
DOI: 10.31857/S023620070018331-1

©2023 С.А. СМИРНОВ

СОБЛАЗН НЕ БЫТЬ ИЛИ ОНТОЛОГИЧЕСКИЕ КОРНИ ТЕХНОЛОГИЧЕСКОГО АУТСОРСИНГА



Сергей Алевтинович Смирнов – доктор философских наук, ведущий научный сотрудник. Институт философии и права Сибирского отделения РАН, главный редактор альманаха «Человек.RU». Российская Федерация, 630090 Новосибирск, ул. Николаева, 8.
E-mail: smirnoff1955@yandex.ru
orcid:0000-0002-2023-8855

Аннотация. В статье дается онтологическое обоснование так называемого тренда технологического аутсорсинга, предполагающего передачу функций и работ от человека — техническим устройствам. Автор формулирует гипотезу, согласно которой тренд аутсорсинга сформировался не сам по себе, а в связи с давним феноменом, который обозначается как онтологический соблазн, или соблазн не быть. В статье приводится ряд аргументов, показывающих глубинные причины такого онтологического выбора человека. На этой основе автор делает вывод о том, что человек в настоящий момент находится в ситуации онтологического соблазна, многократно усиленного достижениями и разработками в области умных технологий. Для вскрытия феномена соблазна приводится аргументация, предложенная в работах Ж. Бодрийяра и М. Хайдеггера. Согласно позиции Бодрийяра, соблазн связан с переживанием человеком

Работа написана в рамках грантового проекта «Человек и новый технологический уклад. Антропологический форсайт» при поддержке Российского научного фонда (проект № 21-18-00103).

притягательности чистой, но пустой формы, которой человек стремится обладать как доступной вещью. Согласно аргументации Хайдеггера, человек не обладает готовой сущностью. Он в бытии случаен и является в мире как событие. Он имеет шанс быть. Поэтому именно событийная природа человека показывает, что бытие человека есть шанс, которым человек рискует либо воспользоваться, либо не воспользоваться. Бытие выступает как рискованное предприятие, на которое человек или волен идти, или волен не идти. Это решение связано с тем, что человек испытывает постоянный соблазн редукции себя как сущего. В статье приводится попытка, идущая от Декарта, связанная с редукцией человека к понятию субстанциально обосновывающего себя субъекта. Показывается, что именно редукция человека к разным определениям толкает его на соблазн, поскольку именно редуцированный человек, сведенный к разным функциям, испытывает страх не сбыться и потому испытывает соблазн не быть.

Ключевые слова: бытие, соблазн, субъект, сущее, человек, технологический аутсорсинг, событие.

Ссылка для цитирования: Смирнов С.А. Соблазн не быть или онтологические корни технологического аутсорсинга // Человек. 2023. Т. 34, № 1. С. 28–50. DOI: 10.31857/S023620070018331-1

С.А. Смирнов
Соблазн
не быть, или
Онтологические
корни техно-
логического
аутсорсинга

Готовность

Давно привычным стало рассмотрение технического прогресса в логике и модели технического аутсорсинга. Передача, делегирование функций и работ от человека машине или техническому устройству, всегда рассматривалось в духе естественной логики технического прогресса и оценивалось как благо, сверх оптимистично. Человечество радовалось, что человек освободится от рутинного труда и будет посвящать себя наукам и искусствам.

Противники же этого тренда выступали против него, подозревая почему-то машину в том, что человек превращает себя в придаток умной машины или просто перестает трудиться, тем самым превращая себя в «ничегонеделающее» животное.

Мы попробуем рассмотреть этот феномен технического (шире — жизненного) аутсорсинга с другой стороны. Не является ли этот процесс следствием более глубинного феномена, который можно назвать онтологическим соблазном? Человек отдает технике, умной машине, свои, привычные ему работы потому, что просто предпочитает не быть. Он не рассматривает бытие как норму, обязательную для него и необходимую именно потому, что нет у него «алиби в бытии».

И такое событие — отказ от бытия как нормы, случилось давно, во *Время Оно*, в самом начале. Человек, будучи сам возможностью бытия, его событием, как раз наоборот предпочитает не быть. То есть предпочитает не быть собой. Не становиться. А делает он это потому, что испытывает большой соблазн не быть.

Почему человеку хочется не быть. И наоборот — почему и как ему хочется быть? Точнее, вопрос состоит не в хотениях и желаниях. Невозможно хотеть быть. Хотеть можно есть, пить, заниматься сексом, спать, снова есть, снова пить. Хочется, чтобы тебя ласкали, облизывали, принимали таким, каков ты есть. Быть же не хочется. Это невозможно. Строго говоря, бытие — не витальная потребность и норма. Это культурная норма — быть, то есть состояться человеком, обрести себя, найти место в мире. Бытие как норма не может быть нормой витальной, жизненной. Она выступает неким культурным заданием, к которому вообще-то надо быть готовым. Быть готовым принять эту норму как свою, как жизненное задание себе.

Гамлет у Шекспира, несмотря на муки поиска, стал к концу трагедии готов. Эту тему развивает молодой Лев Выготский в своей дипломной работе «Трагедия принца Гамлета»: тему готовности. Он, Гамлет, готов «быть готовым»: «Быть готовым — вот все, пишет Выготский. Это нельзя комментировать: это все. <...> Быть готовым — вот все. Гамлет готов. Не решился, а готов; не решимость, а готовность» [Выготский, 1986: 453]. Именно потому, что «минута пришла, срок исполнился, час пробил» [Выготский, 1986: 453]. Он готов, пусть будет. Let be!

Готовность эта — метафизическая, мистическая, не рациональная, поскольку не объяснима. Что мешало Гамлету действовать так же, как Лаэрт? Ничто. Он же принц. Откуда эта готовность в нем жить не из мщениия, не из реакций и эмоций, а из принятия скорби мира. Готовность рождалась в Гамлете с трудом. Он был такой же, как Лаэрт, баловень судьбы, принц, но однажды попавший в ситуацию онтологического выбора («быть или не быть»). И нам не понятно (сугубо рационально, если пытаться найти причину поступков, объяснять их из повседневной, эмпирической жизни) — почему Лаэрт остался в привычной всем стратегии реакций, эмоций и мщениия, а Гамлет, внешне попавший в такую же жизненную ситуацию, вдруг начал вырабатывать в себе иную стратегию — готовности. Она ведь в человеке отсутствует. Мы не способны выдерживать метафизическую ситуацию самоопределения и вызова. У нас же нет онтологических опор для этого, никаких помочей и подпорок.

Эту стратегию, кстати, для себя выбирает и сам Л.С. Выготский. Он так и уехал в больницу после очередного приступа в 1934 году

с книжкой «Гамлет». Он с ним не расставался всю жизнь. В записной книжке в конце жизни он вновь напишет о готовности, используя цитату из «Гамлета»: «NB! Pro domo suo¹. Это последнее, что я сделал в психологии — и умру на вершине как Моисей, взглянув на обетованную землю, не вступив в нее. Простите, милые создания. The rest is silence» [Выготский, 2017: 568].

Выготский сравнивает себя с главными для него культурными героями — Моисеем и Гамлетом. Он, как и Моисей, указал путь к «земле обетованной», вершинной психологии, новой науке о человеке, путь из пустыни ошибок и тупиков натурализма и эмпиризма, из пустыни незнания и непонимания нами самих себя. Этот путь был только начат и впереди еще многое предстояло сделать. Но, как и Гамлет, он рано ушел, успев только указать путь. Поэтому о том, что он мог бы еще сделать, никто сказать не может. Дальнейшее — молчанье.

