ФИЛОСОФИЯ

УДК 130.31

Н.Н. Ростова

АНТИГУМАНИЗМ: ПРЕОДОЛЕНИЕ ГУМАНИЗМА ИЛИ ЕГО НОВАЯ ВЕРСИЯ?

Исследование выполнено при поддержке Междисциплинарной научно-образовательной школы Московского университета «Сохранение мирового культурно-исторического наследия».

Исследуется содержание понятия «антигуманизм» и его отношение к понятию «постгуманизм». На примере анализа знаменитого произведения Ж.-П. Сартра «Экзистенциализм – это гуманизм» и последовавших за ним рецензий западной философии автор показывает, что понятие антигуманизма имеет два противоположных смысла. В первом случае под антигуманизмом понимается преодоление темы человека в философии, и в этом отношении он сближается с постгуманизмом. Во втором случае антигуманизм предстает как критика гуманизма за его неспособность возвыситься до подлинной *humanitas* человека. Здесь мы имеем дело с попыткой по-новому поставить вопрос о человеке.

Ключевые слова: гуманизм; постгуманизм; идея смерти человека; человеческое; нечеловеческое; атеизм; М. Хайдеггер; Ж.-Л. Нанси; Ж. Деррида; П. Слотердайк.

В современной философии наметились две фундаментальные стратегии в отношении вопроса «Что есть человек?» – постгуманистическая и антропологическая, или, как мы ее называем, стратегия посткосмизма. Первая предполагает отказ от идеи исключительности человеческого существования. К данному направлению мысли относятся концепции трансгуманизма, «метегуманизма», «ингуманизма», нечеловеческие антропологии, нового материализма. Суть второй философской стратегии состоит в концептуализации различия человеческого и нечеловеческого в человеке [1]. К ней относятся сингулярная философия, синергийная антропология, проекты человека литургического, человека молчащего, человека перехода, человека софийного. Одновременно в литературе заявляет о себе «антигуманизм». К какой стратегии его следует отнести? Смысл антигуманизма не столь очевиден, как это может показаться, исходя из его названия. Аннулирование чего предполагает приставка «анти»? В данной статье мы исследуем внутренние противоречия антигуманизма, его связь с гуманизмом и постгуманизмом. Наша гипотеза состоит в том, что антигуманизм, несомненно, содержит в себе критику гуманизма. Однако эта критика носит прямо противоположный характер – она ведет либо к постгуманизму, либо, напротив, тяготеет к новой антропологии. Наше исследование мы проведем на примере анализа знаковой работы Ж.-П. Сартра «Экзистенциализм – это гуманизм» и повлекшей за ней реакции М. Хайдеггера, Ж.-Л. Нанси, П. Слотердайка, Ж. Деррида, Ф. Фукуямы, определяющей ландшафт современной философии.

Сартр: гуманизм как последовательный атеизм

«Я не гуманист», – заявляет главный герой романа Сартра «Тошнота» Антуан Рокантен. Кто такой гуманист? Гуманист – это тот, кто верит в людей, а не в Бога, чье одиночество разрешается в абстрактной любви к человечеству, никак, однако, не противоречащей ненависти к ближнему, особенно если тот гуманист иного толка. Гуманист любит не людей, а

символы, которые в них видит, – Молодость, Достойная старость, Любовь Мужчины и Женщины и проч. