

## К ВОПРОСУ О ТИПОЛОГИИ ГУМАНИЗМА

О.В. Пастушкова

В статье дается философский анализ трех основных разновидностей гуманизма: классического, пост- и трансгуманизма. Автор исследует проблемы и противоречия каждого типа гуманизма и прогнозирует его будущее развитие

Ключевые слова: гуманизм, постгуманизм, трансгуманизм, свобода, экзистенциализм

Одной из самых проблемных и неразработанных тем в современной гуманистике является тема соотношения трех типов гуманизма: классического гуманизма, постгуманизма и трансгуманизма. Необходимость в осмыслении этого соотношения продиктована не праздным любопытством или некой интеллектуальной «игрой в бисер», но прежде всего стоящим перед современным человечеством выбором ценностного вектора развития: ориентацией на человека в его природно-духовно-душевно и экзистенциальном единстве или же стремлением к коренной трансформации, переступанию через человеческую природу, культуру и сращиванию индивида с техносферой (трансгрессия к Иному, постчеловеку). Рассмотрим и сравним эти перспективы.

Итак, начнем с классического гуманизма, центрированного идеей самоценности человека, признанием его личного достоинства, прав, свободы. Этот тип оформился и закрепился лишь в эпоху Ренессанса, хотя предпосылки можно обнаружить и в античном повороте к проблеме человека, и в христианской идее свободы личности. Так или иначе, но только возрожденческий гуманизм дал соответствующие всходы, породив автономного, разностороннего, активного человека-творца - преобразователя природной, социальной и культурной среды. Впервые в полной мере прозвучала гуманистическая идея о самоценности человека, усиленная идеей антропоцентризма и титанизма. Именно она стала фундаментом классического типа гуманизма, отстаивающего право человека на развитие и счастье. Достоинство человеческой личности виделось в свободном, творческом самоопределении (автономии). Однако в дальнейшем, по мысли А. Рено, возрожденческая идея гуманизма, основанная на автономной свободе, трансформировалась в противоположную идею – идею индивидуализма, независимости, что исказило сам гуманизм и привело его к кризису. Попытаемся выявить эту трансформацию.

Итак, сращивание гуманизма с индивидуализмом и отход от первоначальной идеи автономии – это и есть история западноевропейской культуры, приведшая к столь значимым трагедиям в XX веке. По мнению А. Рено, индивидуализм отстаивает ценность единственности, единичности, в то время как в основе идеи автономии лежит признание некоторой общей части человеческой природы (интерсубъективности). В работе «Эра индивида. К истории субъективности» отмечается, что «в то время как понятие автономии вполне допускает подчинение закону или норме с тех пор, как они приняты на свободной основе..., идеал независимости больше не приемлет этого ограничения Я, а, наоборот, стремится к простому утверждению Я в качестве неотъемлемой ценности» /1, с. 70/. Трансформация гуманизма, по мнению А. Рено, достигает своего логического завершения в монадологии Лейбница, с которого начинается эра индивида и индивидуализма, а соответственно, и отход от первоначальной идеи гуманизма. В монадологии человек представлен как монада, т.е. нечто самодостаточное, нередуцируемое, несводимое к целому, и вместе с тем неспособное к интерсубъективному общению. «Онтологическая независимость между конечными монадами исключает всякую возможность того, чтобы в рамки реального посредством человеческого наложения некоторых ограничивающих спонтанность индивидов правил был введен хоть малейший порядок» /1, с.180/. Таким образом, А. Рено заключает, что современный кризис гуманизма связан не с ложной самой по себе идеей гуманизма, а с отклонением последнего от автономии в сторону индивидуализма, что неминуемо ведет к принципу «заботы о себе», к замкнутому на себе, своих потребностях человеку-монаде. Проблема, которая возникает сегодня перед гуманизмом, может быть сведена к следующему: как в рамках субъективности создать надиндивидуальные, интерсубъективные ценности, общие для всех, и не быть подверженным релятивизму. Т.е. как мыслить трансцендентность внутри имманентности, как полагать ценности внутри самого субъекта, а не приписывать их внешнему источнику – Богу, традиции и т.д.

