

Павленко А.Н. Возможность техники. СПб.: Алетейя, 2010. 224 с.

Основная задача данного исследования — поиск ответа на вопрос о том, как возможен такой сложный и специфический феномен человеческой жизнедеятельности как техника. Однако только этой проблематикой работа не ограничивается. В процессе самого исследования автор выходит далеко за рамки проблемы *возможности техники*, ставя и определенным образом решая проблему *возможности человека*. Такой переход методологически обоснован как спецификой исследуемого предмета, так и авторской позицией. Начав работу с обзора объяснений возможности техники, автор выделяет два исторически значимых подхода. Первый связан с пониманием сущности техники П. Флоренским («Взгляд из лавры»), а второй — с именем М. Хайдеггера («Взгляд из Магдебурга»). Выделяя концептуальные сходства и различия в двух рассматриваемых подходах, автор акцентирует внимание на общности их взглядов которая заключена в положении о технике, как «...само-стоятельной форме связи человека с миром... наряду с наукой, религией и искусством и философией» (с. 40). Техника, согласно взглядом обоих мыслителей, есть объективный феномен, она «... не есть продукт человека» (с. 41), а ее возможность есть “... данность бытия, открываемая в «бытийном пространстве» сущего соразмерным ей человеком» (с. 39). На фоне этого утверждения различия между их взглядами не носят принципиального характера. Объективность техники, ее предзаданность бытием есть «прямой путь» к платонизму, и в этом «направлении» автор детально анализирует творчество еще одного мыслителя — Ф. Дессауэра. Детальный анализ различных аспектов техники в творчестве Дессауэра подводит автора к возможности сформулировать положение о том, что сущность техники коренится «... не в объектах материального мира и не “материальных человеческих потребностях...” а в мире “предопределенных форм и образов” или попросту говоря — идей» (с. 65).

Это положение коррелирует с авторским взглядом на сущность техники, который за пределами данной монографии, в более ранних работах, был обозначен как «Пропись». Исходя из этого, последний параграф первой главы как раз и посвящен обсуждению достаточности платонизма для объяснения возможности техники. Ее вывод таков: «... недостаточность платонизма в объяснении сущности современной техники является мнимой» (с. 77). Этот вывод можно сформулировать и по-иному «... если бы не существовало «третьего мира сущностей», то не могла бы существовать и сама техника, т.е. созданное человеком сущее, «вторая природа»» (там же).

Это утверждение можно назвать основным выводом первой главы, и во второй главе, которая названа «онтологическая возможность техники» автор «разворачивает» его, наполняя конкретным содержанием. Для этого он вновь обращается к своей концепции «прописей» и показывает, что сущность техники тесным образом взаимосвязана со временем и носит временной характер. Автор делает вывод, бытие как имеющее ценность есть не прошлое, и не будущее, оно настоящее. В то же время, говоря о современном человеке, можно говорить о таких чертах современной цивилизации, как устремленность, направленность современного человека именно на будущее, смещение ценностных аспектов с настоящего в будущее. Здесь, правда следует учесть (чего не делает автор), что из неограниченности будущего, т.е. отсутствия четких и однозначных границ между прошлым, настоящим и будущим, не менее иллюзорным оказывается «обладание настоящим», «успех в настоящем» и т.п.

Однако вернемся к логической последовательности автора. Опора на будущее, а не настоящее, согласно ей, предопределяет выход человека за пределы «соразмерного настоящего», и согласно этой предопределенности «...современный человек вынужден брать — источник силы, энергию и т.д. — в долг у соразмерности бытия будущего» (с. 83). По мере развития этого процесса он все более напоминает систему с положительной

