научный электронный журнал
Studia Humanitatis Borealis / Северные гуманитарные исследования
https://stnb.petrsu.ru **http://petrsu.ru**

УДК 140.8; 141

ПРЕЕМСТВЕННОСТЬ И ПРОТИВОСТОЯНИЕ ГУМАНИСТИЧЕСКИХ КОНЦЕПЦИЙ

ПИРОЖКОВА СОФЬЯ ВЛАДИСЛАВОВНА

кандидат философских наук,
старший научный сотрудник сектора теории познания Института философии РАН,
Институт философии РАН,
Москва, Российская Федерация,
pirozhkovasv@gmail.ru

Ключевые слова:
гуманизм
экзистенциализм
мировоззрение
человеческая природа
свобода
трансгуманизм

Аннотация:
В статье обсуждается проблема трансформации гуманистического мировоззрения как одного из ключевых факторов, определяющих характер стратегических решений, принимаемых в различных областях практики. Автор отталкивается от двойственного понимания гуманизма – с одной стороны, как особого мировоззрения, возникшего в эпоху Возрождения, с другой – как зонтичного термина, объединяющего различные системы взглядов, в рамках которых человеку по тем или иным причинам приписывается особая – центральная – роль и ценность. Второе понимание позволяет в диахронической оптике рассматривать гуманизм как мировоззрение, эволюционирующее от одной формы к другой, но в синхронической оптике открывает картину находящихся в оппозиции друг к другу систем взглядов и концепций. Этот тезис раскрывается на примере анализа двух дискуссий о гуманизме, одна из которых разворачивалась в рамках философии существования, а вторая еще продолжается вокруг проекта улучшения человека. Показывается, что в обоих случаях основной конфликт состоит в оппозиции предзаданной сущности/природы человека и его свободы. Обосновывается, что, несмотря на оправданность критики концепций закрытого гуманизма, т. е. таких, которые постулируют наличие особой природы, особых качеств и, как следствие, особой миссии человека, даже постулирование исходным пунктом факта абсолютной свободы не спасают те или иные философские интерпретации гуманизма от перспективы превращения в тоталитарный антропологический проект. Также обосновывается, что в контексте развития биотехнологии и технологий искусственного интеллекта как отказ от попытки зафиксировать сущность человека, так и признание за ним возможности быть кем угодно, грозит потерей идентичности и отдельным людям, и социокультурным общностям. Делается вывод о необходимости поиска иной стратегии гуманистического дискурса (спора разных гуманистических концепций), предотвращающей превращение его в борьбу разных воль к власти, что особенно ярко наблюдается в случае дискуссий трансгуманистов и их оппонентов.

© 2022 Петрозаводский государственный университет

Получена: 24 ноября 2022 года Опубликована: 24 декабря 2022 года

Введение: постановка проблемы

Первые десятилетия XXI века показали, что человечество переживает самый ответственный и опасный период в своей истории – период неопределенности и непредзаданности, когда от индивидуальных и коллективных решений зависит будущее не только цивилизации, но и всей планеты. Отсюда такое внимание к прогнозированию и проектированию будущего, к управленческим умениям, теории принятия решений и навыкам стратегического видения. Однако знаний и проективных техник недостаточно, чтобы отвечать на вопросы о желательных направлениях технологического прогресса или оптимальных путях противодействия экологическому кризису. Требуется решение ценностных, мировоззренческих вопросов, прежде всего тех, что определяют отношение человека к самому себе и другим людям, его понимание счастья и смысла жизни, целей социального процесса, наконец, своей роли в историческом и мировом процессах. Став предметом различных наук – от гуманитарных до естественных – человек превратился для себя в бóльшую загадку, чем когда-либо: неясно, как возникло человеческое сознание и как оно связано со своим физическим носителем, непонятно, как формируются представления о должном и недолжном и что обеспечивает нравственность, необъяснимыми остаются многие процессы в человеческом организме, нет однозначно эффективной стратегии сосуществования разных культурных, религиозных и политических традиций.

Согласно консенсусу в области гуманитарного знания большая часть вызовов современного этапа истории человечества обязана своим возникновением формированию особого типа мировоззрения. Оно отличается позиционированием человека как основного актора, по причине своей разумности противостоящего неразумному миру и обязанного в силу самой этой диспозиции управлять им, преобразовывая в соответствии с рациональными целями. Это мировоззрение иногда определяют как рационалистическое, иногда как гуманистическое, делая акцент соответственно либо на идеи верховенства разума, либо на том факте, что единственным известным носителем разума является человек. В свете обозначенной выше проблематики интерес вызывает именно гуманизм. Судьбу человеческой цивилизации можно поставить в зависимость от трансформаций гуманистического мировоззрения и на основании этого конструировать возможные сценарии развития, анализировать их и, определяя желаемые и нежелательные пути развития, формировать фундамент для принятия разнообразных решений. Цель статьи в контексте этой глобальной задачи – показать наиболее значимые альтернативы в понимании гуманизма и указать истоки этой многовариантности.