Конечно же, тема готовности Выготским понимается в явно выраженном христовом залоге (см. его собственные комментарии [Выготский, 1986: 552–553]). Это тема того, как Он был послан Отцом. Это тема готовности самого Христа испить чашу. И хотя «Шекспир не Библия», но есть поразительные совпадения, и Выготский их помечает: «Будьте же и вы готовы» (Лук. 12, 40).

Даже Христос на секунду усомнился в своей готовности, молясь о чаше в Гефсиманском саду, в итоге приняв уготованный ему выбор: «Отче Мой! Если возможно, да минует Меня чаша сия; впрочем, не как Я хочу, а как Ты» (Мф. 26, 39).

Вообще-то в течение своей короткой и яркой жизни Выготский и искал ответ на главный вопрос — как это так получается, что в человеке вырабатывается вот эта странная готовность идти на онтологический риск? Какую она имеет природу, оставаясь всегда тайной? Как вырабатывается эта готовность быть и способность через готовность управлять своими страхами, страстями и аффектами? Признавая эту готовность мистической, потусторонней, он затем в течение всей жизни до самой смерти пытался описать ее в категориях мыслящего действия, того самого культурного акта, ища при этом в акте базовую единицу, из которой бы и состояло ядро всей вершинной психологии человека.

Мы по привычке ссылаемся на плохое окружение, на влияние среды, на то, что время не пришло. Но Гамлет (как и сам Выготский) признает, что время всегда уже пришло, потому что

¹¹ «В защиту собственного дома» (лат.). Название речи Марка Туллия Цицерона. Имеется в виду защита своей профессиональной деятельности, своего пути и предназначения.

оно заключено в его действии, в его личном акте, поскольку не существует вне его. Но нам, грешным и смертным, удобно быть не готовыми, испытывать соблазн не быть. Ссылаться на то, что еще не пришло это время.

Но мы далее будем вести речь не о земных грехах, сладострастии, чревоугодии, жажде власти, жажде мщенья и проч. Мы поведем речь о соблазне не быть, который не может быть сведен к земным страстям.

Соблазн как феномен

Ж. Бодрийяр в известной работе, редуцируя соблазн к сексуальности и телесности, к желанию обладания иного тела, пытался обнажить сам феномен соблазна [Бодрийяр, 2000]. Внешнее тело, сексуальное тело, соблазняет, влечет, манит. И человек, влекомый внешним, ярким телом, просто формой, выбирает мужскую стратегию соблазна.

Ж. Бодрийяр замечает, что соблазн связан с влечением к чистой форме, поверхности, внешнему блеску, за которыми нет содержания, а есть пустота, ничто. В пределе — смерть. Но мы увлечены очаровывающей нас формой без содержания, которой хочется обладать, следствием чего становится и редукция самого влечения, становящегося симуляцией [Бодрийяр, 2000: 310].

Но форма влечет, манит, потому что яркая, потому что влекущая, потому что создает иллюзию простоты обладания. Можно протянуть руку — и она твоя. И ничего тебе за это не будет, никаких последствий и наказаний. Жажда влечения связана с соблазном именно иметь — иметь запрещенный и кажущийся простым и доступным внешний мир, представляемый соблазняемым вкусным плодом.

Стратегия соблазна формируется в ситуации обманки-приманки. Человек стремится обладать внешним объектом, вещью, предметом. Он манит, потому что ярк и потому что кажется доступным и простым в обладании. Но простота означает внутреннюю пустоту, поэтому человек становится влекомым пустотой, внешней формой, кожей, телом, чистой поверхностью, складкой (слышим здесь Ф. Ницше), изнутри пустой. Но поскольку сама стратегия строится на обмане, подмене стратегии быть — на стратегию иметь, стратегию захвата того, что иметь невозможно, но возможно иметь доступную пустышку, поэтому так или иначе стратегия захвата оборачивается для захватчика капканом, он сам ловится на обманке, поэтому стратегия захвата оборачивается гибелью самого захватчика. Как муха забирается в душистый цветок,

лепестки его захлопываются, и муха погибает, становясь пищей растения. Захватчик становится сам пищей и объектом захвата. Так и мотылек летит на яркий свет, а затем погибает. Он не имеет собственной внутренней силы сопротивления искусству желая, он зависит от внешней силы манящего соблазна.

Схема соблазна работает, потому что иллюзия простоты захвата толкает на простой способ действия на расстоянии протянутой руки. Создается иллюзия быть через простое получение полноты ощущения. Но через подмену. Вместо быть — иллюзия быть. Но чтобы создать иллюзию, используется главное орудие — желание обладания внешней, доступной телесной формой, желание низа, без стремления верха.

Потому и работает приманка, поскольку напрямую захватчика (желающего захвата) не заманить. Заманивает не само ничто, заманивает иллюзия, которую испытывает сам захватчик, через искус обладания блестящей формой.

Ж. Бодрийяр вслед за В. Беньямином, выделяет три формы соблазна: ритуальную, эстетическую и политическую. Последняя — наиболее яркая и кричащая. Примеров тому много. Например, бывший КВН-щик становится президентом страны и продолжает играть роль, которую он играл ранее в сериалах. Имитация правления становится бесконечным сериалом, ярким, но содержательно пустым перформансом, выливающимся в чистую непристойность в ее радикальных формах, в «видимую, обезразличенную непристойность» [Бодрийяр, 2000: 308], чья чистая форма и есть «рассеянный соблазн без очарования и азарта, <...> призрак соблазна, населяющий наши коммуникации без человека, выстраивающего стратегию тайны» [Бодрийяр, 2000: 308].

Но тайны творения и бытия уже нет, она подменяется секретом захвата, бесконечные петли которого нарастают и тиражируются и множатся при нарастании числа имитаций и симуляций, в силу чего в пределе чистая желаемая форма становится чистой непристойностью, а потому «мы живем среди бессмыслицы, где симуляция — ее разочарованная форма, а соблазн — очарованная» [Бодрийяр, 2000: 310]. И петли захвата стягиваются все туже на шею захватчика.

Соблазн работает ввиду доминирования превращенной онтологической формы, развращающей желающего иллюзией взятия бытия как вещи. Соблазн работает ввиду победы мужской стратегии захватчика, стратегии обладания миром, как чужой женщиной, как чужим городом. Но для выхода из тупика соблазна приходится преодолевать сам способ видения проблемы. Соблазн потому работает, что он доминирует в ситуации господства превращенных форм. Сначала происходит, совершается, позволяет себе быть,

С.А. Смирнов
Соблазн
не быть, или
Онтологиче-
ские корни тех-
нологического
аутсорсинга

онтологическая редукция, и потому побеждает капкан соблазна. Сначала сам человек теряет собственный исток творения, в нем размывается личностный каркас, стержень личностного усилия и поступка, в силу чего он делегирует момент принятия решения, онтологического самоопределения быть, другому, отрываясь от истока творения, реагируя на манки внешних сигналов и звонков, внешних бликов пустого, но яркого света квазиисуществования.

Иначе говоря, соблазн доминирует в силу инфантилизации человека, не желающего взрослеть, принимать ответственные решения. На пустой фантик соблазняется человек-ребенок, думающий, что можно взять мир как вкусную вещь. Достаточно просто протянуть руку. И тебе его дадут. И нет необходимости совершать усилие. Сведение онтологического усилия быть к желанию взять — такая стратегия характерна для квазидетского поведения. Соблазняется ребенок. Человек взрослеющий, берущий на себя ответственное решение за себя и за мир, в котором живет, на соблазн не идет. Но многие выбирают стратегию соблазна, не желая взрослеть. Понятно, почему. Взрослеть (шире — быть) — страшно. Невыносимо. Нужно иметь «мужество быть», к чему призывал П. Тиллих.