обратной связью: чем больше он берет в долг у будущего, тем больше он нуждается в том, что он берет. Для характеристики этого процесса А.Н. Павленко вводит новые термины — «телопройденное» пространство и «телопройденное» время. Первое означает соразмерность пространственных масштабов человеческого тела и способов измерения пространства. Современная техническая цивилизация со своей устремленностью в будущее, по мнению автора, как раз и нарушает эту соразмерность, в частности, вводя искусственные (с точки зрения человека) метрические единицы. Однако пример, приведенный автором, с одной из таких единиц — метром, не вполне удачен. Эту метрическую величину можно увязать с телопройденностью пространства, указав например, на то, что он близок к длине среднего шага человека. По крайней мере, из всех возможных «претендентов» на универсальную единицу длины французский метр ближе всех к человеческому шагу. Второй термин — время, которое необходимо затратить на преодоление телопройденного пространства. Поскольку современная цивилизация одной из своих ценностей признает «ускорение», выигрыш времени в преодолении пространства, то, по мнению автора: *«Сокращение временного интервала, предназначенного для соразмерного прохождения пространства, есть по существу «искривление времени»*. Всякое «сокращение» времени — соразмерного пути — есть, с онтологической точки зрения, стремление человека к максимально обширному охвату пространства» (с. 89). Отсюда следует темпоральное определение техники — она «...есть способ обладания наибольшим за наименьшее время» (там же). Именно такое понимание техники определяет ее характеристики как прогрессивной и успешной.

Описав, таким образом, понятия «телопройденного пространства» и «телопройденного времени», автор вновь возвращается к понятию «пропись» уже для того, что бы увязать эти два понятия с понятиями «бытийного пространства и бытийного времени». Пропись им понимается

как «...субструктура «бытийного пространства». Человеком «прописи» бытия *об-наруживаются* и как конкретные принципы и законы, которым подчинены образования отношений, вещи, свойства и т.д. и, наконец, как сами эти отношения, свойства, вещи и т.д.» (с. 91). Если понимать под пространством множество каких либо элементов, то тогда бытийное пространство будет представлять собой множество всех множеств. Тогда субструктурой этого множества будет то, что определяет его данность и сущность. Здесь, правда, возникает вопрос о возможности существования такого множества, т.е. вопрос о существовании «бытийного пространства», который вытекает из парадокса Рассела, однако его решение в применении к бытийному пространству и его прописям требует отдельного рассмотрения.

Бытийное время связано с бытийным пространством. И то и другое есть «пропись бытия», однако пространство есть субструктура бытия, данная сразу и целиком, то время — есть ее (структуры) разворачивание.

Далее автор выделяет два представления о прописи. Первая — истинная пропись как субструктура бытия, и вторая — нечеткие прописи, которые представляют собой «возмущение» истиной прописи из-за того, что дается человеку через конкретные пространства. Применяя такое разделение к проблеме техники автор описывает ее некоторую «задолженность», которая нарушает соразмерность потребностей человека и возможностей природы и одалживает эту соразмерность у будущего. Эта задолженность есть пропись, но нечеткая. Как характеристику техники в связи с ее свойством прогрессивности, т.е. возможности «обладать наибольшим за наименьшее время» Андрей Николаевич вводит новое понятие — рапидактор (от лат. *rapidus* — быстрый, скорый, и *actor* — действующий). Это есть любой ускоритель времени, который ускоряет его необратимо в том смысле, что он создает такую систему, которая без рапидактора функционировать не может. В качестве рапидактора выступают технологические приспособления и средства — компьютеры

