

Н. Н. Ростова

МЕЛАНХОЛИЯ ЗАПАДНОЙ МЫСЛИ: ЧЕЛОВЕК ПОСЛЕ «СМЕРТИ БОГА»

В статье анализируется судьба вопроса «что есть человек?» в современной западной философии. Основная тенденция состоит в том, чтобы отказаться от идеи исключительности человеческого существования, лишить человека онтологических привилегий и упразднить из философии вопрос о нем. Вместе со смещением христианства на периферию культуры разговор о человеке становится затруднительным. Однако автор отмечает, что на фоне этой тенденции заметно несколько антропологических проектов, принадлежащих Фукуяме, Хабермасу и Бодрийяру. Анализируя их, автор указывает на их пределы. Проект Фукуямы биологический. О человеке он пытается говорить в терминах «видоспецифического поведения». Однако не найдя специфики человека, он вынужден распространить идею прав на мир животных. Проект Хабермаса социальный. Человека он мыслит как производное от другого. Другой — поставщик образа человека, его идентичности. Вне социального образа человека нет. Бодрийяр отличается тем, что пытается говорить о человеке на языке антропологии. Он находит исключительность человека в его двойственности. Однако проект Бодрийяра остается столь же зыбким, как и другие, ибо он не решается на то, чтобы говорить об онтологической обеспеченности этой раздвоенности.

Ключевые слова: человек, человечность, личность, субъект, субъективность, философская антропология, смерть Бога, генная инженерия, дигитализация, искусственный интеллект.

Мы живем в революционное время. Наступает некалендарный XXI век. Он ознаменован тем, что, подобно тому, как в XX в. на место Бога были поставлены боги и сакральное, на место человека сегодня ставится человечность [Ростова, 2017]. Возникает идея человека не как сущности, а как права, которое может быть делегировано на сторону [Негарестани]. Человек перестает мыслиться исключительным существом в этом мире. Его смецает техника, искусственный интеллект и нечеловеческие существа. Именно они сегодня претендуют на человечность. Человека нет нигде, человечность везде. Если человек единственен, то человечность множественна и рассеяна. Человек — центр, человечность — неизменная периферия. Современная интеллектуальная культура Запада, прежде всего философия и искусство, заявляют о привилегиях техники по сравнению с конечным, вечно нуждающимся человеком, и привилегиях животного по сравнению с существом, постоянно опосредующим своим сознанием мир [Ростова, 2015]. Современная наука, культурные практики, социальная и политическая обстановка ставят перед нами вопросы о границах дозволенного. Но мы затрудняемся на них ответить, ибо вместе со смещением христианства на периферию мы утрачиваем ответ на фундаментальный вопрос: «Что есть человек?». Западная культура предпочитает расстаться с феноменом человека, снять с повестки дня вопрос о нем. Сегодня в западной философии преобладает идея постантропоцентризма. Она реализуется путем устранения границ между, с одной стороны, человеком и культурой, с другой стороны — природой [Шеффер, 2010; Дескола, 2012; Кастру, 2017; Кон, 2018; Пинкер, 2018], техникой [Нанси], животными [Haraway, 2008; Агамбен, 2012],

Наталья Николаевна Ростова — доктор философских наук, старший преподаватель кафедры философской антропологии философского факультета Московского государственного университета имени М. В. Ломоносова (nnrostova@yandex.ru).

совокупностью объектов [Харман]. Исчезновение человека мыслится здесь с энтузиазмом, как событие, предвещающее новые конфигурации мира, опыта и восприятия.

Однако в западную философию вместе с ее оптимизмом, испытываемым по поводу смерти человека, закралась меланхолия. Ностальгия по человеку и явное желание его спасти. Чувствительность к переменам, происходящим с человеком, в особенности в связи с геной инженерией, обнаруживают Ф. Фукуяма, Ю. Хабермас, а также Ж. Бодрийяр. Фукуяма отказывается от идеи конца истории, ибо как история может закончиться, если человек вместе с развитием биотехнологий и фармакологии обнаруживает предельную пластичность? У Хабермаса кружится голова от самой мысли о том, что человек может стать предметом генного конструирования. Я, признается Хабермас, нахожусь в аффекте.

«Если я правильно оцениваю дискуссию об „использовании“ эмбрионов для целей научных исследований, — говорит Хабермас, — или дискуссию о „зачатии эмбрионов с оговорками“, то в моих аффективных реакциях отражается не столько моральное возмущение, сколько отвращение перед непристойностью. Оно напоминает ощущение головокружения, возникающее, когда у нас из-под ног уходит земля, хотя в ее надежности мы были совершенно уверены. Симптоматична брезгливость, которую мы испытываем при взгляде на продукты химерического травмирования видовых границ, наивно признанные нами „нерушимыми“. „Новая этическая земля“, о которой справедливо говорит Отфрид Хёффе, образована негарантированностью видовой идентичности. Осуществляющиеся и вызывающие опасения тенденции развития генной технологии подрывают образ, созданный нами о самих себе как о культурном видовом существе по имени „человек“ и которому у нас, кажется, нет никакой альтернативы» [Хабермас, 2002, 51]. В чем же причина аффекта, головокружения, испытываемого Хабермасом? Отчего у него уходит почва из-под ног?

Рассмотрим содержательно западные проекты спасения человека и их пределы.

