

КАК ПОМЫСЛИТЬ ТЕХНИКУ НЕ ТЕХНИЧЕСКИ?

Хамидов М.М.¹, Магомадов Р.Д.² Email: Khamidov629@scientifictext.ru

¹Хамидов Магомед Мовладиевич - бакалавр,
кафедра управления в международном бизнесе и индустрии туризма;

²Магомадов Расул Джабраилович - студент,
Институт экономики и финансов,
Государственный университет управления, Москва

Аннотация: целью данной работы является выявление онтологических механизмов, учреждающих власть идей прогресса, просвещения, инновационности в том *locus*'е, в котором оказалась современная история Запада. Предлагается онтологическое толкование «энергии», возможности и действительности. Эти понятия мыслятся как метафизические операторы, определяющие возможность технического взгляда на любое сущее. С опорой на идеи Аристотеля, Ж. Симондона, В.В. Бибихина, М. Хайдеггера и других нами дается экспликация проблем, в которых оказалась наша цивилизация, и предлагается не-техническое их «решение».

Ключевые слова: техника, энергия, инновации, бытие таким, манера, просвещение, покой, полнота.

WHAT IS THE WAY TO CONSIDER TECHNICS NON-TECHNICALLY?

Khamidov M.M.¹, Magomadov R.D.²

¹Khamidov Magomed Movladievich - Bachelor degree,
DEPARTMENT OF MANAGEMENT IN INTERNATIONAL BUSINESS AND TOURISM INDUSTRY;

²Magomadov Rasul Dzhabrailovich – Student,
INSTITUTE OF ECONOMICS AND FINANCE,
STATE UNIVERSITY OF MANAGEMENT,
MOSCOW

Abstract: the purpose of this work is to determine ontological mechanisms, that reign over the concepts of progress, enlightenment, and innovation. The ontological mechanisms take place in such locus, which is responsible for the History of the West. We represent an ontological explanation of "energy", possibility and reality. These definitions are considered to be metaphysical operators, that allow us to have a technical look at any existence. Referring to the ideas of Aristotle, Simondon, Bibikhin, Heidegger and others, we display the explication of problems, which deeply take root in our Civilization, and offer their non-technical "solution".

Keywords: technics, energy, innovation, thus-being, manner, enlightenment, tranquility, completeness.

УДК 1.121

Просвещение — эта неустранимая *idée fixe*, ставшая аксиомой сегодня, редко подвергается должному критическому вниманию. Кажется очевидным, что изобилие, прогресс и высокий инновационный потенциал обеспечивают счастье народов и процветание их жизни. Однако, следует отметить, эта парадигма не подвергает рефлексии собственные онтологические основания. Несмотря на то, что современные теоретики называют новейшую форму капитализма «экономикой изобилия», она скрывает в себе экзистенциальную панику, постоянную возможность дефицита, гонку за *энергией*. Энергии постоянно не хватает, причем не для каких-то целей, а *вообще*. Какой бы энергичный толчок не случился в экономике, сразу же понадобится энергия, чтобы его продолжить. Отсюда фундаментальная нехватка, скрывающаяся за изобилием — изобилие оказывается всего лишь постоянно воспроизводимым пополнением того, чего всегда *не хватает*. В идее прогресса тайно прослеживается, что если прогресс цель, то достигнуть его значит постоянно бороться со скрытой нехваткой, цель и средство смешиваются до неразличимости — энергия и средство прогресса, и его окончательная цель (которой, конечно, достигнуть невозможно). Нам знакомо другое изобилие, счастливая полнота, или *первая энергия* Аристотеля, полнота осуществленности, то есть энергия покоя. К покою все тайно стремится — об этом нам говорит К. Малевич:

«К какому же бытию стремится человек? К покою, т. е. к недействию, и каждое его машинное совершенство говорит о том покое». [8, с. 110]. Здесь следует сделать важную ремарку: энергия у Аристотеля не средство для достижения цели, — это Аристотель называет способностью, *dynamis* — это постоянная возможность пассивизации способности, ее неактуализация. Д. Агамбен, итальянский политический философ, пишет об этом так: «На самом деле, по мысли Аристотеля, возможность, с одной стороны, предшествует действительности и обуславливает ее, а с другой - кажется, остается ей сущностно подчиненной. Мегарикам, которые (как те современные нам политики, которые хотят свести всю учредительную власть к власти учрежденной) утверждают, что возможность существует только в действительности, Аристотель снова и снова противопоставляет свое утверждение об автономном