(ускоритель вычисления), средства транспорта (ускоряют перемещения), средства связи (ускоряют общение) и другие. Очевидно, что современное общество достигло такой стадии, что не может дальше существовать без всех своих рапидаторов. «Искривление» или «уплотнение» времени, которое производят рапидаторы возможно только при определенной «темпоральной аксиологии», в ней особую ценность приобретает будущее, а настоящее и прошлое менее значимо. По мнению автора, эта аксиология базируется на библейском, иудейско-христианском эсхатологизме, в котором явно выражена темпоральная асимметрия и происходит «развертывание» времени от прошлого через настоящее к будущему. Тогда будущее есть стратегическая цель и задача, а настоящее и прошлое — «материал», из которого будущее строится. Согласно автору, такая асимметрия является неестественной, и в противоположность подобному пониманию он противопоставляет циклическое понимание времени в античной культуре и в других культурах древнего мира (за исключением иудейской). «Темпоральной асимметрии» сопутствует еще один признак — антропоцентризм, тогда как циклическое понимание времени космоцентрично и не антропо. В современной цивилизации, по мнению Андрея Николаевича, произошла секуляризация эсхатологизма, его религиозное содержание было «вычищено» и заменено различными другими, тогда как темпоральная асимметрия в отношении будущего осталось. Остался и антропоцентризм с космофобией. В современном мире четко выражена тенденция к пустой, бессодержательной ритуализации всего нового вообще. В качестве примера автор приводит праздник Новый год. Этот праздник в современном обществе ничего, кроме самой новизны не содержит и поэтому является бессмысленным. Однако здесь хотелось бы высказать несколько возражений автору. Первое из них будет касаться утверждения об искусственном характере темпоральной асимметрии, поскольку существуют аргументы, которые им не учтены. Действительно, если говорить о естественном, природном восприятии времени, то кроме

его сознательной фиксации, свойственной человеку, уместно говорить и о бессознательном восприятии, свойственном, по крайней мере, высшим животным. Две основных мотивации определяют их жизнедеятельность — самосохранение и продолжение рода. И если первое в отношении времени задает однозначный приоритет — здесь и сейчас, т.е. выделяет как ценность настоящее, то второе в отношении настоящего избыточно, в настоящем в нем нет необходимости, его приоритет — будущее. Еще одно возражение связано с Новым годом. Праздник им превращен в несколько дней беззаботного времяпрепровождения. Однако это проблема не Нового года, а современного общества, которое неспособно воспринять его объективный смысл. Сам же смысл Нового года заключен в том, что он привязан (недельным промежутком)¹ к 25 декабря. Дата 25 декабря — первый день после зимнего солнцестояния. Полгода перед этим дни становились все короче и холоднее, и, наконец, этот процесс повернул вспять. Собственно этим и объясняется радость ожидания будущего, зафиксированная в этом празднике². Из примера видно, что, по крайней мере, осознанная устремленность в будущее своим основанием имеет неудовлетворенность настоящим. Исходя из этого «концепция эсхатологического наваждения», предложенная А.Н. Павленко, как минимум нуждается в дополнительном обосновании. В таком же обосновании нуждается и положение о факторах, ограничивающих возможности техники. Согласно высказанному в монографии мнению: «...техника, ее формы и облик, определяются *логикой* (со стоящей за ней онтологией) и *аксиологией* (господствующими в данную эпоху ценностями, определяющими конкретный облик техники) (с. 174). Однако и логика (онтология) и тем более аксиология могут быть многовариантны,

¹ Откуда появляется эта неделя — отдельный вопрос.

² Примечательно, что автор данной рецензии еще пару десятков лет назад целиком и полностью разделял взгляды автора рецензируемой монографии в отношении Нового года. Однако прошедшие с тех пор социальные катаклизмы, следствием чего были многочасовые отключения тепла и света в городских кварталах заставили его пересмотреть свои взгляды и убедили в том, что тепло и свет лучше, чем холод и тьма. И если в настоящем холодно и темно, а в будущем светло и тепло, то будущее лучше и ценнее, чем настоящее, и его анонс, безусловно, является праздником.

например, квантовая механика имеет свою логику, отличную от логики классической науки, и, следовательно, имеет свою онтологию, связанную с особой функцией сознания субъекта (копенгагенская интерпретация). Эти факты прямо противоречат положению автора о том, что «..универсальная возможность техники (собственный вклад греков) (здесь имеется в виду логико-математический вклад. — Т.Я.) по своей природе неизменна, а конкретно-исторический облик техники ... — преходящ» (с. 148). В то же время автор упускает еще один существенный онтологический аспект ограничения техники — практический. Именно он смог бы выполнить все те функции, которые в данной работе приписываются логическому.

