbergen) в целом, в общем. А «раскрытие» в целом есть кратчайший способ определения фундаментальной специфики человеческого бытия. Иначе говоря, понять роль техники в нашей жизни мы можем только в контексте понимания самого способа бытия человека. Таким образом, вопрос о следствиях технического прогресса может и должен быть сформулирован в онтологическом – следовательно, антропологическом – ключе.

Если мы понимаем технику (технологию) как частный случай общего способа представленности сущего в человеческом существовании, то мы можем выявить эффекты и следствия ее влияния на человека лишь из анализа ее сути. Пл Хайдеггеру, «сущность» техники не обнаруживается в ней как таковой; эта «сущность» (das Wesen) не есть «что-то техническое» [12. С. 221]. Подлинное содержание вопроса о технике проясняется лишь тогда, когда мы рассматриваем технику в контексте бытия, точнее, специально *человеческого* бытия. Последнее же всегда организовано в нормативном смысле (см.: [13. С. 11–25]), т.е. ценностным образом ориентировано. Потеря онтологической (бытийно-антропо-логической) перспективы делает невозможным понимание сути техники и, более того, делает человека зависимым от нее, подчиняет ей. «В самом злом плену у техники, – утверждает Хайдеггер, – мы оказываемся тогда, когда усматриваем в ней что-то нейтральное; такое представление, в наши дни особенно распространенное, делает нас совершенно слепыми к ее существу» [12. С. 221]. Итак, суть техники открывается в перспективе ее *нормативно-онтологического* рассмотрения.

Сама по себе техника, на первый взгляд, – это «средство для достижения целей» [12. С. 222]; таково *инструментальное* отношение к технике. Названное отношение, тем не менее, содержит в себе определенную нормативную установку: оно выражает стремление «поставить человека в должное отношение к тех-

нике», что значит «надлежащим образом управлять техникой как средством» [12. С. 222]. Но верно ли инструментальное понимание техники и, следовательно, достижима ли цель, которая ставится из ее чисто инструментального понимания? Не с этой ли ошибкой связана угроза такого положения дел, когда «техника все больше грозит вырваться из-под власти человека» [12. С. 222], когда она угрожает ему?

Понимание техники в инструментальном ключе является безусловно верным, но не несет в себе полноты постижения, т.е. не является *истинным*, не раскрывает феномен техники в его «существо». Просто верное – это еще не истинное; верное определение техники как инструментального феномена «еще не раскрывает нам ее сущности». Чтобы добраться до сути техники, «мы должны, пробиваясь сквозь верное, искать истинного»; лишь найденная истина «впервые позволяет нам вступить в свободное отношение к тому, что задевает нас самым своим существом» [12. С. 222]. Другими словами, сама инструментальность техники, будучи эмпирически бесспорной, нуждается в онтологическом прояснении, как все эмпирическое. Пока мы не выясним истину техники, все ее определения, являясь относительно верными, «останутся темными и необоснованными» [12. С. 223], а взаимные отношения техники и человека не получат адекватного истолкования. Как можно прояснить инструментальное отношение к технике? Инструмент есть *средство достижения цели* и, следовательно, он относится к сфере причин и следствий. Причина, если идти от античного смысла αἰτία, есть способ выведения (произведения) вещи из потаенного в непотаенное, из небытия в бытие [12. С. 222–224]. Реальность же как «открытость потаенного» есть ἀλήθεια, истина. «Итак, техника не простое средство. Техника – вид раскрытия потаенности (eine Weise des Entbergens). Если мы будем иметь это в виду, то в существо техники нам откроется совсем другая область. Это – область выведения из потаенности, осуществления истины» [12. С. 225]. Так представление об инструментальном характере техники приводит, при прояснении этого представления, к пониманию ее сути.

В чем же, согласно Хайдеггеру, состоит эта «сущность» *современной* техники? «Существо современной техники являет себя в том, что мы называем *поставом*» [12. С. 231]. Что имеется в виду под *поставом*? «Назовем теперь тот захватывающий вызов, который сосредоточивает человека на поставлении всего, что выходит из потаенности, в качестве состоящего-в-наличии, – *no-ставом* (das *Ge-stell*)» [12. С. 229]. *Постав* есть такая парадигма (или модель) осуществления сущего, которая, реализуясь в человеческой практике, «заставляет человека выводить действительное из его потаенности (das Wirkliche zu entbergen)⁵ способом поставления его как состоящего-в-наличии. *По-ставом* называется тот способ раскрытия потаенности (die Weise des Entbergens), который правит существом современной техники, сам не являясь ничем техническим» [12. С. 229]. Другими словами, современная техника оказывается способом *обналичивания* неявного, тем самым получая не узкотехническое (инструментальное), а онтологическое зна-

чение. «В по-ставе осуществляется непотаенность (im Ge-stell ereignet sich die Unverborgenheit), в виду которой функционирование современной техники раскрывает действительность как состоящую в наличии (als Bestand)» [12. С. 230], как подлежащую учету и утилитарному распоряжению.

