

АЛЕКСЕЙ ЕВГЕНЬЕВИЧ СМИРНОВ



Род. в 1966 г.
Закончил Московский энергетический институт (1989).
Аспирантура философского факультета МГУ (1991-1994) по кафедре философии религии и религиоведения.
Кандидатская диссертация «Герменевтический метод в современном религиоведении» (1995).
Докторская диссертация «Процессы субъективации: социально-философский анализ» (2012).
Профессор кафедры философии, психологии и социально-гуманитарных дисциплин ФГКОУ ВПО «Восточно-Сибирский институт МВД России».

Доктор философских наук, доцент. Полковник полиции.

Область научных интересов: современные социальные теории тела, субъектности, субъективации.

E-mail: aesmir@mail.ru

ТЕХНИКА КАК ПРО-ТЕЗИС ЧЕЛОВЕЧНОСТИ (к проблеме антропологического размыкания)

К постановке проблемы

Классическая антропология — антропология основания. Таким основанием может служить сущность, субстанция или субъект — в зависимости от исторической или теоретической ситуации. Антропология может считаться классической, если человек, в ее представлении, может быть сведен к своей (онтологически предсуществующей) сущности. В этом случае все различия между людьми явно или неявно рассматриваются в качестве случайных. Сущность же, напротив, мыслится как универсальная мера или предел человеческого. Такая сущность диктует человеку определенный способ существования, его этику и политику. Так, например, у Аристотеля «...человек есть в первую очередь ум». Специфическое отличие человека тогда — «жизнь, подчиненная уму», а назначение человека — «деятельность души, согласованная с суждением» [13, с.11].

Синергичная антропология, о теоретическом контексте которой пойдет речь ниже, представляет собой неклассическую теорию. Она отказывается от всех мыслимых разновидностей эссенциалистских интерпретаций и вместо классического статического дискурса сущности или основания предлагает дискурс динамический, где человеческое существование представлено как становление и в качестве *становления*, а не заранее предположенных «развития», «изменения» или «процесса». В реализации этой радикально неклассической программы задействованы два понятия, выполняющие функции несущих конструкций синергичной антропологии.

Первое из них — антропологическое размыкание. Человек всегда разомкнут. Эта онтологическая характеристика человека означает прежде всего его принципиальную

неспособность закрыться (или замкнуться) изнутри. Человек всегда открыт; человеческая природа есть *природа взаимодействия*.

Второе понятие, с которым теснейшим образом связана синергичная антропология, есть понятие духовных практик. Следует отметить, что понятие духовных практик (применительно к синергичной антропологии) имеет почтенную историю, берущую начало в мистико-аскетическом опыте исихазма и продолженную в некоторых секуляризованных вариантах современной философии, в частности, в работах позднего М.Фуко (в версии «практик себя»). В обоих случаях понятие духовных практик и практик себя детально проанализировано С.С. Хоружим [13], который определяет их следующим образом: практики себя есть такие антропологические стратегии, «в которых человек осуществляет сознательную, целенаправленную и целенаправленную трансформацию себя самого. В подобных стратегиях человек старается держать под наблюдением и контролем полную систему своих импульсов, стремлений, энергий, направленно преобразуя ее...» [14, с.79]. Понятия разомкнутости человека и практик себя (или, шире, *практик* как таковых) взаимно обуславливают друг друга в неклассической интерпретации антропологической реальности.

Практики (или техники) себя предполагают, во-первых, некое *техническое* отношение человека к самому себе и, во-вторых, человек как таковой оказывается *конституирован практиками*, в том числе и в случае полного отсутствия к ним сознательного отношения. В этом случае представляется важным ответить на следующие вопросы: каков онтологический статус практик себя? Являются ли они, в пределе, внешними по отношению к человеку, или, напротив, имманентными его человеческой природе? И какова, в любом случае, связь между практиками и *человеческим*?

Антропологические практики в онтологической перспективе.

Имманентность или трансцендентность?

С точки зрения классической онтологии заявленные вопросы не представляются актуальными. Классическая онтология, точнее, классическая онтологическая модель есть модель основания. Суть ее такова: бытие есть *бытие* сущего. Другими словами, бытие как основание дает возможность существовать всему остальному (или сущему). Сущее фигурирует здесь именно как «остальное», так по преимуществу существует только бытие. Или: «существует только бытие, оно уникально и выражает общую субстанцию сущности сущего... Бытие мыслится как высшее сущее и, стало быть, как мера или предел того, на что способно сущее как таковое» [6, с.22]. В этом случае вопросы о технике, как бы ни понималась последняя, не представляют особого интереса, во всяком случае, в онтологическом плане. Ведь техника и, в нашем случае, практики себя, есть нечто принципиально вторичное, что служит лишь средством. Бытие — онтологический источник всего, и техники в том числе. Техника, следовательно, есть то, что принципиально вторично по отношению к цели и смыслу, а в пределе — по отношению к бытию. Поэтому естественной темой философии должно быть бытие (дающее *быть* всему), подобно тому, как естественной темой теологии должен быть Бог (как Творец всего).

В соответствии с классической онтологической моделью тезис об онтологически опережающем характере *бытия* должен быть истолкован так. Человек потому является человеком, что посредством определенных техник (себя) трансформирует собственный способ существования в соответствии с определенной целью. Техника, следовательно, артефактна, в определенном смысле не-обходима, однако принци-

ально служебна и производна. Вначале бытие, затем человек — и техника (в том числе и практики себя).