Классический гуманизм критикуется и с других позиций. Так, например, М. Хайдеггер и Э. Левинас обнаруживают принципиальную несостоятельность западноевропейского гуманизма. Их обоснование этой несостоятельности, впрочем, весьма различны. Так Левинас отмечает, что «смысл человечности в греко-римском гуманизме не только плохо защищен, но и, пожалуй, плохо сформулирован; что смысл человеческого не исчерпывается положениями гуманизма; что он не предохранен против сперва незаметного, а под конец фатального смещения. Хрупкость гуманности в этом гуманизме? Да» /2, с. 565/. Французский философ полагает, что главное назначение гуманизма – в защите человечности человека вне зависимости от национальной, расовой, половой и прочей принадлежности. Однако исторические события XX века – Первая и особенно Вторая мировая война – показали крах гуманизма, его невозможность противостоять антигуманным действиям по истреблению евреев и других народов. Причину этой несостоятельности Левинас обнаруживает в западноевропейской сфокусированности субъекта на самом себе, на стремлении к тотальности и имманентности, в неумении мыслить Другого и иметь опыт Другого, в приоритете метафизики над этикой, в самом способе европейского мышления – саморефлексии, т.е. отражении того, что есть. Культура Запада замыкается на себе и не может принять чужое как иное: непохожее, нетождественное, отличное. Альтернативой классического западного гуманизма является традиция, идущая от иудаизма, в которой содержится возможность интерсубъективности, разрыва с имманентным. Левинас обозначает ее как «гуманизм Другого человека», где Другой (человек, культура, смысл) освобождает от заикленности на самом себе, показывает принципиальную и несводимую к субъекту инаковость. Философ пишет: «Отношение с Другим ставит меня под вопрос, освобождает от меня самого и не перестает опустошать, раскрывая во мне все новые ресурсы» /3, с. 617/. Как видим, Другой – центральная идея Левинаса и одна из популярнейших тем в западноевропейском дискурсе XX века. Однако не следует забывать о религиозном, теологическом основании концепции данного философа: о том, что именно через отношение с другим человеком иудей ощущает присутствие своего бога, вступает с ним в связь. Другой есть мост, ведущий к трансцендентному, и вместе с тем – само условие ответственности, которая исходит не из личной свободы индивида (как в западноевропейской культуре), а из иудейского избранничества, в котором Бог ставит человека «ответственность за других» /3, с. 654/. Таким образом, иудей не выбирает ответственность, он сам есть результат избранничества и как следствие – несет пассивную ответственность за другого. Именно такого рода ответственность позволила сохраниваться

израильскому народу в тысячелетних гонениях и скитаниях.

Следует также отметить, что Левинас кладет в основание гуманизма не свободу человека, а Другого, который пассивно взывает к ответственности за ближнего, реализуя тем самым базовую гуманистическую ценность – защиту человечности от посягательств со стороны. Эти идеи, безусловно, имеют определенный смысл, но вопрос нужно поставить иначе: есть ли возможность применить «гуманизм Другого человека» в нерелигиозном пространстве? По мысли А. Бадью, это сделать нельзя, так как гарантом признания другого как иного, отличного от меня, является только запредельный, трансцендентный иудейский бог: «Этика имеет место только потому, что имеет место неизъяснимый Бог» /4, с. 41/. В светской, нерелигиозной традиции Другой всегда будет определяться через тождество со мной самим, и если чужие ценности не совпадут с моими, они будут признаваться враждебными, неприятельскими, как, например, никогда не будет принята в западном мире слишком отличная от него традиция исламского фундаментализма.

Рассмотрим еще одну критику классического гуманизма. Так М. Хайдеггер исходит из идеи метафизичности гуманизма, представляющего человека как абстрактную, оторванную от бытия идею, сущность. Это характерно как для античности, средневековья, Возрождения, Нового времени, марксизма, так и для современной философии, например, экзистенциализма Сартра. Во всех подобных концепциях человек рассматривается как некая «чтойность», т.е. нечто изначально готовое, сделанное, вылепленное или выделяющееся своей субъективностью из бытия. Хайдеггер, критикуя все гуманистическо-метафизические учения, полагает, что «метафизика мыслит человека как animalitas и не домысливает до его humanitas» /5, с. 274/. Под homo animalis он понимает не только природное в человеке, но и все живое, в том числе субъективность, дух, личность, которые противопоставляются бытию как объекту. Любая антропология, на его взгляд, ищет сущность человека. Именно поэтому даже экзистенциалист Сартр остался в традиционном русле метафизики, и его экзистенциальная антропология, несмотря на перевернутую формулировку «существование предшествует сущности», грешит «забвением истины бытия» /5, с. 278/ и разделением бытия на *essentia* и *existentia*.