Теоретико-методологическая база исследования

В настоящей статье гуманизм рассматривается с точки зрения его идейно-философского ядра и философского обоснования. При этом гуманизм невозможно свести к какой-либо философской концепции, хотя философы предлагали и предлагают разные трактовки гуманизма и соответствующие этим трактовкам исторические реконструкции его генезиса. Говорить о какой-либо устоявшейся концепции можно лишь обобщенно и применительно к определенному историко-культурному периоду, выделяемому в рамках конкретной исторической реконструкции. Одновременно можно рассматривать гуманизм как последовательность таких сменяющих друг друга концепций.

Я, с одной стороны, опираюсь на понимание гуманизма как ренессансного феномена – мировоззрения, сложившегося в эпоху Возрождения, и в этом смысле выше говорится о гуманизме как мировоззрении, ответственном за современность с ее проблемами и достижениями. С другой стороны, анализ предпосылок возникновения ренессансного гуманизма показывает, что понимание человека и его места в мироустройстве, характерное для эпохи Возрождения, обязано своим возникновением догматам о сотворении мира и человека и боговоплощении, а также широкому кругу идейно-мировоззренческих поисков – в неоплатонизме, герметизме, гностицизме [5]. Так обнаруживается, что гуманистический характер имеют и иные культурно-исторические типы мировоззрения: христианское мировоззрение отводит человеку выделенное место как образу и подобию бога, в текстах высокого герметизма человек предстает третьим богом – помимо создателя и космоса, и наделен уникальным качеством – мышлением, сближающим его с первым богом и позволяющим быть устроителем природного мира и даже творцом земных богов (в буквальном смысле [1: 257]).

Если важнейшая черта гуманистического мировоззрения – помещение человека в центр мира, пусть даже только подлунного, то гуманизм предстает уже доминирующим типом мировоззрения, хотя и проходящим путь эволюционного развития. Именно такой позиции придерживается лингвист и востоковед Н. И. Конрад. Сопоставляя европейскую и восточную традиции, он приходит к выводу, что «выдвижение на первый план человеческой личности» произошло не только в Европе XIV–XV веков, но и,

например, в «сознании китайского общества VIII–XV вв.» [3: 255], что позволяет говорить о феномене китайского Возрождения. Рассуждая далее, Конрад показывает, что «концепция гуманизма, сложившаяся в эпоху Возрождения, исторически была уже по меньшей мере третьей» [3: 268]. Исторически первый гуманизм выстраивался вокруг образа человека-«обладателя огня, вырванного из рук божества», т. е. обладающего «теми же силами, какие приписывались божеству» [3: 268], следующий – вокруг возникшей идеи человечности как гуманного отношения к другим (сострадания, любви к ближнему, милосердия), которая в свою очередь предполагала признания равенства людей, их братства и моральной общности. Третий, «ренессансный гуманизм состоял в уверенности человека в ценности своей личности – во всех аспектах последней – общебытийном и конкретно-жизненном, в ее разуме, в ее чувственной природе, в ее волевых импульсах» и «сознание такой ценности было сопряжено с представлением автономности человеческой личности – ее свободы и самостоятельности» [3: 268]. На смену возрожденческому, отмечает Конрад, тоже приходит новый гуманизм – гуманизм эпохи Просвещения.

Каждой форме гуманизма Конрад ставит в соответствие доминирующую форму общественного сознания – миф, религию и философию. Существует соблазн в духе О. Конта продолжить эту эволюционную линию и предположить, что интеллектуальным ресурсом для формирования гуманистического идеала в новейшее время должна быть наука. Подобный шаг сделал в середине прошлого столетия первый генеральный директор ЮНЕСКО биолог Дж. Хаксли. В своей работе «Эволюционный гуманизм» он пишет, что интерес к собственной судьбе – «своим месту и роли в мире» [16: 280] – то, что всегда присутствовало в истории человека, но до XX века этот интерес удовлетворялся силами религии. Хаксли утверждает: «Человек XX столетия нуждается в новом социальном институте, берущем на себя вопросы человеческой судьбы, в новой системе… установок, адаптированных к новой ситуации, в которой человеческие общества вынуждены теперь существовать… Радикально новое качество нынешней ситуации может быть сформулировано следующим образом: ранние религии и системы убеждений были в большей степени способом примирить человека с его невежеством и страхами, в результате чего их интересовала в первую очередь стабильность установок. Но сегодня существует потребность в системе убеждений, которые позволят человеку совладать с приобретенными им знаниями и имеющимися у него творческими возможностями, что подразумевает способность встречать перемены и вдохновлять их» [16: 287].

Эволюционный гуманизм и является подобной системой взглядов. Он опирается на видение человеческой судьбы, предлагаемое эволюционной биологией, которая, по словам Хаксли, «делает очевидным, что развивающейся человеческий индивидуум есть в строго научном смысле слова совершеннейший продукт космического процесса», а «конечная цель человека как биологического вида состоит в реализации все большего количества возможностей, воплощающихся во все большем числе все более развитых человеческих индивидуальностей» [16: 293–294].

Позднее Хаксли приходит к выводу, что эволюционный гуманизм является не просто развитием традиционного гуманизма, но его принципиально новой формой. Его суть заключается в убеждении, что «человек как биологический вид способен, если на то будет желание, превосходить самого себя» [17: 17], поэтому Хаксли предлагает отдельный термин для этого нового убеждения и выстраивающейся на его основании системы взглядов – трансгуманизм.