Однако ситуация радикально изменится, если мы попробуем перейти от представления бытия в качестве сверхсущего основания к его представлению в качестве становления. Как может выглядеть переход от классической статической к динамической концепции онтологии? Первое, что в этой ситуации должно быть подвергнуто пересмотру — это содержание и функционирование понятий бытия и сущего. Бытие в этой ситуации должно пониматься в качестве становления. Основная трудность здесь заключается в том, чтобы перестать мыслить становление абстрактно. Становление должно полагаться как действительный процесс становления сущего. Для этого нужно не представлять себе некое постепенное изменение вещи, но рассматривать генетические и дифференциальные условия действительного опыта. Тогда бытие и сущее остаются в качестве понятий, но бытие по отношению к сущему будет рассматриваться в качестве *принадлежности*: бытие *сущего*. То есть не как начало сущего и его априорное условие возможности, но как то, что принадлежит сущему — не бытие сущего (в родительном падеже, с коннотацией обладания), но бытие (и) сущее. Бытие как принадлежащее только и именно этому сущему. В этом смысле нет непрерывности бытия, есть лишь принципиальная дискретность множественных существований, *разделяющих* бытие фактами повторяющихся актуализаций себя. Бытие есть разделение, различие. Быть — значит разделять, различаться. Именно различие бытия есть то, что «имеет» всякое сущее: оно разделяет (с другими) бытие.

Бытие здесь — уникальное событие. Однако это не уникальность сущности. Если бытие и уникально, то лишь в качестве «формы», как событийность всех событий. В качестве резюме повторим: в классической традиции смысл различения бытия и сущего заключался в утверждении онтологического приоритета бытия: бытие мыслилось как *основание*. В неклассической онтологической модели трансформация статуса и смысла онтологического различия (как различия бытия и сущего, бытия и становления) влечет трансформацию самого понятия становления и сущего. Становление больше не мыслится как линейное движение от одного актуального состояния сущего к другому (от актуальности к актуальности). Становление как движение актуального опосредуется сложным динамическим полем тенденций к возможной актуализации этого поля в новом актуальном. Но новизна этого подхода заключается не во введении опосредующей фигуры возможностей и тенденций, а в понимании становления как различия, как *между*, которое актуализирует тенденции актуализации сущего в той же мере, в какой порождает их, отделяет друг от друга и т.д.

Бытие дается как различие, как «между». Но это также и означает: бытие сущего реализуется как совместное бытие или событие. Бытие сущих совместно при отсутствии единого основания для их существования. Совместность: «с», «со», «сообща» или «в-месте»: она в одно и то же время связывает и разделяет. Если допустить абстракцию некоторого «антропологического минимума», то он возможен только и единственно как *отношение* — отношение человеческого к не-человеческому. Но такое отношение есть в то же время техническое опосредование. Все, что так или иначе выведено в присутствие (включая очевидности типа сознания, субъекта, идентичности и т.д.), оказалось таковым за счет совершенно определенных дифференциальных и генетических условий, обеспечивших это обстоятельство. Или: есть трансцендентальные условия существования, которые одновременно являются *техническими*. Применительно к нашей теме это означает: с самого начала имеет место технизация, или инструмента-

лизация существования. Человеческое уже предполагает техническое как про-тезис собственного бытия. Поэтому если и есть некий антропологический минимум, то он одновременно является техническим.

Представляется важным пояснить, в каком смысле техническое является трансцендентальным, или почему трансцендентальные условия возможности некоего сущего являются техническими. Настаивая на трансцендентальном единстве технического и антропологического, мы используем термин «трансцендентальное» не в классическом смысле. В классической философии «трансцендентальное» определено некоторой структурой познающего субъекта и так или иначе задано на образе сознания. Трансцендентальные структуры субъекта или сознания полагаются абсолютными и принимаются в качестве данности. Их назначение — служить формами обуславливания некоторого логического или морального опыта. Условие здесь принципиально безразлично к обусловленному. Условие возможности полагается внешним по отношению к реальному опыту.

Но трансцендентальное может быть рассмотрено и как условия, которые бы выявляли становление самого обуславливающего, будь то разум или опыт. Трансцендентальное понимается здесь как генетические и дифференциальные условия не воображаемого, но действительного опыта.

Отсюда — два следствия. 1) Если что-то выводится к присутствию, становится способным к существованию, то реализация этого акта предполагает техническое отношение: существование утверждается только в разделении своего бытия с другими; никакое сущее не абсолютно, но есть лишь в совершенно определенной связи с другими, ведь само бытие — это связь, совместность, социация. Всякое техническое, следовательно, является в то же время пойкиетическим, выводящим в присутствие, производящим. 2) Человеческое, точнее, событие человеческого, возможно только в силу чисто технического саморазличения человеческого в отношении к другому.