И, наконец, последняя, глава посвящена проблеме «человек и техника». Здесь автор также предлагает несколько оригинальных подходов, которые он описывает через введение новых терминов. Один из них — анантроп. Суть этого термина заключается в следующем. Противоречие современного этапа развития человечества, по мысли автора, заключается в противоречии между искусственной средой обитания и естественным, природным человеком. Одна из форм выражения этого противоречия — экологический кризис. Очевидно, что могут быть только два пути разрешения этого противоречия: вновь искусственную среду сделать естественной или же природного человека лишить его природности и превратить в искусственный конструкт. В последнем случае он вместе со своим естеством лишается своей человечности и будет уже не человек. Именно по такому пути, по мнению автора, и развивается в настоящий момент человеческая цивилизация. Впрочем, как он сам и признает, на этом пути могут возникнуть объективные препятствия, связанные с природной (или божественной) ограниченностью человеческого разума. В этой связи автором упоминается теорема Геделя, следствием которой является положение об ограниченности любых рациональных представлений. Вообще же в развитие этой темы было бы весьма перспективным для автора по ходу

текста уделить большее внимание этой теореме и ее анализу. В частности работе Дагласа Р. Хофштадтера «Гедель, Эшер, Бах: это бесконечная гирлянда», которая как раз посвящена доказательству этого положения. Второй термин, описывающий оригинальный авторский подход к указанной теме — «цивилизьяна». Он возникает из анализа современного состояния индивидуума в обществе в связи с очевидной тенденцией современной цивилизации к обобществлению всех сторон и аспектов жизни, и в первую очередь труда. Однако сама методологическая основа, предлагаемая автором, как минимум, спорна. Основная мысль, которую развивает автор в этом подходе, заключена в сравнении функциональных и иных качеств орудий труда общества натурального хозяйства и индустриального общества. Согласно мнению Андрея Николаевича, орудия труда натурального хозяйства являются сугубо индивидуализированными в том смысле, что предполагают самостоятельное индивидуальное использование, знание изготовления, способность производства и отсутствие в коллективном изготовлении и использовании. В то же время орудия труда индустриального общества предполагают совершенно противоположные характеристики. Следствием этого является зависимость современного индивида от общества. Это «наиндивидуально-коллективная зависимость» (с.182), которая, по мнению автора, аналогична «наиндивидуально-биологической зависимости» у высших животных (например, обезьян). Эта аналогия и отражается в термине «цивилизьяна». Однако такой ход размышлений вызывает ряд вопросов. Во-первых, насколько обосновано утверждение автора о полной автономии хозяйственной деятельности натурального хозяйства? Любая трудовая деятельность носит общественный характер, и вопрос только в степени более-менее. Крестьянин, являющийся основой натурального хозяйства не мог индивидуально изготовить топор, для этого ему были необходимы рудокопы, металлурги, кузнецы. Он не обладал и знанием технологии поиска рудных месторождений, постройки шахт,

выплавки железа и искусстваковки. Любое натуральное хозяйство все равно включено в отношения обмена (торговли), и в нем пусть и весьма в упрощенном виде действует принцип разделения труда. По сути дела, натуральное хозяйство предполагает только индивидуальное использование основных средств производства, связанных, в первую очередь, с земледелием и деятельностью по собственному жизнеобеспечению. Во-вторых, аналогия между «наиндивидуально-коллективным» и «наиндивидуально-биологическим» так же спорна. Высшие животные не могут быть наиндивидуальны хотя бы потому, что у них отсутствует индивидуальность, прежде всего в форме самосознания. Их сознание не сравнимо с человеческим, пусть даже и с «наиндивидуально-коллективным» индивидуумом современного общества. У «наиндивидуально-биологического» отсутствует рациональный элемент мышления, тогда как у «наиндивидуально-коллективного» он доминирует. Несравнимы и элементы образного мышления, очевидно, что у «наиндивидуально-коллективного» они гораздо богаче и сложнее, чем у «наиндивидуально-биологического».