Хабермас: возможность быть собой

Модель человека определяется Хабермасом согласно формуле «возможность быть собой». Эта формулу он возводит к философии Кьеркегора. Как выражается Хабермас, Кьеркегор дает «на вопрос о правильной жизни пусть постметафизический, но вместе с тем и глубоко религиозный, теологический ответ» [Хабермас, 2002, 16]. Хабермас принимает тот факт, что мы живем в эпоху постметафизики и «мировоззренческого плюрализма». Формула Кьеркегора нравится Хабермасу потому, что человек в своей свободе быть собой, следуя ей, не впадает в произвол, но, соотнося себя с Божественным порядком вещей, выступает редактором самого себя. Идею редактора самого себя принимает и Хабермас, но, в отличие от Кьеркегора, освобождает ее от представлений о Божественном порядке. С чем же человек-редактор должен себя соотносить? Позиция Хабермаса располагается между постметафизикой и философией Канта. Суть человека состоит в свободе быть автором себя. Но свобода эта поверяется другими, то есть социально. «Каждый человек, — говорит Хабермас, — интерпретирует мир, исходя из собственной перспективы, действует, руководствуясь собственными мотивами, создает собственные проекты, следует собственным интересам и намерениям и является источником своих аутентичных притязаний... Категорический императив требует от каждого подчинить перспективу первого лица интерсубъективно разделяемой мы-перспективе, из которой могут возникать все ценностные ориентации, способные сообщая становиться всеобщими...» [Хабермас, 2002, 69]. На место Божественного порядка у Кьеркегора Хабермас ставит социум.

Социальность — источник личности. Человек сам по себе не есть личность, но становится ею лишь в отношении к другому: «субъективность, — говорит Хабермас, — превращающая человеческую плоть в одушевленный сосуд духа, образуется через интерсубъективные отношения с Другим» [Хабермас, 2002, 46]. Идея детерминирующей роли социальности позволяет Хабермасу разрешить изъяны идеи достоинства личности.

Эта идея сама по себе хороша, но имеет пределы. Что, например, делать с эмбрионами, то есть с не-личностями? Хабермас полагает ценность и «доличностного» существования, а также уже-не-личностного. В эмбрионах мы должны прозревать будущее «второе лицо» и относиться к ним гуманно не в силу внутренне присущих им оснований, но в силу социальных ожиданий и обязанностей других в отношении них. В этом смысле отношение к эмбрионам и покойникам аналогично. Хабермас пишет: «Еще до вступления в публичные интеракционные взаимосвязи человеческая жизнь как исходная точка наших обязанностей получает правовую защиту, при этом сама она не является субъектом обязанностей и носителем прав человека. Но из этого не следует делать ошибочные выводы. Родители не только говорят о своем растущем *in utero* ребенке; в известном смысле они уже общаются с ним... мы уже обладаем по отношению к нему моральными и правовыми обязанностями — ради него самого. Отсюда следует, что независимо от стадии развития, на которой к человеку в соответствии с предписанной ему ролью уже можно обращаться во втором лице, доличностная жизнь обладает некой интегральной ценностью в целом этически сложившейся формы жизни. С этой точки зрения напрашивается различие между достоинством человеческой жизни и юридически гарантированным для каждой личности человеческим достоинством — различие, которое, помимо прочего, отражается в феноменологии нашего преисполненного чувств обращения с покойниками» [Хабермас, 2002, 48]. «Доличность» ценна не сама по себе, а в связи с чаяниями других о ней. Исходя из этих чаяний, а также прозрения в ней второго лица, будущего выражения согласия или несогласия, должно исходить наше отношение к ней, в том числе терапевтическая медицина.

Чем же опасна генная инженерия, ведь в целом Хабермас не против ее терапевтической роли? Генная инженерия, говорит Хабермас, подрывает образ, созданный нами о самих себе. Она ставит под вопрос нашу идентичность. Но о какой идентичности может идти речь, если человек — это возможность быть собой? Хабермаса волнует не покушение генной инженерии на человека, ибо, как он говорит, это маловероятно, а ее покушение на образ человека. Мы — это наш образ самих себя, созданный нами интуитивно. Образ человека — это не образ Бога, равно как и не биологическая программа, но социальная универсалия, общая для всех культур. Образ человека — это наши «интуитивные самоописания, на основании которых мы идентифицируем себя в качестве людей» [Хабермас, 2002, 52]. Наша идентичность нами самими же положена. И причем так, что она одна на всех. Хабермас уточняет: «Речь идет не о культуре, повсюду разной, но об образе человека, рисующего себя для различных культур, — человека, который в своей антропологической всеобщности везде является одним и тем же» [Хабермас, 2002, 52].

На чем зиждется самописание? На различиях. Генная инженерия опасна тем, что она нарушает эти различия, а значит, и наше самопонимание. Как выражается Хабермас, различия — это хребет морали, и речь идет о посягательстве на него. «Манипуляция, — говорит Хабермас, — со строением человеческого генома, секрет кодировки которого разгадывается в ходе научного прогресса, и надежды некоторых генетиков на то, что эволюция вскоре может оказаться в их руках, сотрясают категориальное различие между субъективным и объективным, естественно вырастающим и искусственно сделанным в тех областях, которые прежде были недоступны вмешательству человека. Речь идет о биотехнологической редифференциации глубоко укорененных категориальных различий, которые прежде мы инвариантно закладывали в основу наших самоописаний. Все это может настолько изменить человеческое самопознание с позиций этики вида, что повлияет также и на моральное сознание. Изменяются критерии всего возникающего „естественным образом“, в соответствии с которыми мы осознаем и понимаем себя как единственных авторов собственной жизни и равноправных членов морального сообщества» [Хабермас, 2002, 55]. Генная инженерия, проводя де-дифференциацию, подрывает наш образ, и это приводит к спутанности чувств и смутному сознанию, к тому, что мы более не понимаем, кто мы. Хабермас пишет: «де-дифференциация различия между „выросшим“ и „сделанным“ проникает

и в собственную экзистенцию человека. Это может привести к появлению сбитого с толку, запутавшегося сознания, понимающего, что наша субъективная природа, переживаемая как нечто, не предназначенное для использования другими, на самом деле возникла в результате имевшего место до нашего рождения генно-технологического вмешательства» [Хабермас, 2002, 66].

Генная инженерия покушается на тело, а без тела нет личности. Хабермас даже называет тело «соматической основой спонтанного отношения к себе» [Хабермас, 2002, 24] и говорит о том, что из тела «получает жизнь субъективность человеческой личности» [Хабермас, 2002, 63]. Но натурализм здесь оказывается ни при чем. Хабермас таким образом решил указать на две вещи. На то, что тело определяет границу между «я» и другим, и тем самым позволяет мне быть. А также на то, что тело возникает естественным образом с долей непредсказуемости, и я принимаю его в свое распоряжение, как свой «дом», имея в виду эту природную непредсказуемость. В этом смысле свобода заключена не в теле человека, но тело является пространством проявления свободы человека. Генная инженерия превращает непредсказуемое в предсказуемое, и на место «я» ставит другого. Тело перестает быть домом, тем «материалом, который мы можем „сделать своим собственным“ и „ответственно принять его“» [Хабермас, 2002, 23], но становится предметом власти другого. Человек оказывается вещью, вмешательство другого в него необратимо, а значит, у человека отнимается возможность «редактировать себя», которая сохраняется даже при социальном конструировании. Отныне человек перестает быть тем, у кого есть возможность быть собой. Он утрачивает почву под своими ногами. Социально это приводит к асимметрии, равенство становится невозможно, ибо люди теперь делятся на тех, кто производит, и тех, кто произведен. Не содержательно, но формально это различие нарушает равновесие в обществе. Дело не в том, что кто-то может злоупотребить возможностями генной инженерии, но в том, что само применение ее раскалывает общество. Этот раскол необратим и характеризуется тем, что «произведенный» и «производитель» не могут поменяться местами, их различие неустранимо.

Почему же Хабермас так дорожит образом человека, если он есть всего лишь способ его самоописания? Он дорожит им потому, что, вопреки названной симпатии к постметафизике, тут же отказывается от нее, называя образ безальтернативным и даже универсальным для человечества. Там, где у Кьеркегора был Бог, у Хабермаса оказывается разум. Социальное соотношение «возможностей быть» основано на универсалии разума. Именно им поверяется дозволенное. Разум — это не одна из возможностей быть, но метафизическая платформа этих возможностей. Как говорит в заключении Хабермас, «после того как религиозные и метафизические образы мира потеряли свою всеобщую значимость, после перехода к толерантному мировоззренческому плюрализму мы (или многие из нас) не превратились ни в холодных циников, ни в равнодушных релятивистов. Причина в том, что мы придерживались бинарного кода правильных и неправильных моральных суждений — и хотели ему следовать. Мы перестроили практики жизненного мира и политического сообщества на принципах разумной морали и прав человека, потому что они предоставляли всеобщее основание, охватывающее все мировоззренческие различия. Вполне может быть, что аффективное сопротивление опасным изменениям видовой идентичности, которое наблюдается в наши дни, объясняется — и оправдывается — все теми же мотивами» [Хабермас, 2002, 88]. Разумная мораль и права человека — допущение Хабермаса, которое позволяет ему также говорить о «несомненном предельном зле» и нормах «больного и здорового» [Хабермас, 2002, 56], которыми нужно руководствоваться при осуществлении евгеники.

Фукуяма: фактор X

Фукуяма желает спасти демократию и права человека от опасностей биотехнологий. Чем опасны биотехнологии? Не тем, что они посягают на человека, но прежде

всею тем, что они ставят под вопрос идею равенства, ведь подобно тому, как богатые передают потомству свои накопления, в перспективе они смогут передавать и лучшие гены, прибегая к генной инженерии. Возникнет генное неравенство, появятся биологические аристократы, а потому Фукуяма выступает за евгенику на государственном уровне. Государство, по его мысли, должно подтягивать «дно» [Фукуяма, 2004, 226] до нормального уровня. Фукуяма не распространяется о том, что понимать в таком случае под нормой и под «дном», его справедливо волнует фундаментальный вопрос: «что есть человек?». Ведь для того, чтобы защищать права, нужно определить, кому эти права принадлежат и на каком основании. Фукуяма перебирает известные ответы на вопрос о человеке и признает их непригодность. Религиозный ответ несовременен. Ответ Канта слишком метафизичен для современного позитивистски окрашенного сознания. Ибо что такое свобода как основа человеческого достоинства и моральных поступков? Эмпирически свободу невозможно определить и отличить моральные действия от легальных, то есть те, которые осуществляются по закону, от тех, которые осуществляются ради закона. Литература дает сильные образы, но неубедительные для пытливого ума. Хаксли говорит о страдании, но разве человек — это лишь способность страдать?