Следует отметить, что тезис о «техничности человеческого» не является пионерским. Глубокие интуиции о сути и онтологическом статусе техники и орудийной деятельности человека высказывались П.А. Флоренским во второй части его антроподицеи «У водоразделов мысли». В соответствии с мыслью русского философа, разум осуществляет себя в технике, продолжает человеческое тело. Однако условием возможности экстерниоризации разума в технике является онтологическая неотделимость человека от мира, их взаимная «сродность», «равно-мощность»: между человеком и средой существует подобие; среда — в нашем сердце, в среде нет ничего такого, что не имелось бы у человека, и в человеке нет ничего такого, что не нашлось бы у среды. Человек есть сумма мира, сокращенный конспект его; мир, в свою очередь, есть раскрытие человека, проекция его. Дело, однако, не заключается в том, что религиозный философ вспоминает старый как мир принцип совпадения микро- и макрокосма. П.А.Флоренский, развивая свою «конкретную метафизику», апеллирует не просто к научным фактам (недостатка в которых он никогда не испытывает), но настаивает именно на онтологической тождественности мира и человека. Техника, следовательно, есть то, благодаря чему человек получает завершение в качестве себя самого.

А вот свидетельство М.Хайдеггера (еще до периода его философии техники): «Присутствие (Dasein) никогда не есть «сначала» как бы свободное-от-бытия-в сущее, которому порой приходит охота завязать «отношение» к миру. Такое завязывание отношений к миру возможно только *потому что* присутствие есть, какое оно есть, как бытие-в-мире. Это бытийное устройство не оттого лишь впервые возникает, что кроме

сущего с характером присутствия наличествует еще другое сущее и с ним сталкивается. «Столкнуться» это другое сущее «с» присутствием может лишь поскольку вообще способно само от себя показаться внутри *мира*» [12, с.57]. Множественность, или, как выражается Хайдеггер, многосложность этих способов бытия-в «примерно обозначается следующим перечислением: иметь дело с чем, изготавливать что, обрабатывать и возвращать что, применять что, упускать и дать пропасть чему, предпринимать, пробивать, узнавать, опрашивать, рассматривать, обговаривать, обуславливать...» [12, с.56-57]. Сущее, встречаемое в озабочении, есть средство. Каков способ бытия средства?

Одного «средства» не бывает; любое средство получает специфицирующую определенность из всегда уже имеющегося некоего целого средств. Средство по своей сути есть «для того, чтобы...». Структура «для того, чтобы...» отсылает к чему-то. Средство является таковым, исходя из принадлежности к чему-то. Способ бытия средства — подручность. «Подручное ни вообще не схватывается теоретически, ни даже усмотрение ближайшим образом не усматривает в нем темы» [12, с.69]. *Dasein* поэтому в своей сути есть не вещь, не субстанция, но отношение. Но это именно экзистенциальное, а не категориальное отношение. Неустранимость «технического опосредования» подчеркивает и В.В. Бибахин: «...Вещи занимают человека, захватывают его, — может быть так, что человек только и осуществляется тогда, когда он захвачен вещами, и не некоторыми, а всеми — миром. Вещи, *res*, или все вещи — это издавна означает мир» [2, с.129].

Наконец, важно обратиться к творчеству Ж. Деррида, выдвинувшего знаменитую гипотезу архи-письма, то есть, фактически утвердившего тезис о фундаментальной техничности бытия. Техника (в частности, письмо) — то, без чего вообще не существует философской эпистемы, в каких бы формах последняя не фигурировала [3].

Вывод, который следует сделать, мог бы выглядеть так: «техника» до-онтологически опережает «сущность». Выражаясь точнее, техника предшествует онтологии, служит условием ее возможности. Важно отметить, что это не трансцендентальное условие. Онтология есть не иначе, как уже содержащая в себе «технология». При этом последняя определяет возможность бытия: но не как причина или основание, а как уже *принадлежащая* ему. До-техническая технология как принципиально неформализуемый, неконцептуализированный остаток, сообщающий онтологии перманентную неполноту и вместе с ней — невозможность само-обоснования: фундаментальная (или даже субфундаментальная) онто-техно-логия. Фундаментальная онтология есть в той же степени и «технология» в своей до-технической сущности.

Применительно к нашим целям этот вывод должен приобрести следующую форму: человеческое всегда (технически) опосредовано. Момент техничности формально и содержательно необходим при конституировании любых форм человеческого (субъективности, идентичности). Человеческое процедурно. Тезис о процедурности субъективности открывает возможность мыслить отношение человека (и шире, социального) и *другого* — не-социального и не-человеческого. Или, во всяком случае, мыслить техничность (процедурность) и человечность без взаимного ограничения. Между техничностью и человечностью нет «между» — техничность и человечность не предполагают оппозиции. «Технология — это не извращение, а не-обходимость, естественная среда существования человека. Если раньше мы говорили о природе как естественной среде существования, культуре как искусственной — произвольной и условной — среде существования человека, то сегодня именно технология составляет естественную среду существования человека. Мы должны научиться жить с осознанием того факта, что

сегодня «артифактуальность» и «актувиртуальность» (Ж. Деррида) являются необходимыми условиями и неизбежной проекцией социального бытия людей и что технология во всех ее разнородных формах реализует именно конечный способ бытия в мире, что, разумеется, не ограничивается собственно человеческим способом» [3, с.167].