существовании возможности и тот очевидный для него факт, что играющий на цитре целиком сохраняет свою возможность играть и тогда, когда не играет, а архитектор - свою возможность строить, когда не строит. Другими словами, в девятой книге «Метафизики» он пытается осмыслить возможность не как чистую логическую возможность, но действительные способы ее существования. Чтобы возможность каждый раз немедленно не исчезала в действительности, но имела собственную консистенцию, необходимо также, чтобы она могла не только переходить, но и не переходить в действительность, чтобы она была возможностью не (делать или быть), или, как говорит Аристотель, чтобы она была также и невозможностью (*adynamia*)» [3, с. 62]. Этот гордиев узел, в котором возможность и невозможность сплетены в единое целое, является манерой или энергией любой вещи и любого творения. Любое действие тайно содержит в себе это онтологическое сопротивление, эту неспособность, которая является условием способности и определяется ее манерой. Обратимся к конкретному примеру (он может быть каким угодно). Ф. Кафка приостанавливает в своем письме романический стиль и в этом ускользании от всеобщих художественных и стилистических норм он определяет манеру, *такость* своего письма. Он пишет роман под названием «Процесс», но написание этого романа предполагает приостановку способности написать полноценный роман — через лаконичное использование художественных средств выразительности, нарочито бюрократический язык и фактологическую лапидарность в повествовании, не характерные для романа как устоявшегося в литературе *стиля*. Манера здесь высвобождается через отхождение от стиля, от типичной презентации способности написать роман. Его письмо является постоянно актуализируемой невозможностью написать роман, ненаписанием романа, которое, все же, становится романом *Франца Кафки*, вот-таким, вот-этим романом. Есть соблазн интерпретации этого примера как банального несовпадения между всеобщим и единичным, между стилем и конкретным примером его применения, который, добавят, не совпадает во всем со всеобщими правилами. Однако такое замечание слишком поверхностно — оно не спрашивает, почему же имеет место это несоответствие. Литературная (и какая угодно другая) традиция — это не только череда преемственностей, но, в первую очередь, *разрывов*, ускользаний от всеобщего образца. Если бы тот или иной акт был бы просто миметическим подражанием всеобщему образцу, не было бы конкретных *авторов*, конкретных *архитекторов* и т.д. То, что мы всегда имеем дело с вот-этим сущим, вот-этим человеком, обеспечивается именно действующей в них неспособностью совпадать с видом, родом, типажом или способностью не совпадать. Энергия Аристотеля поэтому — это постоянное внутреннее «воспроизводство» индивидуации вещи, ее тайный *собственный* свет. Важно, что вещи могут стоять в своём собственном свете, а не в чужом. Что прежде схватывания вещей в их взаимоотношенности/взаимоинаковости, прежде диалектического схватывания одного через иное (день через ночь) мы моментально, молниеносно схватили день как день, а ночь как ночь, чтобы вообще увидеть их разницу. Молния иного: несопоставляющего, не соизмеряющего света.

Вещи в их несчитываемости, несоизмеримости стоят в собственном свете. Прежде определения друг через друга, одно-через-иное, всегда позитивной диалектики — прежде всего этого вещи определились в себе и через себя. Мы сначала увидели день как день, а ночь как ночь через понимание их ничто, их *возможности не быть*, а не просто через друг друга. А.Ф. Лосев называет эту всегда *собственную* возможность не-быть меоном.

Мы воспринимаем не просто разницу вещей без их собственного содержания. А разница учреждается их фактическим различием. Есть «нет», которое не является в тот же самый момент «да» какой-то другой возможности. А «нет» всякой возможности (ничто в подлинном смысле).

И всё содержание вещи не сводится к её отличию от другой. Она отличается от другой в силу себя самой. День — это не просто не-ночь (а ночь — это не просто не-день). Они сначала такие, какие есть, и уже в силу этого различны вплоть до противоположности.