Грамматика языка лишь подтверждает происходящее. Французское *séduction* (равно как и английское) перекликается с *reduction*, редукцией человека (его сужение, снижение, превращение) до реактивной функции, что приводит в итоге к онтологическому редактированию его. Соблазну поддается не человек в его существе, его остова, не его столп, а он, сведенный к функции. На превращенную форму реагирует редуцированное существо, оставшееся от человека, отредактированного и размельченного, рассыпанного на функции, в котором уже не узнаваем человек в его образе, потерявший свой образ, точнее, не нашедший его.

Итак, корневая причина соблазна не в нем самом, не в самом по себе обольщении внешней влекущей пустой формой, а в том, что сначала происходит онтологическая подмена. Тайну истока жизни человек стремится просто взять, открыть отмычкой, полагая (обманываясь, то есть, обманывая себя), что чистую форму жизни можно просто вскрыть. Вместо открывания и преображения себя — вскрытие и превращение другого, мира как вещи.

Поэтому важнее и коварнее не сам соблазн, а самообольщение, заключающееся в том, что человек позволяет себе допустить мысль о невыносимости бытия, а потому и ненужности. Можно, лучше, легче не быть, поскольку бытие невыносимо. Иго бытия невозможно перенести, его вообще не обязательно переносить. Бытие перестает быть нормой. Человек дает себе право думать так. Потому и становится падким на подмену.

Здесь — корень соблазна и неизбежности искуса. Человек изначально, с одной стороны, все может перенести, в том числе иго бытия², точнее, он имеет такой шанс. С другой стороны, он не хочет быть, не желает переносить тяжесть жизни, выбирая стратегию не быть, оправдывая это непереносимостью, невыносимостью ига бытия, ища лазейку, уловку, дабы избежать онтологического самоопределения, ибо нет у него изначальной, врожденной готовности быть. Но нет у него и «алиби в бытии» (М.М. Бахтин). Он бытийно, нудительно должен, являясь в мир, найти свое место. Но тут же он начинает искать лазейку, как подпольный человек у Достоевского, чтобы не стать, не быть, оправдывая это прежде всего квазионтологическим аргументом, что бытия-то и нет. Его придумали философы-ученые, иезуиты-умники, а человеку нужен хлеб, а не свобода. И тогда мы встаем на тропинку-лазейку логики Великого инквизитора у Ивана Карамазова.

Заметим, фактором такого выбора в сторону соблазна становится фактор чисто логический, идущий от головы, в виде аргумента, переноса точки решения, места события выбора, в себя самого. В себе самом, индивидуальном, не ставшем, еще не совершенном и не свершенном. Никак еще не свершившийся, человек ищет ответ-лазейку и находит, разумеется, выход-уход, уловку, оправдываясь страхом от непереносимости бытия. Ибо нет и быть не может в нем силы и готовности (гамлетовской: Я готов!) перенести онтологическую муку. Силу он может найти лишь в энергичной связи с онтологически Иным. Как и показал Христос во время молитвы: Не как я хочу, а как Ты³. И потому Он преодолел страх, испытывавший его в Гефсиманском саду. В себе самом, отдельном, индивидуальном, человек не может найти силу, ее там и быть не может, там он находит лишь страх и слабость, поскольку точку принятия решения он переносит в себя, делая себя центром мысли и действия, критерием разумности всего сущего. Здесь он и ввергается в соблазн.

Субъект как редукция человека

Исторически этот перенос центра решения, назовем его вслед за М. Фуко, «картезианским моментом», был показан у Р. Декарта, сведшего центр онтологического самоопределения в себя, субъекта,

² «Человек, он всех тварей живучее, он все перенести может», — говаривал Н. М. Карамзин.

³ «И отошед немного, пал на лице Свое, молился и говорил: Отче Мой! Если возможно, да минует меня чаша сия; впрочем, не как Я хочу, а как Ты» (Мф 26, 39).

С.А. Смирнов
Соблазн
не быть, или
Онтологиче-
ские корни тех-
нологического
аутсорсинга

в «вещь мыслящую», выступающую главным критерием сущего⁴. Я — вещь мыслящая, и это единственное, что я могу признать как очевидное, делает вывод Р. Декарт в «Медитациях» [Декарт, 1994, 2: 23]. И потому только я, вещь мыслящая, решаю вопрос о разумности (и реальности) всего остального сущего. Субъекту Р. Декарт приписал свойства субстанции, субстанционально оправдал себя как вещь мыслящую, ставя все под сомнение, но себя самого, как вещь мыслящую, под сомнение не поставил, тем самым нарушив свой собственный метод радикального сомнения.

Р. Декарт сам дает определение: «Под субстанцией мы можем разуметь лишь ту вещь, которая существует, совершенно не нуждаясь для своего бытия в другой вещи» [Декарт, 1989, 1: 334]. Но тут же признает, что такой субстанцией может быть только Бог, хотя в своих «Медитациях» он пришел к тому, что таковой выступает он сам, как вещь мыслящая, добавляя, что таковой вещью я могу быть лишь при содействии Бога.

Тем самым «вещь мыслящая», то есть собственно субъект, становится (ему приписывают) свойства субстанции, становится самодовлеющим сущим. Но потому человек и соблазнен, поскольку он себя устраивает, он иного вне себя и не мыслит в качестве онтологически иного места и силы. Сведение себя к вещи мыслящей и толкает человека на соблазн.

⁴ М. Фуко добавляет, что его употребление картезианского момента условно, он говорит не буквально о самом Декарте, а о моменте, о месте, значимом эпизоде в истории европейской культуры, когда акт познания мира, стремление к истине, с одной стороны, и забота о себе, с другой, были оторваны друг от друга. Наступил момент, когда античный смысл познания себя как заботы о себе, выступающий условием постижения Блага, был оторван от самого субъекта заботы, и в итоге познание трансформировалось в когнитивный акт познания мира (еще точнее — его овладения через знание-орудие). А забота познающего о себе самом перестало быть условием такого познания. Еще точнее. Именно отказ познающего от себя, от заботы о себе, предполагающей его преобразование, превращает познание мира в овладение им, в операцию по захвату мира с помощью знаний-орудий. Этому и был посвящен его курс лекций «Герменевтика субъекта». Пафос античных стоиков М. Фуко пытался восстановить на новой почве, призывая к новому началу, чтобы самих себя переначать, поскольку ситуация исторического разрыва требовала восстановления истока: такой, какой есть, субъект не может быть способен к истине. Человек не может «иметь» доступа к истине, не совершая акты заботы о себе, то есть акты преобразования, акты аскезы. Лишь совершая преобразование себя, я могу получить доступ к истине. Именно в актах преобразования и совершается практика заботы, то есть практика борения с соблазном и искусом. Без аскезы нет и истины [Фуко, 2007: 28]. А с Картезия начинается новая эпоха, в которой признается допущение: такой, какой есть, субъект может постигать истину. Главное, чтобы он выполнял «правила для руководства ума». Делай так-то — и получишь доступ к истине. Но аскеза не рассматривается как необходимое условие доступа к истине [Фуко, 2007: 30–31].