Прогрессистский подход Конрада, ведущий нас от покорителя огня к трансчеловеку, не работает, когда мы меняем диахроническую оптику на синхроническую. В отношении не исторического, а актуального анализа гуманизм предстает скорее как дискурсивное поле множества концепций, оспаривающих право на универсальность предлагаемого понимания. Британский лингвист Т. Дэвис абсолютизирует ситуацию полифонии подходов, заключая, что существует множество гуманизмов и все они не могут быть сведены не то что к какой-то одной гуманистической концепции, но и к какой-то одной линии аргументации или мыслительной схеме [14: 130–131]. Поэтому Дэвис предлагает не концепцию преемственных форм гуманизма, не даже классификацию, а простое перечисление: «гражданский гуманизм ранневозрожденческих итальянских городов-государств, протестантский североевропейский гуманизм XVI в., рационалистический гуманизм, обнаруживающий себя в революциях эпохи Просвещения, романтический и позитивистский гуманизмы, посредством которых европейская буржуазия устанавливала свою гегемонию, потрясший мир революционный гуманизм и ищущий возможность его обуздать либеральный гуманизм» [14: 130–131].

Приведенный перечень не исчерпывает всех разновидностей и продолжается более спорными и даже вопиюще скандальными вариантами, в числе которых «гуманизм нацистов и гуманизм их жертв, антигуманистический гуманизм Хайдеггера и гуманистический антигуманизм Фуко и Альтюссера» [14:

131]. Это хаос гуманизмов объясняется тем, что именем человека и во имя человека рассуждали и совершали свои деяния очень многие, и в силу, так сказать, статистической неизбежности, Дэвис оказывается прав, замечая, что «уже невозможно помыслить преступления, которое не было бы совершено во имя гуманности» [14: 131].

С учетом сказанного любой исследователь, берущийся за круг вопросов, связанных с гуманизмом, оказывается между двумя крайними полюсами – с одной стороны, определением гуманизма как ренессансной традиции, с другой – зонтичным термином, допускающим такие семантические расширения, в процессе которых он теряет всяческие строгие очертания и может бесконечно превращаться из одной противоположности в другую. Далее это будет продемонстрировано на двух примерах.

Метаморфозы гуманизма в концепциях философов-экзистенциалистов

Современная наука и техногенная цивилизация [8], ставящая во главу ценностной иерархии науку и получение новых знаний, а также переустроение материального мира и общества в соответствии с принципами научной картины мира, опирались в конечном счете на гуманистическое мировоззрение (тот самый ренессансный феномен). Однако по мере их становления и развития гуманистические идеалы теснились идеалами технократического общества. Вместо любви к ближнему, сострадания, милосердия, реализуемого в реальных деяниях уважения к отдельным людям и их судьбам, важным оказывались открытия, изобретения и рационализация социальных и культурных практик как таковые. Поскольку исследовательские, инженерные и основанные на них хозяйственные успехи считались необходимым условием достижения общественного блага, а значит, счастья большинства людей, то фокус внимания неизбежно смещался. Как и в других аналогичных случаях, когда что-то объявлялось условием будущего благополучия человечества, текущее неблагополучие исключалось из поля зрения – как неизбежные издержки или следствие того, что желаемая цель еще не достигнута.

Можно интерпретировать описанную метаморфозу и так: проникнутый интересом к конкретному человеку гуманизм исследователей античной словесности во взаимодействии с христианскими представлениями и идеями ряда эзотерических учений лишь создал почву для нового культурного проекта, каковым и стала эпоха модерна. В рамках этого масштабного проекта человеку отведена определенная роль, пусть главная, но не предполагающая импровизации. Будучи построенным на фундаменте представлений об огромных возможностях человеческого разума и, что немаловажно, воли (вспомним, к слову, что Р. Декарт считал человека уступающем богу в мышлении – конечный разум против бесконечного, но равным ему по воле [2: 47–48]), социокультурный проект модерна подчинял абстрактной человеческой воле конкретную волю отдельно взятого индивидуума.

Различные интерпретации внутреннего конфликта культуры модерна предлагали и философы XIX и XX веков, объясняя его гипертрофированием человеческого разума или рационального начала вообще, забвением сложности человеческой природы или забвением бога и истинной реальности, лежащей за пределами материального мира. Так формировались философский романтизм, философия жизни и так называемая философия существования – экзистенциализм. В экзистенциализме проблема гуманизма активно дебатировалась и в этих дебатах обнаруживается вся неоднозначность и противоречивость этого понятия и соответствующего мировоззренческого ядра.

М. Хайдеггер в центр своих размышлений помещает человеческое бытие в противовес безличному бытию мира, однако рассмотрение человеческого бытия – Dasein («присутствие» в переводе В. В. Бибихина, на который далее идут ссылки) – имеет смысл лишь в контексте исследования бытия вообще, и именно этот момент определяет специфику хайдеггеровского понимания гуманизма. В ранних работах эта зависимость Dasein от бытия ощущается в меньшей степени, основное внимание уделяется именно анализу особенностей человеческого существования, его исключительности на фоне всего остального сущего, которая определяется через особое отношение к бытию. Оно заключается в том, что только человек способен поставить вопрос о бытии и быть открытым к непотаенности бытия, поэтому «аналитика присутствия должна… оставаться первой задачей в вопросе о бытии» [11: 16]. Такой подход можно трактовать как гуманистический, подкрепляя подобную интерпретацию ссылкой на хайдеггеровское понимание человека как временного и проектного существа. Любой проект имеет начало в свободном акте, поэтому постулирование проективности человека есть постулирование его как свободного существа.