Рассмотрим в качестве примера архаической техники себя запрет. Запрет предполагает возможность сделать себя объектом технического отношения, способность воздействовать на себя как на другого. В соответствии с определением Ж. Батая, человек в этом смысле есть животное, отрицающее природную данность. Запрещая себе что-либо, он изменяет природный мир, логику природного. Теперь он сам — воплощенное *орудие*, которое отныне составляет новый, человеческий мир. Техническое (= антропологическое) здесь заключается в отрицании себя, которое есть одновременно отрицание данного мира, мира, в котором человек еще является животным. Оба эти отрицания техническим отношением неразрывно связаны между собой. Регламентация половой жизни — важный антропогенный фактор. Запрет привносит в половую жизнь человеческую меру. Ж. Батай видит прямую связь между генезисом мышления и архаическими запретами: «...Мысль всегда навязана моралью, которая содержится в запретах; и продолжает формироваться в мире, лишенном чувственности, ограниченном запретами. Мысль асексуальна...» [1, с.15]. Половой инстинкт — один из самых интенсивных и основополагающих аспектов человеческой чувственности как таковой. Его регламентация посредством запретов сопряжена с сильнейшей само-аффектацией, сублимация которой находит выход в мышлении.

Каков же, в свете вышесказанного, онтологический статус практик себя? Являются ли они имманентными человеческой природе? Наша точка зрения по этому поводу заключается в следующем: практики себя не являются ни имманентными, ни трансцендентными. Их онтологический статус *трансимманентен*. По отношению к практикам себя дилемма «трансцендентность или имманентность» просто не имеет понятийной разрешимости. Практики себя не трансцендентны и не имманентны. Человеческое существование как таковое непосредственно формирует свою собственную имманентность, так же, как и собственную трансцендентность. Существование открыто, существование трансцендирует: фактически это означает — оно в себе не имманентно. Однако нужно сохранять осторожность: трансценденция не может и не должна пониматься как открытость или переход к чему-либо, как «к-». Трансцендентность не есть с необходимостью экзатичность. Антропологическое размыкание не заключается в трансценденции бытия, предположительно имманентного идентичности, Я, самости и т.д. Антропологическое размыкание осуществляется всякий раз как имманентность трансценденции всякого конечного существования как такового.

Экотехника и техники себя

Трансимманентный статус техник себя может быть полнее раскрыт через понятие «экотехники». Данное понятие было введено Ж.-Л. Нанси в целях экспозиции одного из аспектов разрабатываемой им «первой философии», ключевыми темами которой выступают «сообщество» и «событие». Логика Нанси, как мы ее понимаем, такова. Вызов современности — мыслить технику не как средство или способ самоприсвоения бытия, но попытаться помыслить ее без модели и цели: ни к чему не приходиться, ничего не достигать, ничего не завершать. «Технэ» в этом смысле не только не противоположно «фюзис». Технэ, фюзис — одно и то же. Похоже, что именно таков предел, обозначенный для нас поставом. Эко-логия не может быть ничем иным, как только

и единственно техно-логией: «Phusis и techne — можно сказать "расцвет" и "искусство" — суть два способа реализации и в этом смысле являются одним и тем же (но не идентичным) в своем различии: одно и то же реализации в целом, осуществления или исполнения. Следовательно, дважды "одно и то же" цели, не две финальности, но два типа завершения: один — "ручной сборки", а другой — "машинной". Это сравнение весьма точное, оно предназначено для того, чтобы напомнить о той иерархии, которую мы вполне "естественно" устанавливаем между двумя типами <...>.

Так что если и есть «вопрос о технике», то единственно начиная с того момента, когда техника берется как завершение бытия, а не как средство для достижения иной цели (науки, управления, счастья и т.п.). И, следовательно, как цель в себе, *sui generis*. Техника является своеобразной "финальностью без финальной цели" (= без внешней цели), которую, возможно, еще предстоит открыть. И именно этому открытию мы выставляем напоказ нашу историю как технологическое-становление бытия или его завершения» [9, с.181-182].

Сказанное можно пояснить следующим образом. «Технэ» — техническое, ремесленное изготовление или художественное произведение. В обоих случаях речь идет о «пойезис» — как выведении вещи (или художественного произведения) из потаенности. «Фюзис» — самобытное вырастание, пребывающая повсюду специфическая сила роста, возникновения (ведь «фюзис» — это всегда фюзис *чего-либо*). Фюзис, в некотором смысле, есть пойезис по преимуществу, ибо его начало (как произведения) — в себе самом. В таком случае «пойезис» — общее основание для «фюзис» и «технэ».

Пойезис — изначально и прежде всего — до технического и художественного «произведений» есть про-из-ведение, про-из-водящееся как таковое, без начала и господства, без имени и оправдания. Это про-из-ведение без субъекта (произведения), без цели, без участия какой-либо внешней по отношению к процессу инстанции.

Именно в этом и заключается фундаментальная исходная техничность бытия. Ведь «фюзис» — это то, что *не есть*, что никогда не будет *иметь места*. Поэтому смысл «фюзис» — в перманентном до-полнении «технэ». Следует помнить при этом, что техника (равно как «поэтика» и «природа») — всегда уже присвоенная реальность — в то время как «технэ» — есть их про-из-ведение, выведение к присутствию. Однако ничто из выводящегося в присутствие (или присутствующего) не «есть» само по себе, абсолютно. Логика пойезиса сугубо «контекстуальна». Она осуществляется в пред-положении, рас-становке, о-пределении, т.е. всегда в соответствии с чем-то, посредством или с помощью чего-то: «Экотехния деконструирует систему целей, делая их несистематизируемыми, неорганическими и даже стохастическими. (...) В то же время, подключая и соединяя тела всевозможными способами, располагая их в местах пересечений, интерфейсов и взаимодействий всех технических процедур, но отнюдь не превращая их в "технические" объекты, экотехния производит их на свет как таковые — в той ареальной взаимосвязи, которая образует пространство отмены любого трансцендентного или имманентного значения. У мира тел нет ни трансцендентного, ни имманентного смысла» [10, с.121-122].

Про-ис-ходящее, существующее — избыточно. Любое сущее одновременно с видимой целью (или без таковой) — принципиально совместно с другими, всегда уже «выставлено» к другим. Данный тезис означает принципиальную несводимость какого-либо сущего к некоторой единственной цели. Множественность сущего обязывает к принятию «высшего утверждения» — «...утверждения без ограничений, утверждения даже к страданию, даже к вине, даже ко всему загадочному и странному в существо-

вании <...> Ничто существующее не должно быть устранено, нет ничего лишнего...» [11, с.730]. Последнее обстоятельство автоматически означает то, что Нанси именуется деконструкцией системы целей. Цель — то, что определяет субъект, чем он располагает, цель — «собственность» субъекта, субъект лишь вменяет цель существу. Однако наряду с Целью всегда со-существуют и «бессубъектные» цели. Множественные цели есть так, что отчасти являются условиями возможности Цели (как ее видит субъект), однако не в трансцендентальном смысле, но в смысле со-вместности как взаимной обусловленности. Если сущее и телеологично, то лишь принципиально множественным образом. Поскольку любое сущее представляет собой перманентный процесс реконституирования, то всякая флуктуация с предельно высокой степенью вероятности запускает множество рядов причинных воздействий, которые одновременно (и, следовательно, независимо друг от друга) порождают следующие воздействия, заставляя в лоне одного и того же качества со-общаться самые различные аспекты. «Цели» поэтому — текучи, протейчны, асистематичны, иррегулярны. Понятие экотехники акцентирует эту способность сущего к самоорганизации как ре-стабилизации и переакцентуации любых телеологических отношений.

Экотехника — онтологическое понятие, характеризующее не просто «порождающий», «производящий» (точнее — *позволяющий существовать*) аспект бытия, но прежде всего определенную логику выведения сущего в присутствие. Всякое сущее всегда уже вписано в гетерологический порядок совместности. Важно иметь в виду, что единство этого порядка не имеет опосредования в виде единства синтеза. Связь между сущими осуществляется здесь в форме несвязности. Такая связь осуществляется на границах вещей, тел, явлений. В пике связям детерминации, подчинения и даже взаимоподчинения она может быть точно охарактеризована как взаимное «сочинение» (П.А. Флоренский) вещей друг другом. Взаимное «сочинение» вещей отсылает нас не просто к факту абстрактной топологической дифференциации сущего, но, скорее, к совершенно определенной инстанции данности в ее всегда конкретной пространственно-временной вписанности [5, с.55-56]. Дело не в том, что бытие выводит на свет некие технические объекты, но в том, что выводимые к присутствию тела непрерывно «сочиняются» в отношении друг к другу, причем так, что 1) всякая «цель» или «сущность» принципиально временны, операциональны и в то же время в каждый момент 2) полностью определены открытой суммой совместности сущего. Логика совместности такова, что всякое сущее получает свою определенность не из себя (имманентность) и не извне (трансцендентность), но из взаимного «сочинения», т.е. трансимманентно. Именно в этом заключается специфически-«технический», точнее «экотехнический» аспект бытия.

В качестве примера деконструкции технических целей обратимся к анализу технического средства «дом», проделанного Э.Левинасом [7].

Дом — инструмент, техника. Дом — инструмент обитания. Дом как средство относится к тому, что необходимо для жизни. Однако в системе целесообразности человека дом специфичен тем, что не имеет некоторой конечной цели. То, что нам «нравится» наш дом, еще ничего не говорит о его особом статусе. Так, например, нам может нравиться использовать нож «Victorinox», или просто держать его в руках. Однако эти ощущения бесконечно далеки от тех, которые предельно важны для нас, от тех, которые, по словам Э.Левинаса, непосредственно *питают* нашу жизнь. Дом также еще и начало, условие возможности моей внутренней жизни. Это моя «интимность», «из» которой я всякий раз выдвигаюсь вовне. Дом — это то, откуда для меня берет начало вся-

кое противопоставление. Дом — граница, внутреннее и внешнее одновременно. Сам дом вовне. Он принадлежит миру объектов. Однако всякое присутствие (для меня) каких-либо объектов осуществляется через прямое или косвенное посредство дома.

Не дом располагается относительно объектов, но мир объектов попадает в область значимого для меня только относительно дома. Факт обитания не имеет ничего общего со знанием. «Я» в доме существует не как трансцендентальная апперцепция, но как *сосредоточение*: «Дом не укореняет отделившееся бытие в почве, чтобы дать ему возможность общаться со средой на растительном уровне. Дом живет, как бы отступая от анонимности земли, света, леса, дороги, моря, реки. У дома есть “собственное место” и притом — своя тайна. Благодаря жилищу отделившееся бытие порывает свои связи с природным существованием, погружаясь в среду, где судорожное, беспокойное наслаждение переходит в заботу. Обращаясь между видимым, это бытие в любую минуту готово вернуться в собственные глубины, преддверием в которые служат его угол, шатер, пещера. Исконная функция дома состоит не в том, чтобы придать бытию направление с помощью архитектуры здания, обозначить место, а в том, чтобы разорвать целостность среды, дать там место утопии, где “я” может сосредоточиться, будучи “у себя”. Отделение не изолирует “я”, как если бы “я” было просто вырвано из среды. Отделение делает возможными труд и обладание» [7, с.171].

Дом — место трансформации стихий «я». «Сутные бездны» стихий в доме задерживаются, приостанавливаются, пре-образуются. Однако эта пре-образующая функция дома не означает абсолютной автономии. Дом по-своему открыт стихиям, от которых он отделяет «я». Так, окно есть одновременно удаление и приближение. Окно — машина доминирующего взгляда, взгляда того, кто сам невидим. Среда тем самым вмещается в обладание «я», которое вольно принять или не принять последнюю. По причине существования подобной свободы труд сумел «вырвать вещи из стихии» и тем самым совершил *открытие* мира. Это ненасильственное преобразование природы в мир предполагает сосредоточенность «я» в своем жилище. «Движение, которым бытие создает свое “у себя”, открывает и обеспечивает для себя интериорность, становится движением, приводящим отдельное бытие к сосредоточенности. В жилище совершается открытое рождение мира» [7, с.171]. Появление мира есть появление новой ситуации в бытии. Последняя создается не абстрактным мышлением, но пребыванием в жилище.

Авто- и гетеро-субъективация

Как относится «экотехника» к «техникам себя»? Человеческое есть экотехническое par excellence. Сознательное отношение (как возможность само-объективации) есть разновидность отношения технического. Так практическим, процедурным субститутом само-объективации служит способность подчиняться запретам. Запрещая себе что-либо, человек запрещает себя, относится к себе как к средству; или: предписывает некоторую возможность (как способа существования) не-возможности (чего-либо — как запрета). Повторим еще раз: человеческое — как сознательное и «субъективное», процедурно опосредовано, следовательно — технично. А по причине принципиальной неотделимости всякой субъектной «-логии» от «технэ» — еще и экотехнично.

Наша ситуация такова: в каждую историческую эпоху, в каждой культуре всегда существовали множественные способы отношения к себе, предполагавшие соответственно и определенные типы обращения с собой. Последние представляли (представляют) определенного рода технологии, позволяющие реализовывать определенные способы производства, умножения или обновления человеческих сил [4, с.692]. Речь идет о

техниках или практиках себя, являющихся историческими формами антропологического размыкания. Такие технологии себя представляют собой стратегии, в которых человек сознательно или бессознательно осуществляет трансформацию себя самого. В этом смысле всякая человеческая деятельность является своего рода технологией субъективации, ибо любое техническое отношение двунаправлено, или одновременно направлено как на объект (воздействия), так и на субъекта (как воздействующего на объект).

В случае, если такого рода субъектное преобразование совершается осознанно и намеренно, можно вести речь об автосубъективации. Автосубъективация — осознанная стратегия преобразования собственного способа существования, могущая включать в себя различные техники, практики, упражнения и т.д. Процесс автосубъективации означает, что в соответствии с определенной целью мы преобразуем себя, совершенно сознательно делаем себя объектом технического отношения. При этом важно отметить следующее. Вне зависимости от способа и специфики практики себя процесс субъективации имеет некую оборотную сторону, которая, как правило, не рефлексруется и не принимается в расчет.

Во-первых, речь идет об условиях возможности данного процесса. Среди них стоит выделить культурный контекст с присущими ему институциональными и / или «факкультативными» способами обращения с собой; тип наличия (или отсутствия) Другого как специалиста «по переустройству индивида» (обусловленность традицией, профессионально, религиозно и т.п.); специфика процедуры «обращения» субъекта; наконец, специфические практики себя как «технологические» составляющие процесса субъективации.

Во-вторых, субъект, будучи связанным с миром множественными отношениями (не в последнюю очередь теми, которые «примыкают» к нему в качестве упомянутых условий возможности), творя или изменяя себя, невольно воздействует на мир. Это «незапланированное» воздействие на мир субъекта является принципиально бес-цельным, случайным, «бессубъектным». В этом смысле оно даже не действие, или действие настолько, насколько «действенен» сам факт существования чего-либо. Акт полагания цели субъектом уже сингуляризирует сущее. Последнее обстоятельство предполагает принципиальную невозможность субъекта занять рефлексивную позицию по отношению к радикальной множественности, которая отчасти выступает историческим априорным условием возможности его как субъекта. Иными словами, целостность сознания (и самосознания) онтологически вторична и неотделима от «примыкающих» к нему подвижных отношений (в качестве упомянутых условий возможности). Речь идет о некой внутренней связности вещей, которая никогда не переживается и не осознается субъектом в практическом обиходе.

Поэтому внутри процесса субъективации наряду с автосубъективацией следовало бы выделить еще и принципиально неотделимую от нее гетеросубъективацию (или транссубъективацию). Автосубъективация есть процесс реализации предзаданного; однако ее непосредственная актуализация осуществляется как гетеросубъективация. Это значит, что в субъективации помимо и вместе с сознательно достигаемой целью «несвязная связность» сущего выводит к существованию некие собственные неутилитарные реакции и эффекты. Иными словами, человек, делая что-либо, всегда и с необходимостью делает «больше, чем нужно». Всякое действие является принципиально избыточным по отношению к поставленной цели. Автосубъективация ставит цель; гетеросубъективация этим же движением деконструирует условия ее возможности.