Последнее обусловлено именно тем, что собственная субъектность понимается субстанциально. Вещь мыслящая становится (ей приписывают) субстанцией, то есть сущим, которое нуждается в себе, и обосновывается лишь самой собой⁵. Декарт в итоге совершил подмену. Но в таком случае и сам Бог выводится не из себя самого, точнее, понимается не как онтологически Иное человеку, с которым тот сопрягает свое бытие, вступая в личное энергичное богообщение, а сугубо как Идея, выводимая силой чистой мысли. Выведение это осуществляет сам субъект как вещь мыслящая⁶.

Вся западная классическая рационалистическая традиция встраивается в логическую цепочку каркасных понятий: субъект — субстанция — под-лежащее — сущее. Именно субстанциально принятый и признанный субъект становится под-лежащим сущим для всех остальных идей и вещей, для всего сущего.

С.С. Хоружий замечает, что «субъект Картезия» был изобретен не для решения собственно антропологических или тем более онтологических задач. Он был создан для решения задач, связанных с познанием (сиречь, овладением) мира, как сугубо, добавим от себя, эпистемологический инструмент [Хоружий, 2010: 107–108]. То есть для решения сугубо прикладных задач, связанных

⁵ На этот изъян в философии Декарта указал и С.С. Хоружий [Хоружий, 2010: 60–61].

⁶ Декарт весьма последователен. Он утверждает, что есть «некая идея субстанции присутствует во мне по той самой причине, что и я сам — субстанция» [Декарт, 1994, 2: 38]. Но именно увлечение субстанциальной идеей, как реверанс в сторону ложной теологии, увлекла Декарта и загнала его в тупик. Если убрать субстанциальность из его «Медитаций», но принять чистый принцип *cogito* как критерий реальности самого мыслящего, то есть тем самым ввести ключевой признак акта мышления, его событийность, как Декарта трактует Мамардашвили (что нам близко), то в таком случае не так страшен субъект Картезия. Я мыслью — и поскольку мыслю, то я и существую. И в акте мысли я только и могу существовать. А значит мое главное условие моей собственной действительности и моей событийности, то есть пребывания в мире — это мое усилие мысли. Значит, если я хочу быть, то значит, надо совершать усилие мыслить. И нет необходимости приписывать акту мысли субстанциальность. Речь идет не об отказе от сущего вне меня, но о критерии реальности меня самого. Но приписывание субстанциальности мышлению ломает весь принцип. Поскольку мысль не субстанциальна. Она событийна. Она не предзадана и не существует вне меня. Она реальна в акте осуществления. Именно с этого момента начинается принцип *cogito*, и здесь и заложена ответственность мыслящего. Если же я допущу субстанциальность вещи мыслящей, то тут же начну допускать, что она пребывает во мне вне моего усилия. Соблазн начинается не с самого по себе субъекта, а с приписывания ему субстанциальности. И Декарт это вроде бы понимал. Поэтому вводил различие между «субъектом действующим» и «субъектом, претерпевающим действие» [Декарт, 1989, 1: 482]. Точнее, помечает он, это два разных названия одного явления, и его можно отнести к разным субъектам.

с познавательной, экономической, политической, правовой и прочей активностью)⁷. Этот конструкт был удобен и вполне эффективен. Но не предназначался для того, чтобы понимать человека, проникать к его истоку и постигать смысл его бытия.

Процесс редукции был тем самым запущен. От допущений и выводов «вещи мыслящей» зависит в таком случае как бытие Бога, так и его смерть. Но «вещь мыслящая» не подозревала, что тем самым в этой редукции (и редукции человека) и вселиии субъекта заложена и ее собственная смерть. Однажды субъект перестает нуждаться в Боге. Это неминуемо должно было случиться. Поэтому сначала происходит отказ от признания бытия Бога, его онтологического доказательства. Бытие Бога субъект ставит в зависимость от своего акта мысли. Затем он отказывается и от Идеи Бога. После чего наступает неминуемая смерть и самого человека как сущего. Человек соблазна убивает и самого себя, редуцируясь к машине желаний, в пределе включив и желание самоуничтожения в свое сущее как необходимую его часть.

Онтологическая редукция приводит к крайнему индивидуализму, воплощая субъектность в ее разных ипостасях и модусах атомарной личности (сводимой к отдельному эмпирическому индивиду). Потому сведение точки принятия онтологического решения (быть или не быть) в атомарную личность, то есть индивида, понимаемого как субъект, ставящий в зависимость все сущее от своих решений, есть тупик и корень всякого соблазна, то есть увлечения превращенными яркими квазиформами жизни, увлечение яркой, но пустой непристойностью, как замечает Бодрийяр.

Диагноз М. Хайдеггера. Точки мысли

Спросим себя — зачем человеку мыслить бытие? Спросим того же философа — зачем ему мысль о бытии? Мы прямого ответа не получим. Или получим разного рода задним числом придуманные конструкты и оправдания.

Если же вспомнить исток рождения этой мысли, то становится понятным, что это и есть первая, родовая практика рождения человека в человеке, его родовспоможение. Мысль о собственном истоке, о своем предназначении, то есть забота о себе, поиск человеком себя после первого рождения и попытка поиска ответов

⁷ Субъект стал «универсальным подлежащим» для самых разных видов деятельностей, в рамках которых вводились разные модусы «участненного человека» — субъект познания, субъект права, экономический субъект, моральный субъект, политический субъект и проч. [Хоружий, 2010: 108].

на вопрос о том, зачем я и где я, где мое место, возвращает человеку его исходное предназначение — заботу о себе, что означает быть «стражем бытия», стоять в его просвете, в его присутствии, становиться его органом, оком. В сущности, М. Хайдеггер именно родовой исток и пытался вернуть практике заботы о себе. Поэтому и возвращался к бытию не как к теоретическому предмету интеллектуальных словопрений, а как к мысли о родовом предназначении человека. Мысль о бытии — это мысль человека о себе самом в его истоке, мысль о своем месте, поиск им своего места. Поэтому забота о себе, укорененная в истоке, и есть мысль о бытии⁸.

Идея заботы обосновывается М. Хайдеггером в качестве составной части его философского концепта бытия как присутствия. Забота для него выступает «фундаментальным экзистенциалом» [Хайдеггер, 1997: 196]. Забота выступает в качестве онтологической характеристики «бытия в присутствии», что, собственно, и есть человек, то есть здесь-бытие, бытие-в-присутствии (Dasein)⁹.

Главным предметом заботы в таком случае выступает укоренённое в бытии стремление человека стать «в просвете бытия» и оформить себя как орган бытия, через который бытие и является человеку непотаённым. Явление потаённого и есть собственно онтологический смысл заботы. А человек весь целиком становится таким органом заботы, не сводимым и не редуцируемым к каким-то онтическим или эмпирическим примерам. «На что же еще, — вопрошает Хайдеггер, — должна быть направлена эта “забота”, как не на возвращение человека его существу? Какой тут еще другой смысл, кроме возвращения человеку (homo) человечности (humanitas)?» [Хайдеггер, 1993: 196–197].

В 1929 году в Давосе состоялся известный спор М. Хайдеггера и Э. Кассирера. Спор шел фактически о возможности ответа на кантовский вопрос: что такое человек?¹⁰ О возможности вообще философствования о человеке. Для Хайдеггера была очевидна сама проблематичность доктринального жанра мысли о бытии как присутствии, о заботе и сбываемости бытия как события. Просто потому, что событие бытия случается, сбывается. Это только шанс, которым человек может как-то воспользоваться. Но у него может

С.А. Смирнов
Соблазн
не быть, или
Онтологиче-
ские корни тех-
нологического
аутсорсинга

⁸ См. онтологическое прочтение смысла и идеи заботы о себе в разных работах [Полякова, 2015; Смирнов, 2010; Федичева, 2010].