Фукуяма хочет быть современным, то есть научно подкованным. После отказа от религии и метафизики свободы ему ничего другого не остается, как искать биологический базис антропологического. Как говорит Фукуяма, у человека есть сущность, и она определяется биологией. Равно как и права человека — это естественные права, а не данные сверхъестественным образом или полученные в результате социального договора. Вступив в сферу биологии, Фукуяма пытается говорить о человеке в терминах «видоспецифического поведения» [Фукуяма, 2004, 185]. «Определение термина „природа человека“, которым я буду пользоваться, — говорит Фукуяма, — следующее: природа человека есть сумма поведения и свойств, типичных для человека как вида и возникающих из генетических и энвайронментальных факторов. Слово „типичных“ требует некоторых объяснений. Я употребляю этот термин в том же смысле, что и этологи, когда говорят о „видоспецифическом поведении“ (например, образование устойчивых пар типично для малиновок и дроздов, но не для горилл и орангутангов)» [Фукуяма, 2004, 187]. Философия в лице Фукуямы превращается в науку, антропология — в этологию. Желание говорить о том, что не схватывается на языке науки, при помощи науки, предreshает проект Фукуямы.

Культуру он мыслит как пространство реализации биологических детерминант, связывая ее с биологией по аналогии с соотношением фенотипа и генотипа. «Общепринятая ошибка в понимании „природы“, — говорит Фукуяма, — состоит в том, что это слово подразумевает жесткую генетическую определенность. На самом деле все природные свойства показывают заметный разброс в пределах одного и того же вида; иначе невозможны были бы естественный отбор и эволюционная приспособляемость. Особенно это заметно у культурных животных, таких как люди: поскольку поведение может быть усвоено и изменено, разброс в поведении неизбежно более велик и в большей степени отражает влияние среды, чем у животных, неспособных к усвоению культуры. Это означает, что типичность есть искусственный статистический термин» [Фукуяма, 2004, 188]. Фукуяма называет людей культурными животными, однако ключевым здесь является слово «животные», ибо культура есть не что иное, как продукт природы. Однако не готовый продукт. Как говорит Фукуяма, вспоминая Аристотеля, человеческая природа не приводит нас автоматически к нашим зрелым формам. Культура не подобна желудию, который вырастает на дубе. Природа в нас лишь закладывает способности, которые мы в себе обнаруживаем и оказываемся в состоянии реализовать. Реализация заложенного зависит от среды. Среда влияет на нее, но отнюдь не определяет. Иначе говоря, всякой пластичности природа положила пределы, которые поверяются статистически. Например, всякий вид, в том числе человек, имеет среднестатистический параметр роста. На рост воздействуют среда обитания, питание, пол и проч. Бывают великаны и карлики, но никто еще не видел

пятиметрового человека. Однако не ясно, каким образом на языке статистики можно говорить об агрессии, что пытается делать Фукуяма. Человеческая агрессия — это не животная агрессия, ибо она не знает закона экономии и связана не с утверждением границ обитания, а с утверждением безграничности «я». Как статистически описать мышление, творчество, любовь, страдание и веру, которым и Фукуяма придает большое значение?

Если малиновкам и дроздам свойственно создавать устойчивые пары, то что можно в таком случае сказать о человеке? Обычно человеческая исключительность фиксируется в языке, нравственности, религии, сознании, чувстве и прочих уникальных феноменах. Фукуяма, напротив, говорит о том, что моральное чувство развилось из «требований гоминид, которым предстояло развиться в интенсивно общественный вид» [Фукуяма, 2004, 204]. Золотое правило морали обнаруживается и у животных как «некоторая форма взаимности» [Фукуяма, 2004, 203]. «Многие из свойств, которые когда-то считались присущими только человеку, — говорит Фукуяма, — в том числе язык, культура, разум, сознание и так далее, — теперь рассматриваются как свойства целого ряда других животных» [Фукуяма, 2004, 206]. Иными словами, Фукуяма лишает специфические человеческие характеристики их специфичности и нарекает их «предтечами» человеческого в животном мире. Однако уникальность человека невозможно зафиксировать, если изначально говорить о языке, эмоции, морали в терминах эволюционных законов и находить для них адаптивную ценность, как это делает Фукуяма. На языке биологии мы никогда принципиальным образом не отличим человека от шимпанзе, ведь, как напоминает сам Фукуяма, генетическое отличие между ними ничтожно и составляет несколько более 1 %.

Редуцировав человека к животному и найдя его относительное отличие лишь в способности с определенного возраста говорить, Фукуяме ничего иного не остается, как утверждать вместе с тем и права животных. Вступив на столь скользкий путь, Фукуяме приходится задаться вопросом о том, до каких пор представления о правах мы будем распространять на животный мир? В какой момент нам стоит остановиться? И что будет лежать в основе этой границы? Не следует ли начать защищать права различных вирусов и бактерий? Отвечая на столь курьезные и закономерно возникающие в такой логике вопросы, Фукуяма принужден апеллировать к наличию нервной системы. Именно этот признак, влекущий возможность страданий, и является разграничителем в живом мире. У вирусов нет нервной системы, а значит, права им не нужны.

Тем не менее Фукуяма настаивает на том, что у человека есть своя сущность. Исчерпав возможности биологии, он обращается к католицизму. Папа Римский Иоанн Павел II в 1996 г. признал теорию эволюции, совместив ее с идеей «онтологического скачка». Посреди эволюции действует Бог, именно Им создана душа человека, а потому человек божественное создание, а не эпифеномен природы. Фукуяма, наоборот, идя от теории эволюции, решил дополнить ее мистическим событием. Добавить креационизма в биологию. «В эволюционном процессе, — пишет Фукуяма, — который ведет от дочеловеческого предка к человеку, произошел качественный скачок, превративший дочеловеческие предвестники языка, разума и эмоций в человеческое целое, которое не может быть объяснено суммой своих частей, и это остается таинственным процессом. Что-то подобное происходит при развитии каждого эмбриона в младенца, ребенка и взрослого; то, что возникло как сгусток органических молекул, получает сознание, разум, способность к нравственному выбору и субъективные эмоции тоже совершенно таинственным образом» [Фукуяма, 2004, 251]. Однако в рассуждениях Фукуямы таинственности ровно столько, сколько в самом слове «таинственность», ибо он хочет совершить онтологический скачок без онтологических на то оснований.