Техника (технология), понимаемая и используемая таким образом, репрезентирует и организует (моделирует, транслирует) специфическое «устройство» человеческой реальности, редуцируя последнюю до тонкого слоя сущего, находящегося в наличии и подлежащего использованию. Постав есть фундаментальная онтологическая установка, выражающая, в конечном счете, «современный естественнонаучный взгляд на природу как на некоторую систему сил и действий, измеримых количественным, числовым образом»; в этом состоит коренное отличие нынешней «техники» от античной τέχνη как «эстетического и гармонического раскрытия-представления того, что изводится из потаенности» [5. С. 141]. Современная техника «опирается на точные науки Нового времени», и хотя она тоже представляет собой «раскрытие потаенного», как и τέχνη, но «то раскрытие, каким захвачена современная техника, развертывается не про-из-ведением в смысле ποιησις», а продуцирует совершенно нового вида «открытость», которая составляет все произведенное «быть в распоряжении» [12. С. 226–227], наличествовать.

Само по себе создание и применение орудий и инструментов (что обычно понимается под сферой техники в целом) вовсе не обязательно проникнуто такой обличивающей установкой; последняя «складывается лишь в Новое время, и притом только после того, как возникает точное, математическое естествознание» [5. С. 141]. По словам Хайдеггера, «поставляющая установка человека (das bestellende Verhalten des Menschen) проявляет себя сначала в возникновении точного естествознания Нового времени. Естественнонаучный способ представления *исследует* природу как поддающуюся расчету систему сил. <...> Физическая теория природы Нового времени приготовила путь, прежде всего, не технике, а существу современной техники. <...> Физика Нового времени – это еще не познанный в своих истоках ранний вестник постава» [12. С. 230]. В свою очередь, подход к природе как к *исчислимой сумме сил* подготавливает переход к *информационной* модели науки и практики. Теперь, говорит Хайдеггер, «вся причинность сплющивается до добываемой сложными путями информации об одновременности или взаимоследовании устанавливаемых состояний», что влечет за собой неизбежный «процесс возрастания условности» [12. С. 231], в перспективе – процесс *виртуализации* бытия. Это означает не только радикальное смещение ценностного и событийного фокуса человеческой жизни [1. С. 71], но и постепенный переход всей активности в «виртуальную топикку», которая, таким образом, формирует «тренд Ухода, самоустранения Человека» [5. С. 373], его элиминации из реальности.

Так постепенно проясняется «антропологический аспект техники» [5. С. 142], связанный и с миссией человека в мире, и с грозящей человеку опасностью.

Через анализ современной техники в ее сути открывается такое отношение человека к реальности, которое может быть охарактеризовано как «судьба, посылающая человека в историческое бытие» [12. С. 232]. И это не есть нечто новое для человека, нечто сугубо современное, поскольку он *всегда* «властно захвачен судьбой раскрытия потаенности (der Entbergung)», т.е. миссией реализации сущего; и техника – лишь один из возможных путей раскрытия, которыми возникает и удерживается в мире «непотаенность того, что есть (die Unverborgenheit dessen, was ist)». При этом судьба человека – «никогда не принудительный рок», ибо человек только и делается свободным, т.е. самим собой в своем собственном предназначении, когда он «прислушивается к миссии, посылающей его в историческое бытие» [12. С. 232], когда он, следовательно, определяет себя из своей собственной сути.

Вот здесь и начинает обозначаться опасность, связанная с техникой. Опасна ли для нас, например, машина? Нет, сама по себе машина не опасна, поскольку «с точки зрения состояния-в-наличии она как раз совершенно несамостоятельна; ибо она держится только тем, что поставлена на предоставление поставляемого ею» [12. С. 227], т.е. предназначена *человеком* к исполнению предписанной ей функции. И лишь ошибочное поведение человека по отношению к машине является причиной ее вредности для человека. Настоящую же опасность можно заметить в другом. «Угроза человеку идет даже не от возможного губительного действия машин и технических аппаратов. Подлинная угроза (Bedrohung) уже подступила к человеку в самом его существе. Господство постава грозит той опасностью, что человек окажется уже не в состоянии вернуться к более исходному раскрытию потаенного и услышать голос более ранней истины» [12. С. 234]. Речь о том, что человек оказывается готовым редуцировать бытие сущего (а значит, и собственное существование) к *чистой наличности*, подлежащей окончательному исчислению и распоряжению⁶, все остальные измерения бытия оставляя без внимания и без актуализации. И господствующее отношение современного человека к технике/технологии – яркое свидетельство этой готовности к онтологической редукции.

В итоге Мартин Хайдеггер так определяет *главную угрозу*: «Существо техники покоится в поставе (Das Wesen der Technik beruht im Ge-stell). Его власть отвечает судьбе исторического бытия (Sein Walten gehört in das Geschick = Его правление принадлежит судьбе). Последняя всегда посылает человека на тот или иной путь раскрытия потаенности (Weg des Entbergens = путь раскрытия), поэтому человек постоянно ходит по краю той возможности – а значит, приближается к тому, – что будет исследовать и разрабатывать только вещи, раскрытые по образу постава, все измеряя его мерой. Тем самым закроется другая возможность – что человек все раньше, глубже и изначально будет вникать в существо непотаенного и его непотаенности (des Unverborgenen und seine Unverborgenheit), принимая эту требующуюся для ее раскрытия принадлежность к ней как свое собственное существо (sein Wesen)» [12. С. 232]. Иначе говоря, редуцируя произ-