⁹ Понятно, что в повседневности заботу понимают онтически, как некую «забоченность», «хлопотливость». Преодоление такой версии возможно лишь при понимании заботы в «экзистенциально-онтологической интерпретации» [Хайдеггер, 1997: 197].

¹⁰ См. подробнее о споре в Давосе [Смирнов, 2021; Фридман, 2021].

и не получиться. Быть в присутствии — занятие рискованное. В этом плане сам человек, его сбывание, есть эпизод, случай, точнее, событие. Невозможно по этому поводу построить концепцию для массового употребления и тиражирования, чтобы ее использовать как учебник, написанный по поводу того, что есть забота о себе в бытии как присутствии. Концепт о бытии невозможен. Но мысль об этом как событийный прецедент возможна.

А Э. Кассирер, отвечая на кантовский вопрос, строил доктрину просвещенческого типа, в логике идеи духовного прогресса человечества, предложив философию символических форм. М. Хайдеггер отказывался от доктрины, поскольку само явление (феномен) человека в бытии не может быть гарантировано. Оно событийно. Оно случается. Строить теорию события — бессмысленно и глупо. Поэтому вопрос о человеке «не должен разрешаться в смысле антропологической системы», то есть созданием очередной доктрины [Давосская дискуссия, 2011: 131]. Но разрешаться он как-то может в перспективе, в предельном случае, через «прорыв в сущее, который всегда историчен и в самом предельном смысле случаен. Настолько случаен, что высшая форма экзистенции Dasein может быть сведена к чрезвычайно немногим и редким мгновениям длительности Dasein между жизнью и смертью. Что человек лишь в крайне редкие мгновения экзистирует на острие своей собственной возможности, обычно же движется среди своего сущего» [Давосская дискуссия, 2001: 132].

Человек случается между жизнью и смертью. Именно «между». Это экзистенциальное мгновение. Что и как можно сказать, как помыслить возможно это мгновение? По этому поводу может что-то и как-то сказать один культурный герой — поэт. Он для этого и призван — «поэт учреждает бытие» [Хайдеггер, 2020а: 29].

Помыслить бытие, точнее смысл бытия, то есть Dasein, реальность самого себя, может сам человек, но странным образом: «Вопрос о бытии — это именно прыжок в бытие, который человек совершает как искатель бытия, поскольку он есть создающий мыслительно. Искатель бытия в свойственном избытке искательской силы — это поэт, который “учреждает” бытие» [Хайдеггер, 2020а: 29].

В конце 20-х годов прошлого века шел также интенсивный спор между представителями Венского кружка, отстаивающими идеи логического позитивизма, с одной стороны, и представителями метафизики, главной фигурой коих был признан М. Хайдеггер, с другой [см. подр. Смирнов, 2021; Фридман, 2021].

Внешне это выглядел как спор о предмете философии, ее будущем. Р. Карнап и другие обосновывали свою позицию тем, что философия должна быть логически и математически обоснованной

наукой, строиться на логических основаниях. А коль скоро метафизика, ее основные понятия, не могут быть логически ни обоснованы, ни опровергнуты, то они не имеют смысла, не являются научными. И поэтому философия как мышление о бытии не может быть основой для выстраивания будущей философии.

Но это лишь внешний предметный контур разговора. В основании спора сторонами закладывались разные онтологические установки относительно того, что есть сущее? Для Карнапа сущее сводилось к эмпирической реальности, реальности существования эмпирических индивидов и натуральных объектов, которые могут быть описаны, исчислены, подсчитаны, спрогнозированы. Такая реальность и должна быть таковой — понятной в процедурах описания и расчета, понятной каждому смертному индивиду. В сущем не должно быть тайны. Все сущее должно быть научно, то есть логически, экспериментально, опытно обосновано и просчитано, исчислено.

В основание сущего тем самым закладывался принцип исчислимости, то есть расчета, охвата, ухвата. Сущее должно быть схвачено, просчитано и представлено как готовый объект. Равно как и сам человек как объект должен быть просчитан и ухвачен, схвачен.

Для Хайдеггера это было неприемлемо. Он показывает, что в логике его оппонентов происходит подмена, замена онтологического поиска — математическим доказательством, а истине отведена роль достоверности, простого закрепления мыслью того, что можно мыслить, в силу чего происходит профанирование, снижение самого предмета разговора [Фридман, 2021: 46–47]. В результате сама философия превращается в «грамматическое предприятие», а философствование — в логические доказательства. Добавим от себя — она превращается в решение математических и логических головоломок. А бытие в итоге редуцируется к приставке «есть», как связке в суждении. Сущее исчезает, а остается суждение. Спор идет о суждениях о предмете, а самого предмета уже и нет. Но логика не может справиться с онтологическим вопрошанием, она «расплывается в водовороте более изначального вопрошания» [Хайдеггер, 2007: 37].

В этом споре важна базовая интенция. Онтологическая установка, носителями которой были представители позитивизма, направленная на познание и логическое обоснование мира (и человека), предполагает не просто сам по себе расчет мира, а дельнейшее его, мира, употребление, имение, в пределе — уничтожение в угоду выгоды, прибыли, капитализации. Этих слов Хайдеггер не употреблял, но основание обозначил: «Всякий расчет сводит исчисляемое к расчисленному, чтобы употребить его в последующих

С.А. Смирнов
Соблазн
не быть, или
Онтологические
корни техно-
нологического
аутсорсинга

расчетах <...>. Это потребляющее употребление сущего выдает истребляющую природу расчета» [Хайдеггер, 2007: 71].

Расчетливое мышление, построенное на логике исчисления, мнит себя удобной и эффективной формой для схватывания сущего. А возрастание числа и объема таких расчетов, увеличение роста и числа расчетов в разных направлениях, «создает видимость продуктивности».

В пределе сущее потребляется ради полного расходования. Потребляется также и человек как сырье: «Потребление всех материалов, включая сырье человек, для технического производства неограниченной возможности изготовления всего потаенно обусловлено полной пустотой, в которой взвешено сущее, материал для действительного. Эта пустота требует заполнения» [Хайдеггер, 2007: 252–253].

Но пустоту бытия никогда не заполнить полностью только сущего, поэтому возникает необходимость нарастания «обесцеленной деятельности» (сиречь — имитации и симуляции). В этом случае именно техника подходит для обеспечения этого недостатка. Техника в таком случае выступает заменителем, суррогатом, эрзацем сущего. Добавим (в пределе) — протезом человека как сущего, подпирающем его собственную онтологическую нехватку. Человек, растерявший себя, привыкает к этому протезу, ему в его бытийной оставленности нравится замещать, заменять себя техникой-протезом.

Исчисляемое и потребляемое сущее кажется ему безграничным. Оно, будучи исчислено, становится «представленным», удобным для потребления и становится «более доступным» [Хайдеггер, 2020а: 605]. Но в кажимости доступности потребления это сущее на самом деле начинает сворачиваться. Поскольку в стремлении потребления его всегда мало, его всегда не хватает¹¹. Точнее, человеку всегда не хватает собственного бытия, он в этой погоне за исчисленным и потребляемым доступным сущим всегда остается голодным, испытывая онтологическую нехватку. Сущее сворачивается для него, поскольку он всегда испытывает нехватку, недостаток, и человек попадает в яму, из которой чисто технически не выбраться [Хайдеггер, 2020а: 605]. Он проворачивает в имитации потребление сущего, превращая свое существование в скучное, хотя и яркое занятие, испытывая иллюзию полноты, сводя заботу к техническому усилению протезом. Вместо заботы он подставляет к себе внешнюю оснастку, рассчитывая на технический протез-костыль, превращая себя в вечного онтологического

¹¹ Как человек, больной булимией, испытывает всегда состояние голода.