Однако в творчестве позднего Хайдеггера акценты все более смещаются с философско-антропологического к метафизическому, онтологическому пониманию Dasein и других категорий. На этом этапе смысл фразы «„сущность“ присутствия лежит в его экзистенции» [11: 42] раскрывается более однозначно. Опираясь на критику метафизики и ее понятийного аппарата, в том

числе понятий сущности как возможности (essentia) и существования как действительности (existential), Хайдеггер не подразумевает здесь, подобно, например, Ж.-П. Сартру, о котором речь пойдет ниже, что человеческая сущность формируется или актуализируется в процессе своего существования. Здесь говорится о том, что человек эк-статичен – обладает способностью «экстатического выступления в истину бытия» [12: 199]. В свете этого проясняется проективность как основная характеристика человека. В «Письме о гуманизме» Хайдеггер пишет: «Когда люди понимают упомянутый в „Бытии и времени“ „проект“, „набросок“ в смысле представляющего полагания, то они принимают его за акт субъективности и мыслят его не так, как только и можно было бы мыслить „бытийное понимание“ в области „экзистенциальной аналитики“ „бытия-в-мире“, а именно как экстатическое отношение к просвету Бытия» [12: 200].

При подобном подходе теряется ценность человека самого по себе, без отсылок к каким-либо иным инстанциям.

Уточнив таким образом свою позицию, Хайдеггер не отказывается от рассмотрения проблем человеческого бытия, просто теперь они предстают в ином виде. И проблема современного развития техники, и кризис западноевропейской цивилизации трактуются им как следствия «забвения истины бытия», что одновременно является и забвением человеком своей сущности. Европейский человек бездомен, он не знает своих корней, своей «родины», отсюда и феномен отчуждения, и превращение в придаток им же созданной технической среды. И все это произрастает на почве классического гуманизма, определяющего человеческую субъективность в качестве центра, вокруг которого сосредоточен весь мир, инстанции, перед которой все сущее пред-стоит, и которой должно быть подчинено. Только кажется, что человек обретает свободу и независимость, тогда как в действительности он постепенно сводится к своей функции представления. Новоевропейское определение человека как разумного, познающего существа, активного субъекта в отношении к пассивному объекту, возводит функцию в ранг сущности.

Основная линия «Письма о гуманизме» – это линия размежевания с традиционным пониманием этого понятия. Хайдеггер пытается показать, что утверждение автономности и самоценности человека не равнозначно утверждению человеческого достоинства, наоборот, равнозначно отказу от него. Все «гуманистические» определения не выделяют человека из общего ряда сущего, не «достигают собственного достоинства человека» [12: 201], тогда как гуманизм «в высшем смысле» – «это… гуманизм, в котором во главу угла поставлен не человек, а историческое существо человека с его истоком в истине бытия» [12: 208]. Пояснения самого философа свидетельствует о верности характеристики хайдеггеровского гуманизма, которое дает Дэвис, – «антигуманистический». Вместо внимания к конкретному человеку Хайдеггер предлагает восхваление человеческой миссии, разворачивающейся в истории судьбы собирательного человеческого существа, которое есть «вот» бытия, его страж и пастух. Осознание этой миссии должно решить все проблемы современного человека, вернуть ему достоинство и смысл существования.

Противоположное понимание гуманизма, в ответ на которое Хайдеггер и предпринимает попытку разъяснить собственную трактовку термина, развивает Ж.-П. Сартр. Философия Сартра, по мнению Хайдеггера, лишь еще одна разновидность метафизики, вычеркивающей из своих построений бытие. Если в онтологии Хайдеггера имеет место прежде всего Бытие с большой буквы как некая трансценденция и высшая подлинность, то у Сартра бытие распадается на бытие-в-себе, вещественный мир, в котором каждая вещь тождественна себе и который философу мало интересен, и бытие-для-себя, которое тождественностью не отличается и становится объектом анализа.

У Сартра нет места подобной трансценденции, он исходит из того, что человек (сознание) появляется в мире как чистая спонтанность, «несубстанциальный абсолют» (поскольку его эволюционное возникновение из вещественного мира невозможно помыслить) [6: 30]. Сознание – ничто, так как в нем нет ничего такого, на что можно было сослаться как на суть сознания, в отношении него не действует принцип тождества, оно есть перманентное отрицание и самоотрицание. Мы не находим никакого действующего субстрата, т. е. субъекта. Человеческое «я» есть вторичное образование по отношению к первичному непозиционному сознанию, сознанию не находящемуся в каком-либо отношении к себе, нерефлексивному, предстающему как ряд мгновенно сменяющих друг друга актов. «Я» появляется только тогда, когда сознание делает себя самое предметом рассмотрения, т. е. в процессе рефлексии. Это, таким образом, всегда некоторый конструкт, попытка сознания быть тождественным самому себе.