Разницу человека и шимпанзе он уподобляет разнице между льдом и водой. Проценты и градусы ничтожны, а качественное отличие колоссально. Однако подобно тому, как вода и лед есть одна субстанция, человек и животное для Фукуямы родственники в рамках эволюционирующего мира. Для них действуют одни и те

же законы. «Дочеловеческое» мало-помалу, то есть естественно, становится человеческим. Разница между человеком и животным не онтологическая, а, говоря таким языком, онтическая. Человека человеком делает фактор X. Что такое фактор X? Это феномен целого. Человек есть сложное целое, которое не сводимо к сумме частей. «Ясно, — говорит Фукуяма, — что нет простого ответа на вопрос, что такое „Фактор икс“. То есть „Фактор икс“ не может быть сведен к наличию нравственного выбора, или разума, или языка, или социабельности, или рассудка, или эмоций, или сознания, или любого другого качества, которое выдвигалось как основа человеческого достоинства. Каждый представитель вида „человек разумный“ обладает генетически заложенными способностями, позволяющими ему стать цельным человеком, способностями, которые по сути отличают человека от других созданий» [Фукуяма, 2004, 243–244]. Фукуяма хочет говорить о человеке как эмерджентности. Но эмерджентность не то же, что онтологический скачок. Равно как совокупность «дочеловеческих» качеств не есть человек. Ибо для того, чтобы их постулировать, нам нужно будет раздвоить мир. А эмерджентность, напротив, этого не требует. Сравнение с эмбрионами и вовсе неоправданно, ибо Фукуяма изначально заявил о наличии сознания в животном мире. В терминах фактора X мы можем рассуждать о природе вообще. Человек есть уникальная комбинация характеристик, генетически предопределенная. Но и животное есть также уникальная комбинация характеристик, генетически предопределенная. Сами качества Фукуяма мыслит в составе единого животного мира. И целое человека так же отличается от целого животного, как целое животного от целого камня. Проблема заключается в том, что, в отличие от животных, на языке генетики невозможно описать страдание, эмоции, ответственность и прочие характеристики, которые Фукуяма все еще хочет зафиксировать за человеком. Биология не может себе позволить утверждать онтологический скачок, его себе не позволяет и Фукуяма, лишь заигрывающий с религиозной антропологией. «Этот скачок, — продолжает настаивать Фукуяма, — переход от частей к целому, которое в конечном счете должно составить основу человеческого достоинства, — концепции, в которую можно поверить, даже если не исходить из общих с Папой религиозных предпосылок» [Фукуяма, 2004, 242]. Фукуяма предлагал надежные знания, а закончил упованием на убеждения, которые, в отличие от христианских, онтологически не обеспечены. Человек, как и концепция человеческого достоинства, обречены такой логикой на то, чтобы оставаться предметом суеверия немногих.

Бодрийяр: раздвоенность человека

Человек сегодня исчезает, говорит нам Бодрийяр в своей последней работе. Но что значит исчезает? Исчезает ли он так же, как мокрый снег с асфальта? Как редкий вид цветов? Или как время? «Человек, — пишет Бодрийяр, — единственный вид, который изобрел особый способ исчезновения, не имеющий ничего общего с законами природы» [Бодрийяр]. Человек исчезает, но это не природное событие. Может случиться так, что мы есть, а человека нет. Человека нет, а мы не замечаем этого. Но *кто* исчезает? Бодрийяр предлагает несколько ответов на этот вопрос. И каждый из них предreshает судьбу нашего «*кто*».

«Давайте начнем с исчезновения реальности», — предлагает нам Бодрийяр [Бодрийяр]. Он не заходит издалека. Ведь что такое реальность? Реальность — это не то, что есть, а то, что учреждается в концепте как объективная реальность. Она начинается с точки Архимеда, с наблюдателя. Субъект и объект, наблюдатель и реальность появляются одновременно. Но для этого приходится заплатить высокую цену — цену исчезновения реальности. Равно как и исчезновения субъекта. «Реальность исчезает в своем концепте» [Бодрийяр]. Поименовать, схватить в понятии — значит отнять энергию, обречь на гибель, отделив от «грубой реальности». Классовая борьба появляется в тот момент, когда Маркс дает ей определение, но и ровно в этот же момент она

начинает исчезать. «С этого момента с ней происходит не что иное, как затухание» [Бодрийяр]. Концепт поглощает реальность. Но и обратно — реализация поглощает концепт. Поименованный мир не нуждается более в именуемом, то есть в субъекте, в наблюдателе. Он полностью становится самодостаточным в своей операционности. Иными словами, исчезновение человека можно прочесть как исчезновение субъекта и, вместе с тем, объективной реальности.

Но свет не сошелся клином на субъекте. Ведь до субъекта и прежде него существует субъективность. Она, говорит, Бодрийяр, есть тот след, который останется после того, как все исчезнет, подобно тому, как остается улыбка Чеширского кота после того, как самого кота уже нет. Освобожденный от субъекта мир — это мир «буквальный», «мир как он есть», «вне всякого смысла». Тот самый мир, который открывается апофатически или, как говорит Бодрийяр, нерукотворно, подобно тому как Божественность была представлена напрямую на плате Святой Вероники. Очарование мира без субъекта знают иконоборцы. Если человек — это не субъект, а субъективность, то возникает вопрос: а что есть субъективность? И есть ли что-то в ней, что не позволит ей ассимилироваться с миром, подобно тому как пропадает христианство, решившееся примириться с миром, и искусство, решившееся упразднить границу между собой и жизнью? Христианство и искусство, отказывающие себе в своей истине, становятся избыточны, а потому исчезают. Зачем обмирщенное христианство, если есть мир? Зачем опрощенное в повседневность искусство, если есть повседневность? Зачем тогда субъективность, слившаяся с течением вещей, проникнувшая во все поры реальности? Вопрос здесь заключается именно в возможности субъективности прийти в согласие с вещами.