ведение сущего к его обналичиванию, человек теряет свои *онтологические* возможности. Как следствие, и весь мир теряет свою глубину: «Существо современной техники ставит человека на путь такого раскрытия потаенности, благодаря которому действительность повсюду, более или менее явно, делается состоящей-в-наличии» [12. С. 231] и больше никакой. Человек как *мера всех вещей*, редуцируя свою онтологическую миссию к поставу, начинает угрожать полноте бытия: «Существо техники грозит раскрытию потаенного, грозит той возможностью, что всякое раскрытие сведется к поставляющему производству (im Bestellen) и все предстанет в голой раскрытости состоящего-в-наличии (in der Unverborgenheit des Bestandes)» [12. С. 237]. Антропологическая редукция ведет к онтологической деградации сущего.

Вот чему мы должны «ужасаться» – возможности того, что «повсюду утвердится неистовая техническая гонка, пока однажды <...> существо техники не укоренится на месте события истины» [12. С. 238]. Суть Gestell такова, что «бытие в нем отстраняет свою истину в забвение настолько, что делает свое существо неприступным» [15. С. 255–256]. Ориентируясь на технику как на способ отношения к миру, человек теряет связь с бытием и, следовательно, перестает быть человеком. Поэтому Gestell «есть опасность как таковая», заключающаяся в том, что «бытие в забвении его существа отворачивается от этого существа и тем самым оборачивается против истины своего существа» [15. С. 255], против полноты и нормы собственной реализации. При этом постав подвергает опасности (gefährdet) и человека, и все то, что может быть лишь благодаря исполнению человеком своей миссии. Gestell «посылает человека на путь раскрытия потаенности способом поставления (in das Entbergen von der Art des Bestellens)», а где господствует Bestellen, там «изгоняется всякая другая возможность раскрытия потаенности (der Entbergung)», прежде всего *ποίησις*. Раскрытие сущего как *произведение* редуцируется теперь к функциям «управления, организации и обеспечения всего состоящего в наличии», что не дает обнаружиться «даже своей собственной основной черте, а именно этому раскрытию как таковому» [12. С. 233]. Так, с господством поставы как *единственного* способа исполнения человеческой миссии «приходит крайняя опасность (im höchsten Sinne Gefahr)»: поскольку поставы есть «миссия, сосредоточивающая на добывающе-производящем раскрытии сокрытого» (in die herausfordernde Entbergung), постольку его *добыча* – «все что угодно, только не осуществление» [12. С. 234–236], не действительность в ее полноте и норме. Является ли это обвинением или приговором человеку в век техники? Обвинением, конечно, является, но окончательным приговором – нет.

Вдумываясь в сказанное Хайдеггером, мы можем сформулировать *антропологический* аспект характера современной техники/технологии, отталкиваясь от того тезиса, что техническое отношение к реальности реализуется как принцип *предоставленности в распоряжение*. Дело состоит в том, что Gestell приходит на заранее подготовленную почву. Техника начинает определять образ бытия лишь тогда, когда человек

уже сделал себя исчислимым и подверженным инструментальным (организационным) манипуляциям. «Это поставляющее раскрытие всего, – отмечает Хайдеггер, – может осуществляться только в той мере, в какой человек со своей стороны заранее сам уже вовлечен в извлечение природных энергий. Если человек вовлечен в это, поставлен на это, то не принадлежит ли и человек – еще первоначальнее, чем природа, – к существующему-в-наличии? <...> Применяя технику, человек первичнее ее участвует в поставляющем производстве как способе раскрытия потаенности» [12. С. 228]. Именно человек – причина искажения бытийной полноты. Техника вступает в действие лишь тогда, когда сам человек уже стал «техническим», редуцированным к одномерной фактичности, к наличному. Следовательно, чтобы спастись от угрожающей ему деградации, «человек, каким он стал с Нового времени, должен сперва, опомнившись, снова ощутить широту своего сущностного пространства» [15. С. 254], вернуться к норме бытия.

Возможность такого возвращения лежит в основании осторожного оптимизма Хайдеггера в отношении перспектив современного человека. Техника как Gestell есть *форма* исконной (ursprünglich) миссии человека, содержание которой – раскрытие (das Entbergen) сущего. Миссия человека есть его метафизическая судьба – не принуждающий рок как «неизбежность неотвратимого хода вещей» [12. С. 232], но собственно человеческое *призвание*. Здесь и коренится начало свободы человека по отношению к технике.

Опасность и надежда. Мартин Хайдеггер

В самом обнаружении поставы с его угрозой антропологической редукции можно видеть, согласно Хайдеггеру, и предпосылки, и начала сопротивления этой угрозе. Надежда на самосохранение человека перед лицом техники / технологии утверждается по четырем возможным трекам.