Прежде, чем стул определился через иное (что это не стол, не плита, не камень; а всё это до бесконечности — конца и края не видно), он определился через себя, осуществился. Это-то делает его энергией, а не просто возможностью (*dynamis*). Очень важно, что сами вещи светятся, могут светиться, а не быть лишь *представлены* в свете чего-то иного. Даже если второе и правда, то лишь потому, что они сами могут светиться, выходить на свет из непотаённости (термин М. Хайдеггера) как эти-вот-вещи. Итак, энергия покоя — это собственный, несоизмеряемый свет вещей, их *такость* или манера. То, что Аристотель называет добродетелью или благом, есть стремление вещей к их собственному покою, недвижению. «Всякое искусство и всякое учение, а равным образом поступок (*praxis*) и сознательный выбор, — пишет Аристотель, — как принято считать, стремятся к определенному благу» («Никомахова этика», книга I, 5). [2, с.1]. Благо здесь — не какая-то цель, для достижения которой необходима мобилизация тех или иных средств, так мы рискуем вписать Аристотеля в современный прагматистский дискурс мышления. Благо здесь — это собственный покой, к которому все стремится, полнота осуществленности *здесь*, а не где-то *там*. Мы бегло коснулись А. Ф. Лосева в связи с его теорией меона — следует сказать, что меон у Лосева это осуществление возможности не-быть-вот-этой-самой-вещью, возможность быть *иной*: «Если что-нибудь одно — сущее, то чистое 'иное' будет не

просто другое сущее же, но не–сущее, меон. Однако это несущее не есть, во–первых, просто отсутствие, фактическое отсутствие. В этом случае мы должны были бы утверждать, что сущее предполагает, что есть что–то и несуществующее, ‘есть что–то, чего нет’. Это нелепость. Нет, мы утверждаем, что несущее в нашем смысле, наше ‘иное’ и меон, есть не просто отрицание факта наличия, а утверждение факта оформления предмета, которое предполагает обязательно и нечто отличающееся от предмета. В понятии меона нет никакого отрицания как факта, ибо отрицание само по себе есть факт обратного полагания. В понятии ‘иного’, меона, мы только утверждаем, а именно утверждаем факт оформления сущего предмета. Таким образом, меон есть момент в сущем же, не–сущее есть необходимое слагаемое жизни сущего же» [7, с. 59]. И в этой же книге: «Представим себе сущее как свет. Тогда меон будет тьмой».

Мы видим, что внутренняя граница любого сущего, обеспечивающая его индивидуацию, — меон. У Лосева собственный свет вещей, их энергема оказывается доступна только через их погружение в собственную тьму. До собственного света, энергема вещи, мы можем добраться только если пройдем этот феноменологически-диалектический процесс: от фонемы к меону, от меона к энергеме. Тут происходит странный срыв — зрения уже будто бы не хватает, чтобы «увидеть» энергему здесь, сейчас, почему-то нужны диалектические костыли и жернова различий. Энергия ушла от нас, ее уже не видно. Опять пугающая *добыча* энергии, но не средствами добывающей и энергетической техники, а с помощью понятий. Энергии и тут не хватает, надеяться на ее внезапное появление, на эту вспышку света, на ее дар не приходится — нужно вновь мобилизовать силы, действовать на страх и риск. Неожиданно мы и здесь увидели экзистенциальную панику (о которой пишет В.В. Бибихин). Аристотелю такой взгляд чужд, здесь современное теоретическое мышление с ним расходится и демонстрирует свою нищету — мыслитель сначала видит энергию, действительность, *полноту*. Это мы уже задним числом путем разграбления этой полноты силится до нее добраться. Чтобы добиться полноты, осуществленности нужно, как думают, использовать возможности, ставить цели, искать покоя — но почему-то само это *искание*, экзистенциальный непокой, настроение *ухода* энергий свидетельствует о том, что этот путь — срыв, наше расставание с ними. Человечество ищет покоя — это мы слышали от Малевича. Приведем еще одну цитату: «Так, на продолжении всего человеческого развития и его культуры тот же человек без остановки идет под конвоем шашек, ружей и револьверов, иногда посажен в железную клетку, окруженную теми же вооруженными людьми, идет и идет. Ни одного зверя не сопровождают так, как его. Он же человек, и он же конвой человека: в двух состояниях, в одно и то же время ведет себя под ружьем, им же для себя изобретенного. Без винтовки, как без Бога, не может пройти шаг».

Для чего он изобрел эту систему пути для себя, почему путь его движения должны сопровождать ружье, шашки, револьвер? Да, это странная система, <где> все пути уставлены <ружьями>, как аллея деревьями, и, создав такую опасную аллею, он <человек> пытается продвинуться. Почему бы не идти вне этой аллеи, вне войн и ружей, вне цепей, вне тюрем? И эта мысль существует у него, он стремится к тому, чтобы из ружей, и пушек, и сабель сделать плуги и молотилки. И однако, и это стремление, и это движение есть движение, в пути которого стоят те же ружья, сабли и тюрьмы, и чтобы достигнуть этой идеи, остается все тот же путь неизменный: закон, ружье, сабля и тюрьма» [8, с. 121].

Достижение покоя, полноты энергии лишь отодвигает нас от нее — вокруг *вдруг* организуются закон, ружье, сабли и тюрьма. Прежде чем мы беремся за описания, давания дефиниций и понятийное конструирование мы незаметно для себя уже *задеты* вещью, ее энергией. Вещи сначала показались нам вот-такими, задели нас, заставили думать. Человек, как и всякое сущее, стремится к благу, к восстановлению этой встречи с вещами — но восстановление это, эта обращенность к покою сопровождается постоянным непокоем утраты. Гонка за энергией поэтому является эпифеноменом этой утраты события, и сопровождается она неизбежным насилием и тюрьмой.

М. Хайдеггер в своем выступлении под названием «Вопрос о технике» говорит о том, что слово «техника» происходит от античного *τέχνη*, которое одновременно было названием изящных искусств и «производства» в широком смысле.

Техника здесь понимается как особый способ раскрытия сущего, когда всякое сущее опознаётся как состоящее-в-наличии, т.е. поставленное на службу. Когда Хайдеггер пишет о том, что в современной ситуации не электростанция кажется вписанной в Рейн, но Рейн является продолжением электростанции, вписан в неё, ясно, что речь идёт вовсе не о технических артефактах (здесь: «машинах»), а в утрате поля *неутилитарного*, утрате укоренённости, которая для Хайдеггера периода «Отрешённости» уже факт.

Пессимистическая ли теория техники? Говорит ли Хайдеггер с ностальгией об этом? Он сам неоднократно отмечал, что традиционализм — это технически-выхолащивающее отношение ко времени. И что эпоха сбросит тех, кто отказывается её принимать.

Это не какие-то глобалистские экологические рассуждения. Скорее, речь о вызове, о необходимости одновременного «да» и «нет» говорения технической интерпретации бытия (именно об этом речь, а не об инструментах всего лишь). Это и есть отрешённость, тогда как попытка обезопасить себя от техники — технична и является зависимостью от неё. Это непонимание того, что техника — она не в машинах.

Последние лишь будучи создаваемы именно для поставленности на службу, упрочивают это положение дел.

Это не субъективная слепота сознания и не объективистки понятая ситуация — то, что техника такова. Речь о том, что в своей встроенности в мир сущее раскрывается так. Техника как способ произведения на свет или истинствования, раскрытия вещей. Это Аристотеля ещё тема (см. «Никомахову этику») — Хайдеггер только фиксирует тот эпохальный сдвиг, который произошёл в сущности (ибо сущность он понимает исторически, как осуществление) техники.

Речь о своеобразной, тут я использую свою метафору, религии «бога-машины», незаметно установившейся в Новое время, позволяющей относиться ко всякому предмету как к разложимому (тема Флюссера ещё, помимо Хайдеггера, точнее, вслед за ним) до мельчайших единиц, которые уже и не обладают феноменальным статусом вовсе, т.е. о том, что в порыве установить достоверность (истина как достоверное, *certitudo*), мир размиряется и превращается в квазиматематический конструкт. Можно обратиться к «Метафизике» Аристотеля и его различию одноимённых и соимённых терминов. Омоним — это коса как женская причёска и как инструмент. Или греческое «зоон» (пример самого Аристотеля), которое обозначает живых существ, с одной стороны, а с другой, картины, скульптуры...