Человек может быть понят и как мозг. Сегодня, говорит Бодрийяр, происходит антропологическая революция. Мир дигитализируется. Речь идет отнюдь не только о фотографиях, но, прежде всего, о разуме и мысли. Дигитализируется человек. Появляется идея искусственного интеллекта, согласно которой «будет создана компьютерная модель мозга — суперкомпьютер в представлении других компьютеров. Мозг и реальность (виртуальная) будут функционировать во взаимодействии, в бесконечном цикле, во взаимном отражении, согласно той же программе» [Бодрийяр]. Противоречия, которые и составляют суть человека, будут поглощены бинарной логикой 0/1. Исчезнут различия между реальностью и иллюзией. Будет создана одна интегральная цифровая схема. Никаких контрастов, молчания, пауз, только непрерывный поток информации. Никакого уникального взгляда и никаких единичных объектов. Цифровая реальность свободна от одного и другого. Она воспроизводит себя, множит и изменяет, не соотносясь с субъектами и объектами. Искусственный интеллект — это бессмертие человека и одновременно его смерть. «Новое, глобальное видение мира, — пишет Бодрийяр, — подразумевает подчинение всех вещей одной и той же программе, зависимость всех изображений от одного и того же „гена“». Вот почему было бы ошибкой трактовать переход к цифровым технологиям как простой технический прогресс, как высшую форму автоматизации, или как окончательное освобождение изображения. Это действительно последний предел: требуется с помощью цифры очистить путь интегральному изображению, свободному от ограничений реальности. И не будет притянутой за уши аналогия, которая расширяет эту революцию на человеческое бытие вообще, свободное отныне, благодаря этому цифровому разуму, оперировать с интегральной индивидуальностью, свободное от всей истории и всех субъективных ограничений. С момента возвышения этой машины, в которой аккумулируется весь человеческий разум и которой обеспечена полная автономия, становится ясно, что человек существует только за счет своей собственной смерти. Он становится бессмертным за счет технологического исчезновения, за счет своего включения в цифровой порядок» [Бодрийяр]. Если человек — это мозг, то человек сегодня исчез. Выбор уже сделан, говорит Бодрийяр, и он заключается в превосходстве искусственного интеллекта. Если человек — это мозг, то тогда его мысль есть не что иное, как детская болезнь искусственного интеллекта, его тело — детская

болезнь технического аппарата, его существование — детская болезнь машины, а реальность — детская болезнь виртуальности. Человек реализовал сегодня прометеевский проект господства над вселенной. Он исчерпал свои возможности, возвел их до максимума и передал эстафету искусственному интеллекту. Исчезновение человека — это апофеоз его способностей. Но человек — это не мозг, а мысль — это не информация и не вычисление. Бодрийяр называет «чудовищной иллюзией» путать одно с другим. Сегодня в этой иллюзии пребывают ученые, философы и деятели культуры, отдающие чрезмерные привилегии мозгу. Даже представители мэрии Парижа формулируют свои задачи в терминах мозга. Нам нужно, говорят они, сделать мозг доступным для культуры и созидания. Не человек, но мозг сегодня становится предметом культуры. И в той мере, в какой мы будем отдавать приоритет мозгу, мы будем двигаться навстречу собственной смерти.

Но Бодрийяр задается вопросом: почему всё еще не исчезло? Есть ли основания говорить о том, что ничего не исчезло, что не исчез человек и у него есть собственное уникальное содержание, не сводимое к субъектности, вычислению и информации? Ответ Бодрийяра: двойственность. Человек — единственное существо в этом мире, которое двойственно. Он одновременно утверждает и сопротивляется собственной модели, он есть тот, кто вечно не тождествен себе и не совпадает собой. В этом несопадении он черпает энергию. И это нормально для человека. Ненормален сегодня тот, говорит Бодрийяр, кто находится в позитивном согласии с тем, что он делает и кем он является. Тот, кто изживает собственную двойственность и противоречивость. Кто упрощает себя. Но упрощает себя тот, кто обращен к техническому способу существования. Возникает вопрос: можем ли мы и двойственность передать на сторону, машине? Можем ли мы и человека объективировать? Упростить? Не придется ли нам тогда помыслить адскую машину, принявшую в себя все парадоксы, зло и иронию? Заканчивая свои рассуждения, Бодрийяр пишет: «если собственная двойственность покинет человека, тогда роли поменяются: это машина, которая барахлит, которая становится извращенной, дьявольской, чревоушает. Двойственность весело переходит на другую сторону. Если субъективная ирония исчезает — она исчезает в игре цифр — тогда ирония становится объективной. Или становится тишиной. В начале было Слово. Но только после того, как была Тишина. Сам Конец исчез...» [Бодрийяр]. Либо мы мыслим неммыслимую машину, либо мы должны признать, что есть что-то, что составляет исключительность человека, что не может быть обнаружено нигде, кроме как в человеке. Ирония машины — это тишина, то есть невозможность, анти-ирония. Человек может исчезнуть, только забрав свою человечность вместе с собой. Бодрийяр играет со словом «тишина». Он знает, что вербальной культуре можно противопоставить визуальную культуру, культуру субъекта — культуру субъективности. Мир становится старым, и на смену ему придет новый мир. Или это будет мир техники без человека, или это будет мир субъективностей и двойственности. Всё еще не исчезло, потому что есть двойственность человека.