Вопросы возникают и к сформулированному автором как следствие концепции «цивилизация» закону «... обратного соотношения индивидуализации и деиндивидуализации в человеке. Чем выше степень деиндивидуализации человека, чем больше в нем преобладает сверхиндивидуальное, тем меньше он сохраняет индивидуальные характеристики, тем меньше он остается “неповторимым” индивидом, и наоборот» (с. 190). Хотя бы потому, что можно привести множество примеров, опровергающих его.

Гораздо перспективнее с точки зрения рассматриваемой в данной главе темы представляется анализ знаменитой энтимемы Декарта «Я мыслю, следовательно, я существую». Необходимость этого анализа была вызвана тем, что: «Возникновение современной техники, а в широком смысле — утверждение способности проектирования, было невозможно

без принятия определенных принципов рациональной возможности схватывать существенные стороны и зависимости мира. Многие исследователи связывают возникновение так называемой “счисляющей рациональности”, которая в значительной мере определяла горизонт науки и техники в XVIII–XIX столетиях, с именем французского ученого и философа Рене Декарта» (с. 199). Проведенный Андреем Николаевичем ее детальный логический анализ выявил в качестве одного из антропологических следствий этой энтимемы эквивалентность «мыслящего» и «существующего». Эта эквивалентность имеет далеко идущие следствия: «Именно этот шаг Декарта закладывает традиции новоевропейского рационализма, который окончательно порывает с греческой традицией, обожествлявшей природу и тем самым считавшей человека подчиненным от этой природы и зависимым от нее» (с. 211). Справедливости ради следует сказать (что отмечает и автор), что тождество бытия и мышления было провозглашено еще в античности Парменидом, однако Новое время абсолютизирует данную эквивалентность, доводя ее до логического предела, названного автором «рациофундаментализм». Именно он несет ответственность за все негативные следствия развития современной техногенной цивилизации, о которых говорилось на протяжении всей монографии. Соответственно, для преодоления этих следствий необходимо преодолеть, прежде всего, их причину — рациофундаментализм, для чего А.Н. Павленко выделяет три способа. Первый связан с полным отрицанием рациональности как таковой. Он реализуется в постмодернизме, нигилизме, иррационализме и т.п., однако автор вполне обосновано указывает, что подобный подход ведет к интеллектуальной деградации. Второй — путь модернизации рационализма в том смысле, что его основная суть остается неизменной а «мелкие дефекты» по возможности устраняются. Однако вполне справедливо, что в этом случае это путь генезиса анатропа, появление которого и будет его завершением. Третий путь, с этой точки зрения,

является наиболее перспективным. Его условно можно сформулировать в виде своеобразного «принципа дополнительности», согласно которому разум (рациональность) не может самостоятельно функционировать в описании и объяснении действительности, его с необходимостью нужно дополнять внерациональными формами мышления. Это утверждение целиком и полностью лежит в русле теоремы Геделя и в настоящий момент представляется наиболее перспективным методологическим подходом в решении проблем современного этапа развития человечества.

На этом и хотелось бы закончить рецензию, поскольку этим и заканчивается рецензируемая работа. В кратком «заключении» автор формулирует ответ на поставленный во «введении» вопрос о возможностях техники следующим образом: «Техника возможна как не запрещающее позволенное бытие» (с. 215), и увязывает возможность техники с запретами на альтернативные формы бытия человека. Основная задача этой книги — минимизировать реализацию этого запрета.

В целом монография написана интересным, живым языком, строго и логически последовательно структурирована. Круг проблем и предлагаемые решения, хотя в некоторых аспектах спорны, тем не менее, весьма актуальны, и наверняка вызовут у читателей неподдельный интерес.

Тарароев Я.В.,
доктор философских наук