инвалида и бомжа, испытывающего нехватку себя, потерявшего свой дом бытия.

Но что же делать? Мыслить бытие доктринально невозможно. Поскольку бытие свершается как событие. Из бытия мышление не выводимо. Но оно возможно как событие. Бытие свершается (существует) как событие [Хайдеггер, 2020а: 51]. А человек может лишь вернуть себе основную работу/заботу быть «стражником бытия»¹². Забота о бытии есть сущностное задание для человека, поскольку предполагает заботу о себе, о собственном источке [Хайдеггер, 2020а: 37]. «Событием о-сваивается (er-eignet) в мышлении и сказывании принадлежность к бытию» [16, с. 20]. Не теория о событии нужна, а сам факт событийности, который и есть присутствие. Это «существование бытия» мы и называем Событием (Ereignis) [Хайдеггер, 2020а: 25].

Фактически Хайдеггер производит смену основного вопроса философии. На место кантовского вопроса («Что такое человек?») ставится вопрос: «Где и зачем человек?». Человек, занимающий место стражника бытия, через которое осуществляется присутствие бытия, тем самым и находит (имеет шанс) место в мире. Он обозначает собой, этой событийностью, свое место, не отвечая на вопрос о том, что такое человек, но, занимая место, становясь сторожем бытия, обозначает себя. Поэтому бытие имеет место. Бытие как присутствие. Оно не есть. «Время и бытие сбываются в событии», имеющем место, присутствие [Хайдеггер, 1993: 404 и др.]¹³.

¹² Вменение человеку заботы о бытии сопровождается у самого Хайдеггера разными оттенками. Он называется сторожем, стражником, хранителем, искателем, пастухом (die Wächter, die Hüter). Различия в оттенках значительны. Стражничество привносит воинственную окраску. Хранение привносит окраску сбережения, хранения наследия. Искательство привносит идею пути и поиска. Судя по контекстам, возможны разные варианты. Разные метафоры оттеняют ту или иную сторону, таща за собой языковые привычки и интерпретации. Приходится прислушиваться скорее к смыслу и интонации сказанного, нежели вычитывать грамматику слова.

¹³ Хайдеггер уходит от определения (о-предел-ивания) человека, не отвечая на кантовский вопрос, избегая следования эссенциальной парадигмы, не ища сущности человека, не стремясь строить очередную концепцию о человеке. Но он все равно вынужден искать место человека, выводя его через бытие как присутствие: «Бытие нуждается в человеке, что оно существовало, а человек принадлежит бытию, для того, чтобы он осуществил свое предельное определение вот-бытия» [Хайдеггер, 2020а: 321]. Если происходит доминирование обратной стратегии, сводящейся к поиску сущности человека, что неминуемо ведет к его определению, фиксации разумной или чувственной, или иной сущности, так неминуемо совершается «махинация» по присвоению человеку какой-то сущности в ее разных предикатах, в силу чего происходит «оподление» этой сущности, «расчеловечение» (Vermenschung) человека [Хайдеггер, 2020б: 48].

С.А. Смирнов
Соблазн
не быть, или
Онтологиче-
ские корни тех-
нологического
аутсорсинга

Но именно то, что человек лишь событиен, он случается, не имея и не обладая никакой сущностью, без приписывания ему субстанциальности, и означает то, что человек есть шанс бытия, но, с другой стороны, он рискует этим шансом и не стать, постоянно переживая угрозу не найти себя или потерять себя. Именно собственная событийность провоцирует человека как на шанс стать, сбыться, так и на отказ от себя, от заботы, от бытия. Во втором случае человек выбирает уход как лазейку, строя онтологическую иллюзию быть сущим, не совершая размыкания к Иному, поскольку испытывает страх перед онтологическим прыжком. Ведь доктрина о бытии невозможна. Но есть шанс вопрошания (если есть готовность, см. выше) совершить его как прыжок, бросок ¹⁴.

Однако совет, данный Хайдеггером, фактически означает то, что человек должен быть готовым на весьма рискованное предприятие ¹⁵. Мыслить ведь можно лишь бытие. Только бытие есть равный мышлению и достойный его предмет. То есть бытие самого себя, бытие человека, поскольку бытие сбывается как событие человека через вопрошание его самого — того, кто вопрошает, человека.

Но это означает предельный, пограничный, как мы уже заметили у Хайдеггера, шаг выдвигания человека в просвет бытия, что означает никак не выводимый из сущего повседневно бросок, прыжок, чреватый не только обмороком, но и вообще срывом в пропасть.

Здесь человек себя и проверяет. Поскольку готовность (см. выше) на предельное вопрошание, исповедальное слово-действие вовсе не обязательно для повседневного сущего. И оно, онтологическое вопрошание, крайне рискованно. Человек может как обрести бытие, так и утратить его. Человек нерасторжимо связан с великими рисками вопрошания [Хайдеггер, 2018: 114–115]. В событии мышления о бытии поэтому все поставлено на карту.

¹⁴ В докладе «О технике» (1953 г.) Хайдеггер дает понять, что человек не должен при этом отказываться от техники. Ведь техника — «вид раскрытия потаенности» [Хайдеггер 1993: 225]. Это некий способ, «постав» (Gestell), с помощью которого потаенное становится непотаенным, собственно присутствием. Но человек срывается с техникой, не рефлексивуя себя отличным от нее, сведя технику к протезу, оторвав ее от онтологического истока, перестав к ней относиться как к поэзису, производству (в античном понимании «технэ»), через которое, собственно, и производится присутствие. Постав не есть нечто техническое, машинообразное, он способ, каким действительное выходит из потаенности. И этот выход происходит не за пределами человеческой деятельности, а как раз посредством ее [Хайдеггер, 1993: 231].

¹⁵ См. о технологической угрозе и риске бытия (по следам Хайдеггера) в работе [Аванесов, 2021].

Человек поэтому периодически, как замечал М.М. Бахтин, оставляет для себя лазейку, чтобы не делать этот предельный шаг. Лазейка, которую открыл Достоевский в феномене подпольного человека, означает оставление за собой возможности изменить последний, окончательный «смысл своего слова», ведь «исповедальное самоопределение с лазейкой по своему смыслу является последним словом о себе, окончательным определением себя» [Бахтин, 1979: 271]. Хитрость слова-действия с лазейкой заключается в том, что человек, его совершающий, показывает другому (а его слово всегда слово-обращение к другому), что он готов на предельную открытость и исповедальность, показывая свою покаянную душу, но на самом деле рассчитывает на похвалу и поддержку со стороны другого (смотрите, как он кается, осуждает себя), он оставляет для себя лазейку, выгадывая себе наиболее подходящий расклад событий, показывая себя в выгодном свете. Лазейка «создает особый тип фиктивного последнего слова о себе с незакрытым тоном, навязчиво заглядывающего в чужие глаза и требующего от другого искреннего опровержения» того, что на самом деле он другой, он лучше [Бахтин, 1979: 272].

Преодоление мысли и слова-лазейки предполагает особый, исповедальный жанр самораскрытия человека («высшая форма свободного самораскрытия человека изнутри, а не извне», «без маски, <...> без лазеек, без ложного последнего слова, то есть без всего овнешняющего и ложного» [Бахтин, 1996: 352].