Вопрос о человеке

Невозможность осилить мысль о самом себе вгоняет человека в хандру, черную тоску. Тщетность европейских проектов спасения человека предопределена. Фукуяма испытывает ожидаемые пределы биологии, Хабермас — социального дискурса, и лишь Бодрийяр идет по пути антропологии. Лишь он ищет адекватный язык для описания феномена «человек». Но и он продолжает чувствовать зыбь антропологического, ибо что такое двойственность вне условий этой двойственности? Что такое мир сам по себе вне идеи мира? Человек возможен только тогда, когда есть основания для его свободы и самонесовпадения. Равно как плат святой Вероники возможен лишь в мире, где есть Бог. Не может быть Божественности без Бога. Не может быть «онтологического скачка» в мире, редуцированном до продукта эволюции. Онтологический скачок предполагает онтологическую тайну. Современное европейское

сознание распрощалось с христианским Богом, а значит, лишило себя оснований, необходимых для разговора о человеке. Оно стоит перед выбором — либо создать нового бога, либо отказаться от самих себя. Но чтобы создать новую цивилизацию, нужна энергия, кипение в крови, а не хандра.

Русская философия идет иным путем. Русская философия сегодня мыслит вопрос о человеке центральным для себя. Философия — это антропология. Таков основной тезис русской философии. Феномен человека осмысляется в ней за счет концептуализации абсурда [Гиренок, 2010], смерти [Варава, 2006], синергии [Хоружий, 2005], молчания [Мартынов, 2016], Бога, которые обеспечивают исключительность человека и его несводимость к миру.

Источники и литература

1. Агамбен (2012) — *Агамбен Дж.* Открытое: Человек и животное. М.: РГГУ, 2012. 112 с.
2. Бодрийяр — *Бодрийяр Ж.* Почему всё еще не исчезло? URL: <https://syg.ma/@alesya-bolgova/zhan-bodriiia-rpochiemu-vsie-ieshchie-nie-ischiezlo> (дата обращения: 13.05.2019).
3. Варава (2006) — *Варава В.* Псалтирь русского философа. Воронеж: Воронежская гос. лесотехническая акад., 2006. 139 с.
4. Гиренок (2010) — *Гиренок Ф.* Аутография языка и сознания. М.: МГИУ, 2010. 247 с.
5. Дескола (2012) — *Дескола Ф.* По ту сторону природы и культуры. М.: Новое литературное обозрение, 2012. 584 с.
6. Кастру (2017) — *Кастру Э. В. де.* Каннибальские метафизики. Рубежи постструктурной антропологии. М.: Ад Маргинем Пресс, 2017. 200 с.
7. Кон (2018) — *Кон Э.* Как мыслят леса: к антропологии по ту сторону человека. М.: Ад Маргинем Пресс, 2018. 344 с.
8. Мартынов (2016) — *Мартынов В.* Книга перемен. М.: Классика-XXI, 2016. 1536 с.
9. Нанси — *Нанси Ж.-Л.* Философия сегодня. Вопрос техники. URL: <https://hisocrates.com/talking/russkij-lektsiya-nansi-filosofiya-segodnya-vopros-tehniki/> (дата обращения 13.05.2019).
10. Негарестани — *Негарестани Р.* Ингуманизм. URL: s357a.blogspot.com/2018/04/blog-post.html (дата обращения 13.05.2019).
11. Пинкер (2018) — *Пинкер С.* Чистый лист: Природа человека. Кто и почему отказывается признавать ее сегодня. М.: Альпина нон-фикшн, 2018. 608 с.
12. Ростова (2015) — Прощай, речь? Философия фильма Годара и современная концепция человека / Под ред. Н. Н. Ростовой. М.: Летний сад, 2015. 120 с.
13. Ростова (2017) — *Ростова Н. Н.* Изгнание Бога. Проблема сакрального в философии человека. М.: Проспект, 2017. 432 с.
14. Фукуяма (2004) — *Фукуяма Ф.* Наше постчеловеческое будущее: последствия биотехнологической революции. М.: Издательство АСТ; ОАО «Люкс», 2004. 349 с.
15. Хабермас (2002) — *Хабермас Ю.* Будущее человеческой природы. М.: Весь Мир, 2002. 144 с.
16. Харман — *Харман Г.* О замещающей причинности. URL: <http://magazines.russ.ru/nlo/2012/114/h7.html> (дата обращения 13.05.2019).
17. Хоружий (2005) — *Хоружий С.* Очерки синергической антропологии. М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2005. 408 с.
18. Шеффер (2010) — *Шеффер Ж.-М.* Конец человеческой исключительности. М.: Новое литературное обозрение, 2010. 392 с.
19. Haraway (2008) — *Haraway D. J.* When species meet. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2008. 421 p.

Natalia Rostova. Melancholy of the Western Thought: Person after the «Death of God».