Синонимию Аристотель понимает логически, а не просто лингвистически. Например, «зоон» применительно к быку и человеку — это соимённость. Философия занимается соимённым. Она (первая философия) исследует сущее как сущее, поскольку оно просто есть (это неточная цитата, но смысл в этом), а не в силу присущих сущему частных качеств (этим, по Аристотелю, занимаются частные науки). Кроме того, у Аристотеля есть уже онтологическая дифференция (которую он не всегда систематически проводит, но всё же она есть): он различает «то он», сущее, и «ти то эйнай», бытие, «быть». Это не Хайдеггер измыслил это различие. Оно неявно (неопознаваемо) господствует над всей историей метафизики (только бытие ставится в зависимость от некоего высшего сущего, которое есть высшее потому, что творит бытие для себя и всего остального сущего).

Далее, для Аристотеля, так как сущее многообразно (об этом классическая диссертация Ф. Brentano), встаёт вопрос о соимённости — почему мы говорим о сущем здесь не по простой омонимии? Для Аристотеля различение многообразия сущего связано с многообразием того, как оно может быть. Аристотель выделяет 4 значения сущего (VI книга «Метафизики»):

1. Нечто привходящее (сюмбебекос)
2. Сущее — это истинное (предмет истинного суждения) и несущее как ложное.
3. Сущее как то, что может быть охарактеризовано категориально (категория есть то, что сказывается о бытии сущего в высказывании об этом сущем: оно может быть количественно различно [быть], качественно, по местоположению и т.д.).
4. Некое бытие в возможности (дюнамис) и бытие в действительности (энергейя) [1, VI книга].

Далее Аристотель спрашивает о третьей рубрике: что позволяет считать, что речь не о простой омонимии?

Для Аристотеля сущее — и есть некоторое единое. Но не как род или большая штукавина. Сущее единое, но не на манер рода, потому что род, различённый на виды, согласно Аристотелю, не может сказываться в видовых отличиях. Если виды, т.е. многообразное сущее, между собой различается, то они различаются некоторыми признаками, которые *есть*, т.е. сами являются сущим, поэтому мы приходим к противоречию. Сущее не род. Однако его неомонимичность обеспечена тем, что всякое категориально охарактеризованное сущее высказывается о сущем первой категории, т.е. об усии или о субстанции (лат. технический термин). Так Аристотель решает проблему, но так он и ставит в метафизическую зависимость «глагольность бытия» от существительного. Учитывая ещё то, что схоласты были склонны распространять этот анализ на все 4 вида (способа, каким мы характеризуем «есть» сущего). Итак, история техники — это просто история машин и технических приспособлений, тайной сущностью техники (сущностью не в смысле «рода» или «вида», см. выше) является по-став (*Ge-stell*). Он властвует над человечеством в форме подчинения бытия сущему, в форме игнорирования вопроса о бытии как таковом. Итогом такого подчинения оказывается производство калькулируемо-исчисляемого мира, то есть раз-мирщение мира, уход *мирности* из мира. Все становится прагматически расчитываемым, учитываемым, добываемым и т. д. Однако задача кроется не в том, чтобы уничтожить технику и отказаться от прогресса, учредить некий подвид «зеленой» утопии или искать спасение в традиционализме.

Х. Дрейфус, американский философ, и профессор философии пишет: «Однако, хотя Хайдеггер не отрицает, что техника преподносит нам серьезные проблемы, развивая свою мысль, он приходит к удивительному и толкающему на размышления заключению, что пристальное внимание к проблемам утрат и разрушений по сути своей тоже является техническим: «Все попытки рассчитать существующую реальность... в выражениях упадка или потери, судьбы, катастрофы или разрушения — это только техническое поведение» ["Die Technik und die Kehre"]. Взгляд на нашу ситуацию как на постановку проблемы, которая должна быть решена подходящим действием, тоже техничен: «Инструментальным

представлением о технике движимы все усилия поставить человека в должное отношение к технике... Хотят овладеть техникой. Это желание овладеть становится все более настойчивым, по мере того как техника все больше грозит вырваться из-под власти человека» [«Вопрос о технике»]. Хайдеггеру ясно, что такой подход не сработает. «Ни один отдельно взятый человек, ни группа людей, ни комиссия видных государственных деятелей, ученых, техников, ни конференция лидеров коммерции и индустрии не могут затормозить или направить развитие истории в атомном веке» [4, с. 192].