(1) Безусловно, «постав в своем существе – опасность»; но самое опасное в этой опасности состоит в том, что она как таковая не выглядит (не дает опознать себя) «в качестве опасности». Благодаря такой «скрытости опасности, заслоняемой эффективностью поставы», современная человеческая ситуация «снова и снова выступает в таком свете, как если бы техника была инструментом в человеческих руках». В реальности, однако, как мы понимаем, «человеческое существо падает теперь прямо в руки существу техники» [15. С. 253]. Значит, само опознание и осознание опасности есть уже *начало* ее преодоления. «Опасность сама, давая о себе знать в качестве опасности, есть спасительное. Та опасность, о которой мы говорим, есть спасительное, несет спасительное из своего потаенно обратимого существа» [15. С. 255], из самой открываемой нами *извращенности* собственной формы раскрытия сущего.

(2) Сам *вопрос* о технике ставится и решается именно для того, чтобы «подготовить возможность свободного отношения к ней» [12. С. 221]. А свободным это отношение может быть только в том случае, если в этом отношении для нас сохраняется открытым

наше вот-бытие. Именно стремление *продумать* технику в ее сути ведет нас к лучшему пониманию самих себя в нашей *онтологической* перспективе. «Чем ближе мы подходим к опасности, тем ярче начинают светиться пути к спасительному (*die Wege ins Rettende*), тем более вопрошающими мы становимся. Ибо вопрошание есть благочестие мысли» [12. С. 238]. Только посредством такого благочестия мы способны «охватить техническое в его границах» [12. С. 221], а не подчиниться ему. Согласно Хайдеггеру, «по-настоящему открыв себя существу техники, мы неожиданно обнаруживаем, что захвачены освободительной ответственностью» [12. С. 232] – такой ответственностью за технику, которая позволяет нам принять на себя *вину* за нее. Хайдеггер не зря обращает внимание на то, что изначально (в греческом мышлении) понятие причины выражалось через представление о виновности с оттенком задолженности за эту вину (*das Verschulden*). Если именно мы, а не кто-то другой или что-то другое *виновны* в сложившейся ситуации, то и ключи к ее исправлению или коррекции тоже в наших руках: вина (*aitía*) означает ответственность, из ответственности вырастает долг, а ответственность и долг – отличительные признаки *свободы*. Лишь *вменяемый* поступок может быть свободным: «Поступок не только произволен, он – вменяем, является осознанным действием, за которое (вместе с его результатами) ответственна личность» [11. С. 19]. То, причина чего – мы сами, зависит, следовательно, от нас, и поэтому мы свободны по отношению к нему. «Мы всматриваемся в опасность и замечаем рост спасительного» [12. С. 237]; этот рост идет от нас самих, *виновных* в техническом прогрессе, *заинтересованных* в нем и берущих на себя *ответственность* за него.

(3) Постав есть только *вид* раскрытия; он, как и другие возможные виды, принадлежит к раскрытию вообще, исходной и наиболее адекватной формой которого является *произведение*, *ποίησις*. Спасительным для человека оказывается выяснение частного характера поставы (технического обналичивания сущего) в сравнении с фундаментальным характером *Entbergung* и с принадлежностью человека к этому его исконному «раскрывающему» призванию. «Как раз в поставе, который грозит втянуть человека в поставляющее производство как в якобы единственный способ раскрытия потаенного (*einzigste Weise der Entbergung*) и тем толкает человека на риск (*Gefahr*) отказа от своей свободной сущности (*seines freien Wesens*), – утверждает Хайдеггер, – как раз в этой крайней опасности (*äußersten Gefahr*) дает о себе знать интимнейшая, нерушимая принадлежность человека к осуществлению истины (*in das Gewährnde zum Vorschein* = к выводу на первый план) – при условии, что мы со своей стороны начнем обращать внимание на существо техники» [12. С. 226]. *Gestell* – всего лишь «один из способов раскрытия потаенности (*des Entbergens*)⁷, а именно производственно-поставляющий способ (*nämlich das herausfordernde*). Столь же судьбоносный способ – раскрытие потаенного в произведении (*das hervorbringende Entbergen*)» [12. С. 235]. Судьба, предназначение человека – вывод сущего из потаенности как реализация потенциального бытия; но сам

этот вывод делится на два вида: «на раскрытие потаенного путями произведения и производства (*hervorbringende und herausfordernde Entbergen*)» [12. С. 235]. При этом произведение первично: «производяще-добывающее раскрытие исторически происходит от раскрытости произведения», и потому оно всегда – ущерб, деградация, нечто аксиологически низшее в сравнении с раскрытием как производением. Когда *Gestell* выходит на первые роли в организации существования, он «роковым образом заслоняет собою *ποίησις*» [12. С. 235], наиболее адекватную форму «раскрытия».

Однако неверное (ненормативное) использование позитивной способности не отрицает саму эту способность и, по большому счету, не вредит ей. Человек не может стать никаким другим существом, кроме того, кто он есть по призванию и статусу: *быть станцией реализации бытия сущего как возможности быть каким-либо определенным образом*. Пока же мы смотрим на технику как на «инструмент и орудие» (*als Instrument*), мы ограничиваем себя исключительно желанием «владеть ею» [12. С. 236] и тем самым подчиняем себя ей в *этой* ее утилитарной функции. Такая аксиологически фундированная позиция принуждает нас видеть высшую ценность в пользе и тем самым наносить ущерб собственному существованию, редуцируя его к эффективности достижения утилитарных целей в пространстве наличного. Но эта ошибка не отрицает, а подтверждает статус человека как *аксиологически* действующего существа. Отсюда вывод: «Получение не тех результатов, на которые люди рассчитывают <...> не является следствием самих технологий. <...> Результаты, которые получают в качестве следствия такого их использования, есть проявление неготовности, прежде всего, самих людей, в первую очередь неготовности аксиологической, потому что неспособность придать ценностное измерение любой вещи, технологии, живому существу влечет соответствующее отношение» [2. С. 40], провальное с точки зрения полноты человеческого существования.