Следует выделить и конструктивный аспект хайдеггерской критики гуманизма, выражающийся в задаче «вернуть смысл слову «гуманизм». <...> Для этого требуется, во-первых, изначально осмыслить существо человека; во-вторых, показать насколько это существо по-своему событийно» /5, с. 290/. Т.е. необходимо мыслить человечность человека не в традиции субъект-объектной парадигмы, а исходя из

фундаментальной онтологии, предполагающей неразрывное единство человека с бытием (Dasein, бытие-в-мире). Как только человек порывает с бытием, он становится его завоевателем и господином, утрачивая свою *humanitas*. Вот почему гуманизм, по Хайдеггеру, - это «раздумье и забота о том, как бы человек стал человеческим, а не бесчеловечным, «негуманным» /5, с. 271/. Гарантом человечности человека, а значит и его достоинства может быть только аутентичный, подлинный способ «быть»: заботиться о мире, хранить бытие, быть условием его открытости. Все это, действительно, дает возможность мыслить гуманизм вне традиционной цементирующей его идеи – антропоцентризма, грешащего господством над миром и захватнической стратегией по отношению к природе, другому человеку и всему сущему. Однако отнюдь не в пользу этой новой философии бытия-в-мире идет факт из личной биографии Хайдеггера: сотрудничество данного философа с фашистами в период своего ректорства в одном из крупнейших университетов Германии. До сих пор автору «Бытия и времени» не могут простить этого «падения». Как отмечает один из таких ярких критиков, Хайдеггер подчиняет «человека анонимным играм бытия, и несмотря на «письма о гуманизме», с пониманием относится «к самому гитлеризму» /2, с. 565/. Тем самым, и в хайдеггеровской критике классического гуманизма есть свои подводные камни.

Обратимся теперь к современным трактовкам гуманизма: пост- и трансгуманизму, которые по своей внутренней органике весьма схожи. Идея постгуманизма родилась в рамках постмодернизма: ее изначальной посылкой стал дискурс о «смерти автора» (Р. Барт), смерти субъекта (Ж. Делез), смерти человека (М. Фуко). Последний из перечисленных авторов пришел к достаточно парадоксальному выводу, что «в наши дни мыслить можно лишь в пустом пространстве, где уж нет человека» /6, с. 363/. М. Фуко наметил также перспективу нашего постчеловеческого будущего: «...можно поручиться – человек исчезнет, как исчезает лицо, начертанное на прибрежном песке» /6, с. 404/. Таким образом, концепт «смерти человека» ознаменовал собой «ситуацию отсутствия антропоморфного носителя» /7, с. 108/, что во многом было обусловлено констатацией влияния на разум, душу, сознание и даже тело человека нового типа бессубъектной власти (власти дискурса - рекламы, моды, потребительского образа жизни и пр.). Ради освобождения от тотализирующего дискурса эпоха «пост» предложила нового «деидеологизированного» и децентрированного индивида (постчеловека), для которого все вещи, явления, отношения, например, искусство и порнография, добро и зло, истина и ложь равнозначны, что в рамках постмодернизма стало следствием отказа от любой ценностной иерархии и любых бинарных оппозиций. Постмодернисты

полагают, что как любая объективная истина, смысл, так и человеческая глубина (духовная или экзистенциальная) довлеют над человеком, поэтому и ее надо преодолеть. Результатом такого рода освобождения является расколовший свое Я «свободный шиз» (концепт Делеза и Гваттари), а также *Corpus* (концепт Нанси) как отделенная от сознания и воли, живущая сама по себе плоть. Реальный, живой, страдающий, экзистирующий, переживающий человек непременно должен быть преодолен, оставлен в прошлом, а вместе с тем за бортом истории должен остаться и традиционный гуманизм. Взамен предлагается нечто «расчеловеченное», «без органов», без тела, без соотнесения с социумом, без личной идентичности, без центра в Я, - т.е. персонаж, концепт, существо, утратившее свои человеческие качества (любить, смеяться, радоваться, грустить) и обретшее искусственный техногенный разум, деконструированную душу и тело.