В результате мы имеем: 1) технику как средство достижения цели — а в онтологическом контексте — сущее, которое есть всегда только и именно так, т.е. — технически: всегда в соответствии с чем-то, посредством чего-то, вместе с чем-либо и т.д. Но также и: 2) технику как технему. Технема может являться своего рода «побочным продуктом» существования и функционирования техники. Однако в отличие от последней технема отвечает некоторым, если можно так выразиться, нефункциональным потребностям, а возможно, и не отвечает вообще никаким. Технема есть результат творческой, производительной и вместе с тем принципиально неутилитарной реакции самого сущего. Сущее внутри себя эмерджентным образом производит избыток возможностей. То простое обстоятельство, в соответствии с которым эти возможности 1) как-то *проявляются* и 2) проявляются совершенно *определенным образом* — позволяет обозначить их как именно как технемы.

Автосубъективации соответствует техника субъективации, или практика себя, осуществляющаяся с определенной целью. Гетеросубъективации соответствует технема, которая в себе бес-цельна, но производительна. Автосубъективация неотделима от гетеросубъективации; техника неотделима от технемы. Технема онтологически опережает технику, однако не является ее основанием. Нет ничего технематического, что не могло бы стать техническим. Технема — имя онто-эко-технической возможности. Приведем пример соотношения технемы и техники.

Исследователями отмечена парадоксальная особенность древнейшего палеолитического производства: оно не опосредовано постановкой сознательных утилитарных целей [8, с.528]. Древнейшие галечные орудия в своей оригинальной смысловой нагрузке не являются орудиями труда. Изначально — это сколы, производимые без какой-либо цели, стихийно, случайно в экстремальных ситуациях. Такие сколы есть технемы. На втором этапе — это сколы, производимые уже сознательно, в ритуальном действии, но опять-таки не «для», а «в силу того, что...». В соответствии с «Антропологией мифа» А.М. Лобка, такие сколы представляли собой метки, удерживающие первичное мифо-семантическое пространство. Это производство подчинено логике ритуала, а последний — абсолютен, так как не имеет цели вне себя самого. Ритуальное действие имеет сверхцельный характер. И лишь побочным результатом ритуала оказывается его «магическая» эффективность и полезность. Орудие труда возникает как побочный продукт ритуала. Теперь это техника.

Скол как технема уже существует. Однако его назначение — отнюдь не техническое, но мифологическое. Материальное производство детерминировано не целью, но мифом. Однако впоследствии этот скол получает систематическое использование по определенному назначению. Следовательно, так называемые орудия труда изобретаются отнюдь не целевым образом. Сначала в соответствие с логикой ритуала нечто получается, а затем случайно определяется, как это «нечто» может быть использовано. «Нечто» при этом получает имя (= миф). Так, в соответствии с О.М. Фрейденберг, в архаических культурах «стол метафоризирует высоту-небо. Он не сделан для удобства еды, но за столом едят, потому что разрываемый и съедаемый тотем представляется небом'; стол, небо дублируется возлежащей на нем едой-небом. Сесть на стол — стать царем'; отсюда — столица', стольный' город, позднее место пребывания царя, вождя. Столы стоят впоследствии в красных углах без всякой утилитарной надобности. Но небо' есть и преисподняя': стол служит и для возлежания умершего» [15, с.64]. Стол, следовательно, первично фигурирует как видимая составляющая мифа — Небо. И лишь впоследствии стол, фактически случайным образом, приобретает свои привыч-

ные функции. Такова же логика архаической семантизации: «...‘Раб’ или ‘царь’ существовали до рабства и до царской власти. Как же могло функционировать представление о вещах, которых не было? <...> ‘Раб’ означало смерть. Когда появилось социальное явление рабства, пленник, вещь, бесправное существо, зависимое от владельца, стало называться рабом. Явление существует, когда его нет, в другом виде. Если образ остается формально одним и тем же, то семантически он изменяется и переходит в отличные друг от друга состояния. <...> Образ ‘раба’ в отношении к понятию “раб” прогенетичен, до-понятиен» [15, с.45]. Логика образования *понятия* раба такова: социальный статус некоего существа низок настолько, что его практически нет, он «не живет», он всегда может быть использован, в частности — убит. Заранее имеющийся образ не изменился, но изменилась его семантика (подобно тому, как *стол* в качестве предмета не изменился, но изменилась его функциональная нагрузка).

В соответствии с остроумным замечанием А.М. Лобка, именно такая схема сотворения мира представлена в деятельности ветхозаветного бога, который вначале делает, потом называет, а потом замечает, что содеянное им — хорошо. Это — парафраз архаической производящей культуры, где вначале фигурирует предмет, «несущий» миф, а затем первый получает функциональную нагрузку. Миф производимого предмета опережает его утилитарную функцию. Бытовой предмет приходит к архаическому «труженику» случайно, нечаянно, то есть воистину магическим образом. Под знаком подобного производства проходит весь палеолит [8, с.532]. Именно в первобытном обществе формируется фундаментальный технологический уровень, простой факт неотменимого наличия которого будет отныне восприниматься как совершенно естественный. Такова генеалогия фундаментального эко-техно-логического потенциала цивилизации.

В контексте понятий авто- и гетеро-субъективации эко-технизм практик себя состоит в следующем. Автосубъективация структурирует переустройство индивида в соответствии с определенными технологиями субъективации. Гетеросубъективация, будучи ее своего рода оборотной стороной, устанавливает множественные связи нецелевого характера. В пик технических связей автосубъективации (цель-средство), эти связи с полным основанием могли бы быть названы технематическими. Технематические связи конечны, однако их финальность является финальностью без конечной цели, так как последняя могла бы быть установлена только субъектом.