Поскольку же нет никакого исходного «я», поскольку оно конструируется сознанием, причем конструирование это спонтанно, ничем не детерминировано, то сознание оказывается абсолютно

свободным. Свобода – особый способ существования, это и недетерминированность, и несамотождественность человеческого существа. Сознание создает «я», стремясь оградиться от собственной чисто отрицательной и ничем не обусловленной природы, стремясь стать самотождественным. Это же желание побега от свободы лежит в основе всех антропологических концепций, говорящих о сущности человека или об особой человеческой природе. Поэтому гуманизм, апеллирующий к подобной абстракции бессмысленен. Также нельзя рассматривать человека в качестве цели, потому что он всегда незавершен. Подобные установки – «культ человечества» ведут к «замкнутому гуманизму», а в более далекой перспективе и к фашизму [7: 343]. Сартр, таким образом, подмечает еще один недостаток классического гуманизма – обращенность не столько к будущему, сколько к настоящему и прошлому: «Сущностью… является все то, что человеческая реальность понимает о себе как бывшей» [6: 72].

В противовес «замкнутому гуманизму» Сартр предлагает экзистенциальную концепцию творящего самого себя человека, единственного законодателя, на плечи которого возлагается вся ответственность за его жизнь. Но, выбирая себя, человек выбирает определенный образ человека, конструирует идеал, к которому должно стремиться, а значит, он ответственен и за жизнь других людей, за человечество в целом. Других каждый человек открывает уже в первичном акте самосознания, человеческая субъективность не является «строго индивидуальной субъективностью» [7: 336], она отсылает и к другим людям как условию его существования и самопознания. Таким образом, экзистенциалистский гуманизм, по Сартру, трактует человека не как изолированную индивидуальность, а как присутствующего в человеческом мире. Чтобы осуществить проект своего бытия, нужны другие люди, которые только и могут закреплять за личностью те или иные свойства и характеристики. Тоже верно и в отношении свободы и стремления к ней. В области деятельности моя свобода зависит от свободы других так же, как их свобода – от моей. Поэтому каждый должен в равной мере желать свободы и для себя и для других. Что касается истории, то ее Сартр пытается представить как соединение условий и проектов. Человек осуществляет свою свободу, свою возможность выбора в множестве ситуаций, преодолевая обстоятельства, т. е. постоянно переступает границы данной социально-исторической реальности. История оказывается полем действия, человек представляется не только как ее продукт, но и агент, и это еще один пункт сартровского гуманизма.

Итак, в рамках одного, хотя и объединяющего очень разных мыслителей, философского направления, мы находим прямо противоположные концепции гуманизма. Истоки противоположности – в различии онтологических систем и следующих из них концепций человека. Можно по-разному интерпретировать ключевое различие концепций Хайдеггера и Сартра, но я предлагаю рассматривать в качестве такового признание существование некоторого фактора – особого свойства, характеристики, природы в целом – делающего человека человеком. Хайдеггер постулирует существование сущности человека, тогда как Сартр постулирует существование свободы, которой оказывается несубстанциальное сознание. Важность именно этого расхождения становится очевидной, когда мы обращаемся к современным дискуссиям о будущем человека.

Гуманизм против трансгуманизма

В последние десятилетия антропологические дискуссии приобретают особое качество: если раньше будущее человека мыслилось в вариациях устройства, с одной стороны, общества, с другой – материальной среды, а также индивидуального существования в их рамках, то сегодня вариативным становится сам будущий человек – его физиологические и биологические, психологические и когнитивные, поведенческие и коммуникативные качества. В этом контексте традиционные вопросы, в частности, проблема человеческих природы и свободы, приобретают специфическое звучание.

Так же как решение вопроса о сущности человека поляризует гуманизм философов-экзистенциалистов, он становится камнем преткновения в споре вокруг трансгуманизма, стороны которого можно условно определить в качестве гуманистов (их позиция представлена в частности, работами Ф. Фукуямы, Ю. Хабермаса, В. А. Лекторского) и трансгуманистов (условно, потому что в широком смысле гуманистами являются и трансгуманисты [5]). Выше уже приводилась цитата из небольшого эссе Дж. Хаксли, в котором он вводит понятие «трансгуманизм» и пишет о таком развитии человека, когда он, оставаясь человеком, одновременно выходит за собственные границы. До внушительного прогресса биотехнологий и обещаний цифрового бессмертия можно было игнорировать противоречивость этой установки – действительно, люди могут интеллектуально и технически развиваться, сохраняя принадлежность к биологическому виду homo sapiens. Однако программы усовершенствования человека поднимают вопрос: а где та граница, за которой мы получим новый биологический вид и что будет означать переход за эту границу?