И вот здесь важен тот ценностный *акцент*, который и определяет наше нормативно-онтологическое отношение к инструментальному характеру техники. Если инструментальность (уровень качества решения задач) для нас выступает главным (крайним) критерием техники, то мы ставим себя в позицию подчинения ей, начинаем работать на техническую / технологическую эффективность как высшую цель. Но технология сама по себе не может быть целью, а тем более «предельным смыслом» [2. С. 70]. И если мы удерживаем общий аксиологический контекст, в котором инструментальность остается на уровне *средства* (т.е. всегда имеет цели вне себя), то мы сохраняем свою свободу в отношении техники. Согласно Хайдеггеру, «стоит только задаться вопросом о том, в чем существо инструментальности как вида каузальности, и мы увидим: это существо – в миссии раскрытия потаенного» [12. С. 237]. Выше целей, особенно утилитарных, всегда стоит смысл, миссия, ценность, согласно которым и полагается та или иная конкретная цель. «Так, существо техники таит в себе <...> возможные

ростки спасительного» [12. С. 236], когда это существо открывается нам в свете нашего призвания как *нормы бытия*.

(4) Наконец, главнейший антропологический промах обнаруживается в том, что техника как бы «дает человеку вступить в нечто такое, что сам по себе он не может ни изобрести, ни тем более устроить; ибо такой вещи, как человек, являющийся человеком только благодаря самому себе, не существует» [12. С. 236]. Человек, следовательно, на самом деле не может делегировать технике / технологии то, чем он сам не распоряжается, т.е. полностью передать ей самого себя. Неисчислимость, неопределенность человека является для него спасительной. Техническое устройство (или программа) никогда не сможет заменить собой человека, потому что *для самого себя человек никогда не находится в наличии*.

Все эти формы спасительности – прояснение сути дела, понимание свободы/ответственности как собственной вины, нормативный характер *Dasein*, осознание иллюзии распоряжения собой – выводят к теме риска существования. Не будь риска, случился бы приход опасности, осуществление угрозы; именно тогда технический постав сделался бы *единственным* способом раскрытия сущего, сама единственность которого и является прямой формой отрицания истины бытия. Следствием же актуального господства принципа *Gestell* выступает «бездумное упорядочение мира», и поэтому-то сегодня «вся бездумная охота на будущее, вычисление его образа путем проекции полусмысленного настоящего на туманное завтра, пока еще движется в рамках технически-исчисляющего представления» [15. С. 258]. Редукция миссии человека к поставу, к обналичиванию всего представляет собой «крайнюю опасность» (*die höchste Gefahr*) и величайшую угрозу. Если все сущее сводится к «состоящему в наличии» (*Bestand*), то и сам человек редуцируется к тому же. Человек начинает думать, что он знает и исчисляет себя точно так же, как он знает и исчисляет сущее, одинаковым образом понимая и все, и самого себя. Между тем, «на самом деле с самим собой, т.е. со своим существом, человек сегодня как раз нигде уже не встречается» [12. С. 233]. Существование *нельзя* исчислить. Однако это не причина для побега в виртуальную безопасность, но основание принятия риска как характеристики онтологической миссии. Пока человек исполняет свое призвание, риск неизбежен. Более того, наличие риска есть первый признак осуществления *собственно человеческого* способа быть.

И все же само понятие риска сообщает нам о лишь *возможной* опасности, т.е. о таком ущербе, который нам угрожает вследствие нашей деятельности, но может и не случиться. Принятие риска одновременно означает нашу готовность противостоять будущим угрозам, а не только принять вероятные потери. И как само понятие риска связано по смыслу с характеристикой нашей *активности*, так и формы «работы» с риском расположены в этой же *практической* сфере. Просто человек должен понять, что ему надо противостоять не неопределенности будущего, наступающего вследствие его действий, а угрозе потери самого

себя, т.е. не риску, а тотальному обналичиванию. Бытие человека *неизбежно* связано с риском; оно таково по своей сути, по своему устройству. «Миссия раскрытия потаенности как таковая во всех своих видах, а потому с необходимостью, есть *риск* (*Gefähr*)» [12. С. 233]. Главная угроза при этом состоит не в том, что человек рискует, а в том, «что человек проглядит непотаенное и перетолкует его» [12. С. 233], т.е. как бы промахнется не мимо цели, а мимо истины (сути) того, что на самом деле раскрывается в этом раскрытии. Именно то «раскрытие, в ходе которого природа предстает как рассчитываемая система сил и воздействий, позволит делать правильные утверждения, но как раз из-за этих успехов упрочится опасность того, что посреди правильного ускользнет истинное» [12. С. 233]. В этом и состоит главная угроза человеку. Мы видим, как Мартин Хайдеггер настойчиво обращает внимание именно на указанную опасность и при этом старается удерживать речь о *Bedrohung* (угрозе) в поле *антропологии*, избегая перспективы скатиться в дискурс фатализма: он постоянно говорит об *опасности* как о том, в чем «виновен» сам человек, и о *судьбе* не как о непреодолимом принуждающем факторе, а как о глубинном экзистенциальном *призвании* человека.