Заключение

Различие между классическим и неклассическим пониманием человека может быть выражено так: человек как субъект и человек как событие. Человек как субъект — сверхсущее, лежащее по ту сторону сущих. Ему гарантировано абсолютно привилегированное место в бытии, он — мера и предел того, на что способно сущее как таковое [6, с. 23].

Человек как событие — принципиальная открытость, «куда», «чему (кому)» и «насколько» которой обусловлены конкретной техникой размыкания. Человек как субъект от начала и до конца контролирует свою возможную трансформацию. Любые изменения, начиная от суждений вкуса и заканчивая переменой образа жизни, находятся в его ведении. Принятие концепции событийности человеческого существования означает, что существование как таковое не сводится только и единственно к субъект-существованию. Более того, существование принципиально избыточно по отношению к очевидностям типа «сознания» и «субъекта».

Поэтому любая сознательная «практика себя» запускает множество рядов причинных воздействий, значительная часть которых никогда не будет осознана. Подконтрольная субъекту практика себя и ее видимые и ожидаемые последствия описывается понятием автосубъективации. То же, что субъект совершенно естественным образом, упускает из виду, но что также имеет специфическую действенность и ненаблюдаемые (в рефлексивном опыте) последствия, схвачено в понятии гетеросубъективации. Гетеросубъективация — изнанка автосубъективации. Перефразируя М.Хайдеггера («Постав — фотографический негатив события»), можно сказать, что гетеросубъективация — фотографический негатив автосубъективации.

Классическое понимание человека в отношении вариантов его само-трансформации неявным образом настаивает на абсолютной определенности по поводу целей и средств. Неклассическое понимание человека в этой же ситуации вводит в игру, с одной стороны, элемент неопределенности, а с другой — абсолютную ответственность за свободный выбор целей и средств (практик) антропологического размыкания.

Поэтому каждый «практикующий» обязан давать себе отчет в том, что: 1) всякие практики куда-то ведут; 2) ни в «физической», ни в «духовной» жизни нет черновигов. Какими бы ни были практики себя, — древние, новые, светские, религиозные, повседневные, экстремальные, — они всегда предполагают некую конечную цель, «мета-антропологический телос» (С.С. Хоружий).

Множество подобных целей может быть классифицировано по признаку отношения к Личности. В контексте синергийной антропологии они разделены на персоналистские и имперсоналистские. В таком случае соответствующие практики себя («духовные упражнения», «телесные практики» и т.д.) генерируют различные типы субъектности, а в духовном смысле — даже различные антропологические типы. Различие проявляется также и в соответствующей «духовной лестнице»: в случае имперсонального телоса его высшие ступени представляют собой все менее и менее сложноорганизованные формы, в то время как персональный телос предполагает обратное.

Так, например, теория практик себя М. Фуко и синергийная антропология С.С.Хоружего формально совпадают в констатации наличия специфического технологического момента в организации субъективности, который служит конститутивным для типа и характера последней. С содержательной же точки зрения они различны настолько, насколько различаются персональный и имперсональный телос. Из христианской перспективы такое различие видится радикальным, поскольку в точности подобно различию жизни и смерти, так как в одном случае речь идет о Спасении, в другом — о стилизации существования.

Литература

1. *Батай Ж.* История эротизма. — М.: «Логос»; «Европейские издания», 2007. — 200с.
2. *Бибихин В.В.* От «Бытия и времени» — к «Beitrag» // Вопросы философии. — 2005. — № 4. — С. 114-129.
3. *Деррида Ж.* О грамматики . — М.: Ad Marginem, 2000. — 511 с.
4. *Кемеров В.Е.* Практика // Современный философский словарь; под общ. ред. В.Е. Кемерова; 2-е изд., испр. и доп. — Лондон — Франкфурт-на-Майне — Париж — Люксембург — М. — Минск: ПАНПРИНТ, 1998. — С. 691—695.
5. *Керимов Т.Х.* Социальная гетерология. — Екатеринбург: УралНАУКА, 1999. — 169 с.

6. Керимов Т.Х. Проблемы толерантности и социальная гетерология / Толерантность и полисубъектная социальность. — Екатеринбург: Изд-во Урал. ун-та, 2001. — С. 19-27.
7. Левинас Э. Избранное. Тотальность и Бесконечное. — М. — СПб.: Университетская книга, 2000. — 416 с.
8. Лобок А. Антропология мифа. — Екатеринбург: Банк культурной информации, 1997. — 688 с.
9. Нанси Ж.-Л. Бытие единичное множественное. — Мн.: Логвинов, 2004. — 272 с.
10. Нанси Ж.-Л. Corpus. — М.: Ad Marginem, 1999. — 255 с.
11. Ницше Ф. Сочинения в 2-х т. — М.: Мысль, 1990. — Т. 2. — 829 с.
12. Хайдеггер М. Бытие и время. — СПб.: Наука, 2002. — 451 с.
13. Хоружий С.С. Фонарь Диогена. Критическая ретроспектива европейской антропологии. — М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2010. — 688 с.
14. Хоружий С. С. Конституция личности и идентичности в перспективе древних и современных практик себя // Вопросы философии. — 2007. — № 1. — С. 75-85.
15. Фрейденоберг О.М. Миф и литература древности. — М.: Наука, 1978. — 605 с.