Своеобразным продолжением постгуманизма с уклоном в практическую сферу осуществления является новомодный сегодня трансгуманизм. Можно согласиться с мыслью, что «трансгуманизм постепенно обретает статус научно-философского учения и притязает на роль новой парадигмы мышления человека радикальной технокультуры» /8, с. 184/. Приставка *trans* говорит о состоянии перехода, о переступании через традиционную культуру, эволюцию *homo sapiens* к чему-то принципиально иному. За *trans* неминуемо стоит *post*-, что является логическим завершением преодоления всего биологического, живого, что конституирует человека. Ю.В. Шичанина отмечает, что трансгуманизм – это переходное, транзиторное состояние, ведущее «человека в качественно иное бытие – бытие постчеловека...» /8, с. 186/. В пропагандируемом трансгуманистами новом типе бытия нет места старению, страданию, смерти. Фундаментальные изменения в положении человека и его природы (научно-технологический прогресс, информационно-виртуальная реальность, геновая инженерия и пр.) приведут к их ликвидации. Однако сохранится ли вместе с тем нечто безусловно ценное в самом человеке - личное достоинство, свобода? Если вспомнить Ф.М. Достоевского, утверждавшего, что без страдания нет свободы и веры, то предлагаемый трансгуманизмом отказ от страданий есть путь бегства от свободы, а значит и разрыв с гуманизмом как принципом. Смерть имеет фундаментальный положительный смысл для человека. Она есть не только физическое умирание (околевание), но прежде всего некий горизонт жизни, который возвышает человека, придает ему значимость и ценность. Ощущение и переживание смерти еще при жизни заставляет ценить все окружающее. Ведь только предчувствие своего собственного конца как высшая потеря задает накал жизни, стимулирует к развитию. Смерть

придает смысл человеческому бытию, по утверждению М. Хайдеггера, она дает возможность «быть самим собой» /9, с. 266/. Она индивидуализирует человека. А потому утверждения трансгуманистов о необходимости ее преодоления (идея иммортализма) кажутся нам противоречащими самому принципу гуманизма и человеческому способу быть.

В современной литературе, однако, есть немало адептов трансгуманизма. Например, М. Эпштейн считает, что между гуманизмом и трансгуманизмом нет никакого противоречия. Ведь именно человеку свойственно быть больше или меньше себя, заходить за собственные пределы. А потому термины «гуманизм» и «трансгуманизм» описывают одно и то же отношение человека к самому себе, в котором он выступает и как субъект, и как объект. «Трансгуманное» существо, или, привычнее выражаясь, сверхчеловек, – это субъект того отношения, объектом которого выступает человек /10/. Вместе с тем есть и ярые критики пост- и трансгуманизма. Так В.А. Кутырев, говоря об этих разновидностях гуманизма, полагает их как перверсии «базовых ценностей нашего мира, теоретическое обоснование самоотрицания человечества» /7, с. 94/, как «концепции (не) бытия – «позитивной смерти» /7, с. 98/.

Итак, исследовав, сравнив и сопоставив три разновидности гуманизма – классического, пост- и трансгуманизма – мы выявили не только их положительные стороны, но и большие, уязвимые точки. Все это дает право говорить о действительном кризисе данного ценностного принципа. По-видимому, необходимо не преодолевать гуманизм, а вырабатывать какой-то новый, онтологический вектор его развития. При этом необходимо помнить, что человек есть не

только мера всех вещей, но и мера самого гуманизма.

#### Литература

1. Рено А. Эра индивида. К истории субъективности / А. Рено. – СПб.: «Владимир Даль», 2002. – 473 с.
2. Левинас Э. Трудная свобода. Очерки по иудаизму / Э. Левинас // Избранное: Трудная свобода. – М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2004. – С. 319-589.
3. Левинас Э. Гуманизм другого человека / Э. Левинас // Избранное: Трудная свобода. – М.: Российская политическая энциклопедия, 2004. – С. 591-656.
4. Бадью А. Этика: Очерк о сознании Зла / А. Бадью. – СПб.: Machina, 2006. – 126 с.
5. Хайдеггер М. Письмо о гуманизме / М. Хайдеггер // Время и бытие. – СПб.: Наука, 2007. – С. 266-305.
6. Фуко М. Слова и вещи / М. Фуко. – М., 1994.
7. Кутырев В.А. Человеческое и иное: юрьба миров / В.А. Кутырев. – СПб.: Алетейя, 2009. – 264 с.
8. Шичанина Ю.В. Человек «иномерный»: Парадоксы человеческой меры / Ю.В. Шичанина. – Ростов-на-Дону, 2006. – 256 с.
9. Хайдеггер М. Бытие и время / М. Хайдеггер. – СПб.: Наука, 2002. – 451 с.
10. Эпштейн М.Н. Гуманология: экология человека и антропология машины / М.Н. Эпштейн // <http://www.antropolog.ru/doc/persons/epshtein/epchtein3>

Воронежский государственный технический университет

## ON THE ISSUE OF HUMANISTIC TYPOLOGY

O.V. Pastushkova

The article deals with the philosophical analyses of three main types of humanism: classical, post-humanism and trans-humanism. The author studies problems and contradictions of each type of humanism and forecasts future development of humanism

Key words: humanism, post-humanism, trans-humanism, freedom, existentialism