Означает ли это, что освобождение человека от власти техники как *Gestell* должно означать уничтожение техники? Никоем образом: «Если произойдет перемена в бытии, что теперь означает – в существе постава, это никоем образом не приведет к демонтажу техники, чья суть покоится в поставе. Она не будет ни нарушена, ни тем более разрушена» [15. С. 253]. Таким образом, проблема техники – это проблема человека, а решение этой проблемы связано не с трансформацией техники, а с трансформацией человеческого самосознания, с приведением его к норме бытия. И нам предстоит не борьба против техники, а сражение за человека.

Заключение

Мы видим, что угроза человеку со стороны техники/технологии состоит не в том, что технический прогресс повышает степень риска для жизни, но как раз в том, что техника элиминирует этот риск, редуцируя существование до уровня стремления к безопасности. Последняя же может быть обеспечена только редукцией человека к информационной модели, т.е. (независимо от степени сложности этой модели) к исчислимому и измеримому комплексу данных, подлежащих регистрации, учету, хранению, трансляции и воспроизведению. Другими словами, эффективность технологии прямо связана с предварительным рациональным упрощением человека, с его «обналичиванием». Однако эта угроза существованию, будучи осознанной, может стать объектом сопротивления, противодействия со стороны человека, способного в своих установках апеллировать не только к эффективности, но и, прежде всего прочего, к смыслу. Требуется всего лишь не допустить трансформации страха в отчаяние, а надежды – в безопасность. До тех пор пока страх перед возможными угрозами заключает в себе неопределен-

ность и, следовательно, имеет своей оборотной стороной надежду, человек располагает возможностью изменить положение дел.

Тема риска, как правило, возникает при констатации непредсказуемости, «нерассчитываемости» последствий применения технических инноваций. Ясно, что такая непредсказуемость с развитием новых технологий только возрастает. Но при этом очевидно и то, что изменяются сами понятия *исчислимого* и *неисчислимого* в отношении будущих событий: первое перестает означать точно и целесообразно рассчитанное управление будущим, а второе уже не означает полную невозможность такого расчета и управления. И хотя, с одной стороны, с развитием технологий «целесообразность “контекстуализируется” и неопределенность увеличивается», с другой, по справедливому утверждению У. Бека, «убывающая “рассчитываемость” сопровождается растущей “возможностью оценки” побочных последствий; более того, одно обуславливает другое» [4. С. 264–265]. Таким образом, возрастающая неопределенность («нерассчитываемость») будущего сопровождается и в известной степени компенсируется растущей возможностью оценки результатов. Учет этой двойной тенденции позволяет (хотя бы на психологическом уровне) преодолеть «фатализм последствий», присущий научно-технической цивилизации [4. С. 265], и признать очевидную необходимость аксиологической экспертизы в точности не предсказуемых эффектов технологических инноваций.

Все, что происходит, происходит с человеком. Поэтому «в динамике глобальной реальности определяющую роль играет антропологический уровень»; и поэтому же наше понимание роли *человеческого* измерения реальности должно «отражаться на том, какие риски мы видим в современности и как мы интер-

претируем их» [5. С. 138]. С обозначенной философской позиции ясно, что так называемые умные технологии призваны «в идеале уравнивать технологию с человеком, по крайней мере в конечном результате» [3. С. 36], но эта перспектива реализуется лишь при условии редукции человека к аналитически исчислимому устройству. Перспектива же элиминации человека основана только на предположении о том, что мы можем радикально уменьшить список ресурсов, способностей и функций, присущих человеку; только в этом случае мы получаем уверенность в реализации перспективы *полной* замены человека программой.

Человек, соглашающийся с редукцией существования ради своей безопасности, в итоге «выбирает тренд ухода», т.е. «отказывается от бытия» [2. С. 73–77]. Значит, человеку сегодня угрожает не истребление другим «видом» (машинами, роботами, программами), а собственный *отказ* от существования в качестве человека, что означает внутреннее согласие «на собственную замену технологиями» [3. С. 36]. В этой связи главная задача современной культуры должна быть связана «с необходимостью выработки концептуальной антропологической альтернативы, противостоящей тренду ухода человека», а решение этой задачи возможно лишь «при отказе от тренда ухода человека в пользу возвращения человеку его собственного бытия» [2. С. 77]. Правда, задачу серьезно осложняет то, что указанная возможность бытийной аннигиляции входит в собственное понятие человека как такового. Во всяком случае, лишь удержание темы современных технологий в поле аксиологически ориентированной философской антропологии поможет нам и осознать глубину проблемы, и постараться отыскать варианты ее решения.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Хотя «вторжение техники в пространство человеческой реальности» является, безусловно, «результатом практической деятельности самого человека», оно воспринималось мыслителями конца XIX и первой половины XX в. как «вторжение чего-то *внешнего, бытийно чуждого, т.е. нечеловеческого*», в экзистенциальное пространство [1. С. 32].