Как поясняет философ Д. Халл, «свойства, характеризующие биологические виды, являются, по крайней мере, „кластерными“», а «в большинстве случаев распределения, характеризующие биологические виды, являются мультимодальными» и, «как бы отчаянно ни хотелось представить биологические виды как естественные виды, характеризуемые некими „сущностями“ или „природами“, мультимодальные распределения просто не подходят для этой цели» [15: 383]. Тот факт, что виды эволюционируют, еще более усложняет картину и вместе с тем позволяет ввести «генеалогические границы вида» и «характеризовать биологические виды в терминах отношений между предками и потомками. Организмы… образуют сложные сети… размножения» и «любой организм, являющейся частью такой сети, принадлежит к данному виду, даже если его признаки нетипичны» [15: 384]. Халл добавляет, что «те, кто считает ковариацию признаков фундаментальной и хочет, чтобы наш вид четко отличался от других видов, вынуждены прибегать к неловким концептуальным извращениям, чтобы включить в наш вид умственно отсталых, дислексиков и т. п., не допуская при этом пчел и компьютеры» [15: 384]. Этот саркастический комментарий утрачивает несерьезность в контексте развития искусственного интеллекта (ИИ): если то, что сегодня условно можно назвать компьютером, через определенное время достигнет уровня сильного ИИ и, кроме того, получит физический носитель, аналогичный человеческому телу, с генеалогической точки зрения он не будет человеком, но как быть с псевдосущностной стороной? Можно ли отказать существу, неотличимому от нас по совокупности признаков, в статусе человека на основании отсутствия генеалогической связи? С точки зрения эволюционной биологии – да, и такой ответ ставит вопрос о том, является ли человеческий статус биологическим или скорее социокультурным, открывая перспективу поиска не биологической, а феноменологической основы для его присвоения. Другими словам, если ИИ будет демонстрировать экстатичность, будет ли он человеком, пусть и искусственно созданным? На другом полюсе возможного будущего мы обнаруживаем не квазичеловека, а постчеловека – либо в виде нового биологического вида, либо в виде небиологической сущности.

Приверженцы гуманизма, который по Сартру определяется как закрытый, кажется, в большей степени страшатся проблемы пост-, чем квазичеловека. Возможное возникновение нового биологического вида рассматривается в оптике неизбежной смены одного вида другим, а не их сосуществования, поэтому постчеловек звучит синонимом смерти человека [4: 268–279], точнее его убийства, поскольку переход к постчеловечеству мыслится как осмысленное, целенаправленное движение. В итоге трансгуманизм предстает антигуманным проектом, причем его антигуманность не имеет исторических аналогов, поскольку никто еще не посягал на убийство всего человечества.

Сторонники трансгуманизма, опираясь на ценность человеческой свободы, на это возражают в духе Сартра, заявляя о том, что каждый человек должен иметь «широкую свободу действий в отношении того, какие… технологии применять к себе (морфологическая свобода)… и использовать при рождении детей (репродуктивная свобода)» [13: 203]. В этом требовании обнаруживается целый ряд проблем сартровского гуманизма. Во-первых, сам Сартр утверждал, что, выбирая себя, человек создает проект для всего человечества, а значит, так называемая морфологическая свобода предусматривает, что тот, кто решится на усовершенствование своих возможностей, посягает на идентичность человека вообще и идентичность каждого в отдельности. Во-вторых, репродуктивная свобода конкретного человека оказывается ограничением свободы всех его потомков. Как отмечает Хабермас, сторонники репродуктивных свобод обычно так озабочены ее ограничением со стороны государства и его вмешательством в вопросы «строения генофонда детей», что упускают из поля зрения радикальное изменение распределение свободы между поколениями [10: 90]. Действительно, если раньше случайный процесс эволюции решал, какими будут люди через сотни и тысячи лет, то теперь решать будут наши современники или ближайшие потомки.

В своих работах, посвященных гуманизму, и Хайдеггер, и Сартр, обличая оппонентов (по сути, друг друга) предостерегают от негативных последствий критикуемых позиций. Хайдеггер пишет, что «всякий национализм есть в своей метафизической сути антропологизм и… субъективизм» [12: 207] (ведь националисты забывают о всечеловеческой исторической миссии), а Сартр, напомню, обосновывает, что замкнутый гуманизм ведет к фашизму. Полвека спустя трансгуманист Н. Бостром уличает гуманистов в том, что они отказывают постлюдям в их достоинстве и ценности, и обосновывает необходимость говорить не только о человеческом достоинстве, но и о достоинстве постчеловека. Ф. Фукуяма вскрывает иную этическую коллизию, показывая: родители и в целом современные люди лишают потомков свободы выбора – какими качествами обладать и быть ли им людьми или иным биологическим видом [9: 216–223]. По поводу аргументов Фукуямы Бостром недоумевает, почему нужно отдавать приоритет слепой случайности, а не осмысленному выбору родителей, замечая, что «будь

мать-природа настоящим родителем, она бы сидела в тюрьме за жестокое обращение с детьми и убийство» [13: 211], но очевидно, что его аргумент бьет мимо цели. Его не стоило бы принимать во внимание, даже будь люди абсолютно рациональными и нравственными. Но с учетом нерациональности и неэтичности некоторых решений (в силу непредсказуемости их последствий, а не обязательно злого умысла того, кто эти решения принимает) вопрос о том, кто более жесток – природа или человек – остается открытым.

Оказавшись в дискурсивном поле, подобном описанному выше, мы обнаруживаем, что противостояние различных концепций гуманизма (к которым можно отнести и трансгуманизм [5]) приобретает политический характер – в том смысле, что каждая отражает, по выражению Дэвиса, «дефиниционную волю к власти» [14: 129] и как следствие волю к власти над будущим, грозя тоталитарным упразднением всех иных воль. Доводы и опасения как трансгуманистов, так и их оппонентов, фиксируют реальные проблемы и перспективные пути их решения, но изолированно каждая позиция представляется неудовлетворительной именно с точки зрения ценности как отдельной человеческой жизни, так и судьбы человеческой цивилизации в целом.