Мышление о бытии, сиречь о себе, в пределе предполагает преодоление мысли-лазейки, мысли с оглядкой, предполагает, как любил повторять Лев Шестов, преодоление «оглядного мышления. Он в многолетнем споре с другом-оппонентом Э. Гуссерлем несправедливо обвинял того в том, что в отличие от него, Шестова, считающего философию великой и последней борьбой¹⁶, Гуссерль полагал, что философия и есть мышление с оглядкой, почему-то предпочитаемая именно такую коннотацию немецкого *Besinnung* (осмысление, размышление, осознание, рефлексия)¹⁷. Мышление с оглядкой рождается от страха перед угрозой, «мыслить же надо

¹⁶ Ссылаясь на слова любимого им Плотина: «Великая и последняя борьба ожидает души». С этого противопоставления Лев Шестов всякий раз начинал спор с Гуссерлем. В этой антитезе воплощается противопоставление им разных традиций — Афины и Иерусалим, научно ориентированная философия познания и религиозное откровение. Что, как нам видится, выглядит искусственным.

¹⁷ Понятно, что немецкое слово означало у Э. Гуссерля именно понятийную рефлексивную работу, связанную как раз с базовой практикой по осуществлению феноменологической редукции. Но Лев Шестов упорно и сознательно, сугубо с акцентом на языковой контекст, переводил это слово как «оглядка», вводя явно выраженную негативную, оценочную коннотацию.

С.А. Смирнов
Соблазн
не быть, или
Онтологиче-
ские корни тех-
нологического
аутсорсинга

не оглядываясь, создавать “логику” неоглядного мышления» [Шестов, 1993: 660]. Философы же, вплоть до Канта и Гуссерля, создавали системы оглядного мышления, поэтому не могли вырваться за пределы «строга бытия». Поэтому «философия всегда была и поднебесь продолжает быть “оглядкой”, поэтому все открытые ею истины были связаны оковами привычек оглядного мышления. Стало быть, философия должна быть не оглядкой, не *Besinnung*, как мы приучены думать, — оглядка есть конец всякой философии — а дерзновенной готовностью идти вперед, ни с чем не считаясь и ни на что не оглядываясь <...>. Философия есть не *Besinnung*, а борьба. И борьбе этой нет и не будет конца. Царство божие, как сказано, берется силой» [Шестов, 1993: 662].

Вернемся к началу нашего разговора. Соблазн отказа от себя становится основанием тренда аутсорсинга, вовсю нарастающего в наше время развития умных технологий. Аутсорсинг, то есть делегирование человеком функций и работ умной машине, умной технологии, есть следствие более глубинного феномена — онтологического соблазна не быть. Сначала человек предпочитает не быть, а потому он движим одержимостью все отдать умному устройству. Бодрийяр замечает: предельным самооболезнением, самораспалением становится тотальная дигитальность.

* * *

В философских работах зачастую наблюдается такой момент, согласно которому автор того или иного текста начинает отождествлять реальность собственной мысли и реальность, наблюдаемую за окном. Не получается ли то же самое и в нашем случае? Ведь помыслить смысл бытия как прыжок в избытке экзистенциальной силы, проживая как событие, можно именно «мыслительно».

Поэтому М. Хайдеггер пишет «для немногих», «для редких», которые время от времени вновь вопрошают, «несут в себе высшее мужество к одиночеству» [Хайдеггер, 2020а: 30].

Получается, что для «немногих» и «редких» сумасшедших, одиноких и окаянных, но избранных и посвящается наше размышление? Но ведь мышление — вещь не обязательная с точки зрения выживания и прокормления себя. Она лишняя и даже выглядит роскошью на фоне происходящего¹⁸. Нам остается признать, что философские размышления и не предназначены для спасения страждущих, ищущих чуда и желающих хлеба. Мышление, как и

¹⁸ Тема одиночества вопрошающего мыслителя постоянно присутствует и у М. К. Мамардашвили.

любовь, — занятие свободных, а потому окаянных людей, не требующих воздания за свое деяние.

Если человек теряет собственное бытие и потому соблазняется умными технологиями, то единственным выходом для него остается возврат к самому себе, восстановление своего онтологического предназначения, предполагающего мыслить собственный исток, избегая поблажек и лазеек. Коль скоро человек есть событие бытия, то он волен выбирать и риск ухода из мира, и шанс обретения себя в мире. Он волен выбирать — быть или не быть. Волен быть готовым.

The Temptation of Not Being or Ontological Roots of Technological Outsourcing

Sergei A. Smirnov

DSc in Philosophy, Leading Researcher.

SB of RAS Institute of Philosophy and Law.

Nikolaev Str. 8, Novosibirsk 630090, Russian Federation.

E-mail: smirnoff1955@yandex.ru

orcid:0000-0002-2023-8855

Abstract. This article gives an ontological interpretation of so-called technological outsourcing. It understands the latter as a trend of labour and role delegation from humans to machines. The author posits that the trend of techno outsourcing is not autonomous but a continuation of an earlier phenomenon, namely the ontological temptation or the temptation of not being. The article shows a number of reasons, capable of compelling a person to choose not to be. Those serve as a basis for author's next point, that the ontological temptation is exacerbated by recent technological developments. The author draws on Baudrillard and Heidegger for philosophical foundations. According to Baudrillard the temptation is rooted in an attraction, a human experiences towards pure but hollow form, they consider to be attainable as a commodity. According to Heidegger a human is bereft of essence and is supposed to occur as an event. They are given a chance to be. It is up to a human to seize this chance or pass on it. Being is a risky venture, and there are reasons not to undertake it. Those risks lead to humans reducing their state of being. The article describes such an attempt, traceable to Descartes, of reducing a human to a actor, substantiating themselves. The article claims that when a human is reduced to a function the fear of unfulfillment drives them to give in to a temptation of not being.

Keywords: being, temptation, actor, human, technological outsourcing, event.

For citation: Smirnov S.A. The temptation of not being or ontological roots of technological outsourcing // Chelovek. 2023. Vol. 34, N 1. S. 28–50. DOI: 10.31857/S023620070018331-1