² Надо заметить, что английское слово «smart» означает не столько «умный», сколько «сообразительный», «ловкий», «быстрый», «аккуратный», «свежий», «модный», «престижный». Иначе говоря, «в контексте английского языка обозначение технологий в качестве “smart” не обязательно значит в эквиваленте русского языка “умные”». Таким образом, именование современных технологий «умными» – это «не самый подходящий способ как перевода, так и выражения соответствующего смысла» [3. С. 36–39]. Более того, здесь проявляется чисто лингвистическая причина переживания смарт-технологий (как и «искусственного интеллекта») в качестве опасности, связанной с «заменой» человека.

³ Согласно современным томским исследователям, «любые технологии, технику, орудия труда человек разрабатывал с целью “облегчения” собственной трудовой активности в частности и жизнедеятельности в целом. <...> В идеале человек вообще хотел бы создать такую технику и технологии, которые полностью помогли бы ему заменить себя в процессе трудовой деятельности» [3. С. 36]. Ср.: «С точки зрения предельных смыслов любая техника должна как-то улучшать жизнь» [2. С. 70].

⁴ Ср.: «Рассудительность – это характеристика действующего субъекта, выражающая его способность сознательно и логично планировать свои действия» [11. С. 337].

⁵ То, что у Хайдеггера значит просто «раскрывать, открывать» (entbergen), В.В. Библихин передает усложненным оборотом «выводить из потаенности» (ср.: [14. С. 21]).

⁶ Ср.: «Для инженеров и разработчиков здесь нет проблемы. Именно потому, что они рассматривают человека как функциональное устройство, систему с набором функций, выполнение которых можно передать умному техническому устройству. В этом смысле в пределе человек заменим» [2. С. 73].

⁷ У В.В. Библихина здесь добавлено: «на который посылает судьба исторического бытия» – слова, отсутствующие в оригинале.

ЛИТЕРАТУРА

1. Мышкин О.С. Человек и техника: в поисках нового способа сосуществования // Вестник Пермского национального исследовательского политехнического университета. Культура. История. Философия. Право. 2015. № 3. С. 31–42.
2. Смирнов С.А. Антропологическая платформа для национальной технологической инициативы (приглашение к дискуссии) // Философская антропология. 2018. Т. 4, № 2. С. 69–80.
3. Ардашкин И.Б., Суровцев В.А. Смарт-технологии как понятие и феномен: к вопросу о критериях // Вестник Томского государственного университета. Философия. Социология. Политология. 2021. № 60. С. 32–44.
4. Бек У. Общество риска. На пути к другому модерну / пер. с нем. В. Седелника, Н. Федоровой. М.: Прогресс-Традиция, 2000. 384 с.

5. Хоружий С.С. Социум и синергия: колонизация интерфейса. Казань, 2016.
6. Brännmark J., Sahlin N.-E. Ethical theory and the philosophy of risk: first thoughts // *Journal of Risk Research*. 2010. Vol. 13.2. P. 149–161.
7. Диев В.С. Риск и неопределенность в философии, науке, управлении // *Вестник Томского государственного университета. Философия. Социология. Политология*. 2011. № 2 (14). С. 79–89.
8. Byсков M.F. Utilitarianism and risk // *Journal of Risk Research*. 2020. Vol. 23.2. P. 259–270.
9. Диев В. С. Философская парадигма риска // ЭКО. Всероссийский экономический журнал. 2008. № 12. С. 27–38.
10. Спиноза Б. *Этика*. Минск : Харвест ; Москва : АСТ, 2001. 336 с.
11. Тульчинский Г.Л. *Философия поступка. Самоопределение личности в современном обществе*. СПб. : Алетейя, 2020. 822 с.
12. Хайдеггер М. *Вопрос о технике* / пер. с нем. В.В. Библихина // *Время и бытие*. М. : Республика, 1993. С. 221–238.
13. Аванесов С.С. *Нормативная онтология: Петербургские доклады*. Томск : Изд-во Том. гос. пед. ун-та, 2013. 94 с.
14. Heidegger M. *Die Frage nach der Technik // Gesamtausgabe. I. Abteilung: Veröffentlichte Schriften 1910–1976. Band 7: Vorträge und Aufsätze*. Frankfurt am Main : Vittorio Klostermann GmbH, 2000. S. 6–36.
15. Хайдеггер М. *Поворот* / пер. с нем. В.В. Библихина // *Время и бытие*. М. : Республика, 1993. С. 253–258.

Статья представлена научной редакцией «Философия» 14 октября 2021 г.

Technological Threat and Risk of Being

Vestnik Tomskogo gosudarstvennogo universiteta – Tomsk State University Journal, 2021, 472, 5–16.

DOI: 10.17223/15617793/472/1

Sergey S. Avanesov, Yaroslav-the-Wise Novgorod State University (Novgorod, Russian Federation). E-mail: iskiteam@yandex.ru

Keywords: smart technologies; technique; risk; existence; philosophical anthropology.

The study is supported by the Russian Science Foundation, Project No. 21-18-00103.