Abstract: In article the destiny of a question «what is a person?» in the modern western philosophy is analyzed. The main tendency is to abandon the idea of the exclusivity of human existence, to deprive person of ontological privileges and to abolish the question of him from philosophy. After the shift of Christianity to the periphery of culture, the conversation about person becomes difficult. However, the author notes that against this trend several anthropological projects are noticeable. They belong to Fukuyama, Habermas and Baudrillard. Analyzing them, the author points to their limits. Fukuyama's project is biological. He tries to talk about a person in terms of «species-specific behavior». However, he can not find the specifics of person and therefore have to spread the idea of rights to the animal world. Habermas's project is social. He thinks of the person as derivative of another. Another is the supplier of the image of man, his identity. There is no person outside the social image. Baudrillard is different in that he tries to talk about person in the language of anthropology. He finds the uniqueness of person in his duality. However, the Baudrillard project remains as fragile as the others, for it is hesitant to talk about the ontological basis of this duality.

Keywords: person, humanity, personality, subject, subjectivity, philosophical anthropology, death of God, genetic engineering, digitalization, artificial intelligence.

Natalia Nikolaevna Rostova – Doctor of Philosophy, senior teacher of department of philosophical anthropology, philosophical faculty of Lomonosov Moscow State University (nnrostova@yandex.ru).

Sources and References

1. Agamben (2012) – Agamben G. *Otkrytoe: Chelovek i zhivotnoe* [L'aperto. L'uomo e l'animale]. Moscow: RGGU Publ., 2012, 112 p. (Russian translation).
2. Bodriyar – Baudrillard J. *Pochemu vse eshche ne ischezlo?* [Pourquoi tout n'a-t-il pas déjà disparu?]. Available at: <https://syg.ma/@alesya-bolgova/zhan-bodriiar-pochiemu-vsie-ieshchie-nie-ischiezlo> (accessed: 13.05.2019). (Russian translation).
3. Castro (2017) – Castro E. B. V. de. *Kannibal'skie metafiziki* [Cannibal Metaphysics]. Moscow: Ad Marginem Press, 2017, 200 p. (Russian translation).
4. Descola (2012) – Descola Ph. *Po tu storonu prirody i kul'tury* [Par-delà nature et culture]. Moscow: Novoye literaturnoye obozreniye, 2012, 584 p. (Russian translation).
5. Fukuyama (2004) – Fukuyama F. *Nashe postchelovecheskoye budushchee: posledstviya biotekhnologicheskoy revolyutsii* [Our Posthuman Future: Consequences of the Biotechnology Revolution]. Moscow: AST; Lyuks, 2004, 349 p. (Russian translation).
6. Girenok (2010) – Girenok F. *Autografiya yazyka i soznaniya* [Auto-Description of Language and Consciousness]. Moscow: MGIU Publ., 2010, 247 p. (In Russian).
7. Haraway (2008) – Haraway D. J. *When species meet*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2008, 421 p.
8. Habermas (2002) – Habermas J. *Budushchee chelovecheskoy prirody* [The Future of Human Nature]. Moscow: Ves' Mir, 2002, 144 p. (Russian translation).
9. Kharman – Harman G. *O zameshchayushchey prichinnosti* [About the Replacement of Causality]. Available at: <http://magazines.russ.ru/nlo/2012/114/h7.html> (accessed: 13.05.2019). (Russian translation).
10. Khoruzhiy (2005) – Khoruzhiy S. *Ocherki sinergiyonoy antropologii* [Essays on Synergetic Anthropology]. Moscow: Institut filosofii, teologii i istorii sv. Fomy, 2005, 408 p. (In Russian).
11. Kon (2018) – Kohn E. *Kak myslyat lesa: k antropologii po tu storonu cheloveka* [How Forests Think: Toward an Anthropology beyond the Human]. Moscow: Ad Marginem Press, 2018, 344 p. (Russian translation).

12. Martynov (2016) — Martynov V. *Kniga peremen [Book of Changes]*. Moscow: Klassika-XXI, 2016, 1536 p. (In Russian).
13. Nansi — Nancy J.-L. *Filosofiya segodnya. Vopros tekhniki [Philosophy Today. A Question of Technique]*. Available at: <https://hisocrates.com/talking/russkij-lektsiya-nansi-filosofiya-segodnya-vopros-tehniki/> (accessed: 13.05.2019). (Russian translation).
14. Negarestani — Negarestani R. *Ingumanizm [Inhumanism]*. Available at: s357a.blogspot.com/2018/04/blog-post.html (accessed: 13.05.2019). (Russian translation).
15. Pinker (2018) — Pinker S. *Chisty list: Priroda cheloveka. Kto i pochemu otkazyvaetsya priznavat' eye segodnya [The Blank Slate: The Modern Denial of Human Nature]*. Moscow: Al'pina non-fikshn, 2018, 608 p. (Russian translation).
16. Rostova (2015) — *Proshchay, rech'?* *Filosofiya filma Godara i sovremennaya kontseptsiya cheloveka [Goodbye, Speech? The Philosophy of the Godard's Film and the Modern Concept of Man]*. Ed. by N. N. Rostova. Moscow: Letniy sad, 2015, 120 p. (In Russian).
17. Rostova (2017) — Rostova N. N. *Izgnaniye Boga. Problema sakral'nogo v filosofii cheloveka [The Expulsion of God. The Problem of the Sacred in Human Philosophy]*. Moscow: Prospekt, 2017, 432 p. (In Russian).
18. Scheffer (2010) — Schaeffer J.-M. *Konets chelovecheskoy isklyuchitel'nosti [La fin de l'exception humaine]*. Moscow: Novoye literaturnoye obozreniye, 2010, 392 p. (Russian translation).
19. Varava (2006) — Varava V. *Psaltir' russkogo filosofa [The Psalter of the Russian Philosopher]*. Voronezh: Voronezhskaya gos. lesotekhnicheskaya akad., 2006, 139 p. (In Russian).