Заключение

Гуманное содержание гуманистического мировоззрения скрывает антигуманные практики своего утверждения в качестве универсальной системы взглядов и антигуманный характер подобного утверждения как такового. Это внутреннее противоречие показывает, что самый большой грех гуманизма не в индивидуализме, а в том, что он, опираясь на тот или иной онтологический фундамент, закрывает иные интерпретационные перспективы. В этом смысле и гуманизм Сартра оказывается таким же закрытым, как критикуемые им вариации. Означает ли это, что гуманистические концепции, подобно куновским парадигмам, несовместимы и при переходе от одной онтологии к другой понимание человека кардинально меняется? Характеризуя преемственность исторических форм гуманизма, Конрад замечает, что неверно полагать, будто ренессансная «концепция гуманизма устраняла прежние. Она и не могла бы это сделать: слишком драгоценны для человеческой жизни и культуры… те были. Но она добавила к ним новое и существенное – необходимое для того, чтобы идти вперед по пути истории» [3: 269]. Это и позволяет реконструировать идейно-философские предпосылки ренессансного и новоевропейского гуманизма – христианские, неоплатонические, гностические и герметические элементы продолжают опознаваться и в рамках новой мировоззренческой системы [5]. Однако они подчиняются основным идеям другой системы взглядов, отчасти теряя свою идентичность.

Претензия на универсальность вызывает неприятие со стороны любого, кто пытается опираться на идеалы диалога культур и равноправия мировоззренческих систем. Но мыслим ли в принципе диалог между Хайдеггером и Сартром или обобщенным гуманистом и постгуманистом? В чем, помимо взаимной критики, этот диалог может заключаться? Ответы на эти вопросы важны, поскольку определяют в том числе и мыслимость перспективы мирного сосуществования современных и улучшенных людей, но они станут предметом следующего исследования. Предваряя его, зафиксируем еще ряд полученных выводов. Во-первых, важнейшим болевым нервом гуманистической системы взглядов оказывается противоречие между свободой человека и необходимостью, которая заключается в его природе. В случае Сартра функцию природы берет на себя проектная определенность, которая при всех оговорках ограничивает горизонт выбора другими людьми их собственных проектов. Этот момент приобретает особую значимость в контексте открывающихся возможностей улучшения человека. Во-вторых, перспективы улучшения человека и создания ИИ делают крайне опасными как отказ от попыток сформулировать, в чем заключается сущность человека (это грозит потерей идентичности), так и консервативную стратегию, согласно которой любые изменения представляют неоправданный риск. В-третьих, спор сторонников и противников трансгуманистического антропологического проекта не просто приобретает политический характер, но уже сегодня становится актуальным предметом политических дебатов, что увеличивает потребность в его философском анализе.

Список литературы

1. Высокий герметизм / Пер. с древнегреч. и лат. Л.Ю. Лукомского. – СПб.: Азбука; Петербургское Востоковедение, 2001. – 416 с.

2. Декарт Р. Размышления о первой философии, в коих доказывается существование бога и различие между человеческой душой и телом // Декарт Р. Соч.: в 2 тт. Т. 2. – М.: Мысль, 1994. 633 с. – С. 3–72.

3. Конрад Н.И. Запад и Восток. Статьи. – М.: Главная редакция восточной литературы, 1966. –520 с.

4. Лекторский В.А. Человек и культура. Избранные статьи. – СПб.: СПбГУП, 2018. – 640 с.

5. Пирожкова С.В. Трансгуманизм как антипод гуманизма и его форма // Ноосферные исследования. 2022. Вып. 4. В печати.

6. Сартр Ж. П. Бытие и ничто: Опыт феноменологической онтологии / Пер. с фр., предисл., примеч. В. И. Колядко. – М.: Республика, 2004. – 639 с.

7. Сартр Ж.-П. Экзистенциализм — это гуманизм / Пер. с фр. А.А. Санина // Сумерки богов / Сост. и общ. Ред. А.А. Яковлева. – М.: Политиздат, 1990. – С. 319–344.

8. Степин В.С. Философская антропология и философия науки. – М.: Высш. шк., 1992. – 191 с.

9. Фукуяма Ф. Наше постчеловеческое будущее: Последствия биотехнологической революции / Пер. с англ. М.Б. Левина. – М.: ООО «Издательство АСТ»: ОАО «ЛЮКС», 2004. – 349 с.

10. Хабермас Ю. Будущее человеческой природы. Пер. с нем. – М.: Издательство «Весь Мир», 2002. – 144 с.

11. Хайдеггер М. Бытие и время. – СПб.: Наука, 2006. – 452 с.

12. Хайдеггер М. Письмо о гуманизме // Хайдеггер М. Время и бытие: Статьи и выступления. – М.: Республика, 1993. – С. 192–220.