Хайдеггерский подход одновременно и более мрачный, и более обнадеживающий. Он полагает, что есть более опасная ситуация для современного человека, чем технологическое разрушение природы и цивилизации, но ее еще возможно как-то изменить, по крайней мере косвенным путем. Его более заботит человеческое страдание, причиняемое *техническим видением бытия*, нежели то разрушение, которое несут особые технологии. Поэтому он отличает текущие проблемы, причиняемые техникой — нарушение экологии, ядерная опасность, потребительство и т. д., — от того опустошения, которое произошло бы, если бы мы решили все наши проблемы с помощью техники...»

Любые стратегии или действия не способны разрешить ситуацию, в которой оказалось современное человечество. Уход энергий (самой *мирности мира*) лишь укрепляется судорожными попытками их удержать, а потому они и сами по сути своей техничны. Вопросание о технике — судьба человечества, но не в детерминистском смысле рока или наваждения. Судьба — не внешняя целокупность событий, протянутых сквозь время и определяющих нас — это, опять же, техническое, манипулятивное определение судьбы. Судьба — это процесс узнавания себя, де-объективации мира. Это способ увидеть технику не как внешнюю опасность и обреченность человечества, а увидеть себя во *внутренней* соотнесенности с сущностью техники, увидеть мир тем взглядом, который еще в силах удержаться от примитивной поляризации на «субъективное» и «объективное», «еще-не» и «уже», «внешнее» и «внутреннее», которые, конечно, так же техничны. Это сама посланность в неразрешимую проблему фундаментальной, энергийной простоты мира, возможность (и необходимость) задаться вопросом о ней. Только тогда человечество вновь увидит себя *в истории* и перестанет воспринимать ее, как писал Р. Барт, как «время, когда мы не родились». История *здесь, сейчас* или же *никогда*. В этом смысле В. В. Библихин писал, что если жизнь не начинается с каждой тарелкой супа, то она никогда и не начнется. Судьба есть то, что возвращает нас *в историю*, к чувству Целого, и выхватывает нас из схематического *историографического* или хронологического времени, которое сущностно воспринимается либо как «прошлое», либо как «будущее».

Действительно, современный человек чувствует себя принадлежащим истории всего лишь как персонаж или типаж из учебника далеких потомков, а прошлое предстает для него как музейный архив. Настоящее оказывается странной ничейной землей, поэтому, как писал М. Хайдеггер, следует говорить о *бездомности* современного человека, перед которым стоит очень трудная задача: «Перед лицом сущностной бездомности человека его будущая судьба видится бытийно-историческому мышлению в том, что он повернется к истине бытия и попытается найти себя в ней» [9, с. 287]. Мыслить технику и связанный с ней прогресс нужно не негативно, а бытийно-исторически. Техника ни в чем не «виновата» — скорее, злом является *техническое* отношение к технике, не-обнаружение в ней зоны неутилитарного, поэтического. Об этом много говорил великий французский философ техники Ж. Симондон. По его мысли, техника, в первую очередь, выполняет операции, а не является орудием труда. Утилитарное восприятие техники, кажущееся нам самоочевидным, на деле искусственно и не соответствует сущности технического объекта. Операции, совершаемые внутри него, не обязательно должны идти на какую-то пользу или употребляться для повышения производительности труда. Такова отчуждающая нас от мысли трудовая интерпретация технического объекта: «Именно трудовая парадигма побуждает считать технический объект утилитарным; сущностным определением технического объекта не является утилитарность: он есть то, что осуществляет заданную операцию, выполняет определённую функцию по заданной схеме» [5]. Бедой современной технической цивилизации состоит в том, что она *недостаточно* технична, слишком «экономична» и ограничивает эволюцию технических объектов рамками рыночной конкуренции, заточенной под постоянное удовлетворение спроса на быстроустаревшую, но временно актуальную продукцию: «Такие объекты приходят в упадок постепенно: будучи новыми в течение короткого времени они обесцениваются, как только утрачивают эту характеристику новизны, поскольку могут лишь всё больше отдаляться от состояния своего первоначального совершенства. Пломбирование хрупких элементов указывает на этот разрыв между изготовителем, отождествляющемся с изобретателем, и пользователем, который приобретает навык обращения с техническим объектом исключительно посредством экономического механизма. В технической гарантии конкретизируется чисто экономический характер отношения изготовитель–пользователь; пользователь не продолжает никаким образом действие изготовителя; технической гарантией он покупает себе право обязать изготовителя, чтобы тот продолжил свою деятельность, если на то будет необходимость. Напротив, те технические объекты, которые избегли этого разделения изготовления и использования, со временем не ухудшаются: они задуманы так, чтобы можно было