This article poses the problem of the influence of technological progress on the way of human existence. The development of modern technologies, according to some forecasts, may lead to the “replacement” and/or “displacement” of a person from reality. Such a forecast forces us to take a fresh look at the general problem of technology as an “anthropological threat”. It cannot be said that a technical device as such physically threatens a person. Moreover, the progress of technology represents itself precisely in the fact that technical devices are becoming not only more and more complex, but also more and more safe for humans. We should talk about an existential threat, that is, about the danger that awaits humanity as an intelligent form of life on the way of realizing its existence. Therefore, the problem may lie in the fact that technique/technology is capable of completely ousting a person from the history of the world. The cognitive context of research is given by the critical analysis of the concept of risk. I show that risk is a key factor in being human because one acts as a free and responsible being. Reducing the level of risk (that is, improving the level of safety) is directly related to the reduction of human existence to the sum of quantifiable data. It is this trend that leads to the “domination of technology over man” and to the abandonment of freedom/responsibility in favor of “smart” technologies. This perspective of the development of events can be corrected with the help of a humanitarian examination of technical progress. The methodology of such a correction can be built on the basis of the approach demonstrated by Martin Heidegger in his reports devoted to the analysis of the essence of modern technique. Heidegger showed that the technical approach to reality simplifies being to the level of the world “at disposal”. Heidegger calls the principle of such an ontological reduction by the term “Gestell”. By focusing on Gestell, a person renounces their mission, loses their freedom and existential identity. However, even in this situation, humanity has hope for the restoration of the fullness of being and liberation from reductionism. This requires, if we recall the ethics of Spinoza, not to allow the transformation of fear into despair, and hope into safety. As long as the fear of possible threats contains uncertainty and, therefore, has hope as its reverse side, a person has the opportunity to change the state of affairs. A person will never be defeated by a technology/program if they do not agree to reduce themselves to the level of an “intelligent machine” or information model. Consequently, the problems of modern technologies can be adequately formulated and correctly solved only in the field of anthropology.

REFERENCES

1. Myshkin, O.S. (2015) Human beings and technology: looking for a new way of co-existence. *Vestnik Permskogo natsional'nogo issledovatel'skogo politekhnicheskogo universiteta. Kul'tura. Istoriya. Filosofiya. Pravo*. 3. pp. 31–42. (In Russian).
2. Smirnov, S.A. (2018) Anthropological Platform for National Technological Initiative. *Filosofskaya antropologiya – Philosophical anthropology*. 2 (4). pp. 69–80. (In Russian).
3. Ardashkin, I.B. & Surovtsev, V.A. (2021) Smart technologies as a concept and phenomenon: on criteria. *Vestnik Tomskogo gosudarstvennogo universiteta. Filosofiya. Sotsiologiya. Politologiya – Tomsk State University Journal of Philosophy, Sociology and Political Science*. 60. pp. 32–44. (In Russian). DOI: 10.17223/1998863X/60/4
4. Beck, U. (2000) *Obshchestvo riska. Na puti k drugomu modernu* [Risk Society. Towards a New Modernity]. Translated from German by V. Sedel'nik & N. Fedorov. Moscow: Progress-Traditsiya.
5. Khoruzhiy, S.S. (2016) *Sotsium i sinerгиya: kolonizatsiya interfeysa* [Society and Synergy: Colonization of the interface]. Kazan: Kazan Innovative University named after V.G. Timiryasov (IEMU).
6. Brännmark, J. & Sahlin, N.E. (2010) Ethical theory and the philosophy of risk: first thoughts. *Journal of Risk Research*. 13.2. pp. 149–161.
7. Diev, V.S. (2011) Risk and uncertainty in philosophy, science and management. *Vestnik Tomskogo gosudarstvennogo universiteta. Filosofiya. Sotsiologiya. Politologiya – Tomsk State University Journal of Philosophy, Sociology and Political Science*. 2 (14). pp. 79–89. (In Russian).
8. Byсков, M.F. (2020) Utilitarianism and risk. *Journal of Risk Research*. 23.2. pp. 259–270.
9. Diev, V.S. (2008) Philosophical paradigm of risk. *EKO – ECO*. 12. pp. 27–38. (In Russian).
10. Spinoza, B. (2001) *Etika* [Ethics]. Translated by V.I. Modestov. Minsk: Kharvest; Moscow: AST.
11. Tul'chinskiy, G.L. (2020) *Filosofiya postupka. Samoopredelenie lichnosti v sovremennom obshchestve* [Philosophy of Action. Self-determination of the individual in modern society]. Saint Petersburg: Aleteyya.
12. Heidegger, M. (1993) *Vremya i bytie* [Being and Time]. Translated from German by V.V. Bibikhin. Moscow: Respublika. pp. 221–238.
13. Avanesov, S.S. (2013) *Normativnaya ontologiya: Peterburgskie doklady* [Normative Ontology: Saint Petersburg reports]. Tomsk: Tomsk State Pedagogical University.
14. Heidegger, M. (2000) *Gesamtausgabe. I. Abteilung: Veröffentlichte Schriften 1910–1976. Vol. 7*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann GmbH. pp. 6–36.
15. Heidegger, M. (1993) *Vremya i bytie* [Being and Time]. Translated from German by V.V. Bibikhin. Moscow: Respublika. pp. 253–258.

Received: 14 October 2021