13. Bostrom N. In defense of posthuman dignity // Bioethics. 2005. Vol. 19. No. 3. P. 202–214.

14. Davies T. Humanism. – L., N.Y.: Routledge, 1997. – XVIII+152 p.

15. Hull D.L. On Human Nature // The Philosophy of Biology / Ed. by D.L. Hull, M. Ruse. Oxford: Oxford University Press, 1998. – P. 383–397.

16. Huxley J. Evolutionary humanism // Huxley J. New bottles for new wine. – L.: Chatto&Windus, 1959. – P. 279–312.

17. Huxley J. Transhumanism // Huxley J. New bottles for new wine. – L.: Chatto&Windus, 1959. – P. 13–17.

References

1. Bostrom N. In defense of posthuman dignity // Bioethics. 2005. V. 19. No. 3. P. 202–214.

2. Davies T. Humanism. London, New York: Routledge, 1997. XVIII+152 pp.

3. Descartes R. Reflections on the first philosophy, which proves the existence of God and the difference between the human soul and the body // Descartes R. Works: in 2 vols. Volume 2. Moscow: Thought, 1994. 633 c. C. 3–72. (In Russ.)

4. Fukuyama F. Our posthuman future: Consequences of the biotechnological revolution / Trans. by M.B. Levin. Moscow: OOO "Publishing house AST": OAO "LUX", 2004. 349 p. (In Russ.)

5. Habermas J. The Future of Human Nature. Moscow: Publishing House "All World", 2002. 144 c. (In Russ.)

6. Heidegger M. Being and Time. St. Petersburg: Science, 2006. 452 c. (In Russ.)

7. Heidegger M. Letter on Humanism // Heidegger M. Time and Being: Articles and Speeches. Moscow: Respublika, 1993. P. 192–220.

8. High Hermeticism / Trans. by L.Y. Lukomsky. St. Petersburg: St. Petersburg Oriental Studies, 2001. 416 p. (In Russ.)

9. Hull D.L. On Human Nature // The Philosophy of Biology / Ed. by D.L. Hull, M. Ruse. Oxford: Oxford University Press, 1998. P. 383–397.

10. Huxley J. Evolutionary humanism // Huxley J. New bottles for new wine. London: Chatto&Windus, 1959. P. 279–312.

11. Huxley J. Transhumanism // Huxley J. New bottles for new wine. London: Chatto&Windus, 1959. P. 13–17.

12. Konrad N. I. The West and the East. Articles. Moscow: Main Editorial Office of Oriental Literature, 1966. – 520 p. (In Russ.)

13. Lectorsky V.A. Man and culture. Selected articles. St. Petersburg: SPbGU, 2018. 640 p. (In Russ.)

14. Pirozhkova S.V. (2022) Metamorphosis of the humanistic worldview: transhumanism as the antipode of humanism and its form // Noospheric Studies. 2022. Vol. 4. In press. (In Russ.)

15. Sartre J.-P. Existentialism is a Humanism // The Twilight of the Gods / Ed. by A.A. Yakovlev. Moscow:

Politizdat, 1990. P. 319–344. (In Russ.)

16. Sartre J.P. Genesis and Nothingness: Experience of Phenomenological Ontology / Trans. from French, preface and notes by V.I. Kolyadko. Moscow: The Republic, 2004. 639 c. (In Russ.)

17. Stepin V.S. Philosophical Anthropology and Philosophy of Science. Moscow: Higher School, 1992. 191 p. (In Russ.)

CONTINUITY AND INCOMMENSURABILITY OF HUMANISTIC CONCEPTS

PIROZHKOVA Sophia

Candidate of Philosophical Sciences,
Senior research fellow, Department of Theory of Knowledge,
Institute of Philosophy
of the Russian Academy of Sciences,
Moscow, Russian Federation, pirozhkovasv@gmail.ru

Keywords:
humanism
existentialism
worldview
human nature
freedom
transhumanism

Summary:
The article discusses the problem of the transformation of the humanistic worldview as one of the key factors determining the nature of strategic decisions taken in various fields of practice. The author builds on the dual understanding of humanism – as a special worldview that emerged in the Renaissance, on the one hand, and as an umbrella term that brings together various systems of views, which for one reason or another assign a special – central – role and value to a person, on the other. The second understanding makes it possible to consider humanism in diachronic terms as a worldview evolving from one form to another, but from a diachronic perspective it opens up a picture of systems of views and concepts that are in opposition to each other. This thesis is elaborated through the example of the analysis of two discussions about humanism, one of which unfolded within the framework of the philosophy of existence, and the second is still ongoing around the project of human improvement. It is shown that in both cases the main conflict is in the opposition of the predetermined essence/nature of a human and their freedom. It is proved that, despite the justified criticism of the concepts of closed humanism, i.e. those that postulate the existence of a special nature, special qualities, and thus a special human mission, even postulating the fact of the absolute freedom as a starting point does not save certain philosophical interpretations of humanism from the prospect of becoming a totalitarian anthropological project. It is also proved that in the context of the development of biotechnology and artificial intelligence, both the rejection of an attempt to fix the essence of a human and recognizing that a human can be anyone is fraught with loss of identity of both individuals and socio-cultural communities. It is concluded that it is necessary to search for a different strategy of humanistic discourse (as a dispute of different humanistic concepts), preventing its transformation into a struggle of different wills to power, which is especially vividly manifested in the discussions between transhumanists and their opponents.