непрерывно менять и чинить различные их составляющие на протяжении всего использования. Техническое обслуживание не отделяется тогда от изготовления, а продолжает его и, в некоторых случаях, завершает — например, посредством обкатки, которая является продолжением и завершением процесса изготовления за счёт притирки поверхностей в ходе функционирования. Если пользователь в силу навязанных ему ограничений не может сам произвести обкатку, то она производится изготовителем после сборки технического объекта, как в случае авиадвигателя. Таким образом, отчуждение, происходящее из искусственного разъединения конструирования и использования, ощутимо не только для человека, который применяет машину, работает с ней и не выходит в своём отношении к ней за пределы труда. Отчуждение отражается и на экономических и культурных условиях использования машины, а также на её экономической ценности, проявляясь в виде обесценивания технического объекта, которое происходит тем быстрее, чем больше подчёркнут этот разрыв». Философ часто настаивает на том, что человечество в лице пользователей техники не знакомо с генеалогией самих технических объектов и собственной историей техники.

Экономическая эксплуатация технических объектов не ускоряет их развитие и понимание, а, удивительным образом, ограничивает их, поскольку технический объект в них мыслится исходя из чуждых ему самому методологических и онтологических предпосылок. Нужно взять на себя смелость научиться некоторому *аскетизму*, уважению к состарившемуся техническому объекту, то есть нужно не технично относиться к технике. Увидеть в технике её исконное поэтическое начало (а «техника» и «искусство» имели своим истоком одно и то же *τέχνη*), опять же, означает погрузиться в её потаенную собственную сущность, отказаться от внешнего взгляда со стороны homo economicus. Прогресс лишь *отдаляет* нас от техники, встреча с ней возникнет лишь в момент экстренной остановки локомотива под названием «история».

Список литературы / References

1. *Аристотель*. Метафизика. Издательство: «Эксмо», 2006. 348 с.
2. *Аристотель*. Никомахова этика. Издательство: «ЭКСМО-Пресс», 1997. 139 с.
3. *Агамбен Джорджо*. Homo sacer. Суверенная власть и голая жизнь. М.: Издательство «Европа», 2011. 256 с.
4. *Дрейфус Х.* Чего не могут вычислительные машины: Критика искусственного разума. Перевод с английского Н. Родман. Общая редакция, послесловие и примечания Б.В. Бирюкова. Москва: Издательство «Прогресс». Редакция литературы по философии и педагогике, 1978. 340 с.
5. *Симондон Жильбер* «О способе существования технических объектов». [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://syg.ma/@paviel-arseniev/zhilbier-simondon-o-sposobie-sushchiestvovaniia-tiekhnichieskikh-objektov/> (дата обращения: 2.05.17).
6. *Кафка Ф.* Процесс. Издательство: Азбука, 2016. 320 с.
7. *Лосев А.Ф.* Философия имени. Издательство: «ЭКСМО-Пресс», 1999. 300 с.
8. *Малевич К.С.* Черный квадрат. Издательство: «Азбука», 2014. 288 с.
9. *Хайдеггер М.* Бытие и время. Пер. с нем. В.В. Бибихина. Санкт-Петербург: «Наука», 2007. 503 с.