С.А. Смирнов

Соблазн
не быть, или
Онтологиче-
ские корни тех-
нологического
аутсорсинга

Литература / References

- Аванесов С.С. Технологическая угроза и риск бытия // *Вестник Томского государственного университета*. 2021. № 472.
 Avanesov S.S. Technologicheskaja ugroza I risk bytija [Technological threat and the risk of being]. *Vestnik Tomskogo gosudarstvennogo universiteta*. 2021. N 472.
- Бахтин М.М. Проблемы поэтики Достоевского. Изд. 4-е. М.: Советская Россия, 1979.
 Bakhtin M.M. *Problemi poetiki Dostojevskogo* [Problems of Poetic's Dostojevskij]. Publ. 4. Moscow: Sovetskaya Rossiya Publ., 1979.
- Бахтин М.М. Собр. соч. В 7 т. Т. 5. Работы 1940-х – начала 1960-х годов. М.: Русские словари, 1996.
 Bakhtin M.M. *Sobranie sochinenij* [Collective Works] in 7 vol. Vol. 5. Moscow: Russkie slovari Publ., 1996.
- Бодрийяр Ж. Сблазн / пер. с франц. А. Гараджи. М.: Ad Marginem, 2000.
 Baudrillard J. *Soblazn* [Seduction: transl. from French]. Moscow: Ad Marginem Publ., 2000.
- Выготский Л.С. Психология искусства. Изд. 3-е. М.: Искусство, 1986.
 Vygotskij L.S. *Psikhologija iskusstva* [Psychology of Art]. Iss. 3. Moscow: Iskustvo Publ., 1986.
- Выготский Л.С. Записные книжки Л.С. Выготского. Избранное. М.: Канон+, РООИ Реабилитация, 2017.
 Vygotskij L.S. *Zapisnye knizhki l. V. Vygotskogo. Izbrannoje* [Notebooks of L.S. Vygotskij. Selected]. Moscow: Kanon+, ROOI Reabilitaciya Publ., 2017.
- Давосская дискуссия между Эрнстом Кассирером и Мартином Хайдеггером / пер. с нем. М. Кочетовой // Исследования по феноменологии и философской герменевтике. Минск: Европейский гуманитарный ун-т. 2001. С. 124–134.
 Davosskaja diskussija mezhdu E. Kassirerom i M. Haideggerom [Davos Discussion between E. Cassirer and M. Heidegger]. Transl. from Germ. M. Kochetova. *Issledovaniya po fenomenologii i filosofskoj germenevtike*. Minsk: Evropejskij gumanitarnyj universitet Publ., 2001. P. 124–134.
- Декарт Р. Сочинения. В 2 т. / пер. с лат. и фр. Т. 1. М.: Мысль, 1989.
 Descartes R. *Sochinenija* [Works in 2 vol.: transl. from Latin. and French]. Vol. 1. Moscow: Mysl' Publ., 1989.
- Декарт Р. Сочинения. В 2 т. / пер. с лат. и фр. Т. 2. М.: Мысль, 1994.
 Descartes R. *Sochinenija* [Works in 2 vol.: transl. from Latin. and French]. Vol. 2. Moscow: Mysl' Publ. 1994.
- Полякова М.А. Место cura sui в западных концепциях образования (παίδεια, humanitas, Bildung) // Вестник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного ун-та. Сер. IV: Педагогика. Психология. 2015. Вып. 3(38). С. 80–93.
 Polyakova M.A. Mesto cura sui v zapadnyh kontzeptzijach obrazovaniya [Place of cura sui in Western concepts of education (παίδεια, humanitas, Bildung)] *Vestnik Pravoslavnogo Svyato-Tihonovskogo gumanitarnogo universiteta*. 2015. Iss. IV: Pedagogika. Psihologiya. Iss. 3(38). P. 80–93.

- Смирнов С.А. О смысле онтологической заботы/работы (комментарии на полях «Герменевтики субъекта» М. Фуко) // Вестник Новосибирского гос. ун-та. Сер. Психология. 2010. Т. 4, № 1. С. 74–93.
- Smirnov S.A. O smysle ontologičeskoi zaboti/raboti [On the meaning of ontological care/work (marginal comments) «Hermeneutics of the subject» M. Foucault)]. *Vestnik Novosibirskogo gosudarstvennogo universiteta*. 2010. Vol. 4, N 1. Iss. Psychologija. P. 74–93.
- Смирнов С.А. Философский Давос как повод для развода. Версия М. Фридмана. Часть 1. Часть 2 // *Respublica Literaria*. 2021. Т. 2, № 1. С. 62–83; Т. 2, № 2. С. 50–73.
- Smirnov S. A. Filosofskii Davos kak povod dlja razvoda. Versiia M. Fridmana [Philosophical Davos as a reason for divorce. M. Friedman's version]. Part 1. Part 2. *Respublica Literaria*. 2021. Vol. 2, N 1. P. 62–83. Vol. 2, N 2. P. 50–73.
- Федичева К.В. Забота о себе: философский, онтологический и этический аспекты // Вестник Ленинградского гос. ун-та. 2010. Т. 2, № 3. С. 136–144.
- Fedicheva K.V. Zabota o sebje: filosofskij, ontologičeskij, etičeskij aspekti [Self-Care: Philosophical, Ontological, Ethical Aspects]. *Vestnik Leningradskogo gosudarstvennogo universiteta*. 2010. Vol. 2, N 3. P. 136–144.
- Фридман М. Философия на перепутье: Карнап, Кассирер и Хайдеггер / пер. с англ. В.В. Целищева. М.: Канон+ РООИ, Реабилитация, 2021.
- Friedman M. Filosofija na pereputje: Karnap, Kassirer i Haidegger [Parting of the Ways: Carnap, Cassirer and Heidegger], transl. from Engl. V.V. Tselischev. Moscow: Kanon+ ROOI, Reabilitacija Publ., 2021.
- Фуко М. Герменевтика субъекта: Курс лекций, прочитанных в Коллеж де Франс в 1981–1982 учебном году / пер. с фр. А.Г. Погоняйло. СПб.: Наука, 2007.
- Foucault M. *Germenvtika subjekta* [Hermeneutics of the subject: Kurs lekcij, pročitannyh v Kollezh de Frans v 1981–1982 uchebnom godu], transl. from French]. St-Petersburg: Nauka Publ., 2007.
- Хайдеггер М. Бытие и время / пер. В.В. Бибихина. М.: Ad Marginem, 1997.
- Heidegger M. *Bytije i vremja* [Being and Time], transl. from Germ by V.V. Bibikhin. Moscow: Ad Marginem Publ., 1997.
- Хайдеггер М. Время и бытие. Москва: Республика. 1993.
- Heidegger M. *Vremja i bytije* [Time and Being], transl. from Germ. by V.V. Bibikhin. Moscow: Respublica Publ., 1993.
- Хайдеггер М. К философии (О событии) / пер. с нем. Э. Сагетдинова. М.: Изд-во Института Гайдара, 2020а.
- Heidegger M. *K filosofii (O sobitii)* [To Philosophy (About Event)], transl. from Germ. E. Sagetdinov. Moscow: Institut Gajdara Publ., 2020a.
- Хайдеггер М. Что такое метафизика? / пер. с нем. В.В. Бибихина. М.: Академический проект, 2007.
- Heidegger M. *Chto takoie metafizila?* [What is Metaphysics?], transl. from Germ. V.V. Bibikhin. Moscow: Akademicheskij proekt Publ., 2007.
- Хайдеггер М. Размышления XII – XV (Черные тетради 1939 – 1941) / пер. с нем. А.Б. Григорьева. М.: Изд-во Института Гайдара, 2020б.
- Heidegger M. *Razmyshlenija* [Reflections XII – XV (Black Notes 1939–1941)], transl. from Germ. A.B. Grigor'ev. Moscow: Institut Gajdara Publ., 2020b.

С.А. Смирнов
Соблазн
не быть, или
Онтологиче-
ские корни тех-
нологического
аутсорсинга

- Хайдеггер М. Размышления VII – XI (Черные тетради 1938–1939) / пер. с нем. А.Б. Григорьева. М.: Изд-во Института Гайдара, 2018.
Hejdegger M. *Razmyshlenija* [Reflections VII – XI (Black Notes 1938–1939)], transl. From Germ. A.B. Grigor'ev. Moscow: Institut Gajdar Publ., 2018.
- Хоружий С.С. Фонарь Диогена. Критическая ретроспектива европейской антропологии. М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2010.
Khoruzhij S.S. *Fonarj Diogena* [Lantern of Diogenes. Critical retrospective of European Anthropology]. Moscow: Institut filosofii, teologii i istorii sv. Fomy Publ., 2010.
- Шестов Л. Сочинения: В 2 т. Т. 1. Москва: Наука, 1993.
Shestov L. *Sochinenija* [Works]. Vol. 1. Moscow: Nauka Publ., 1993.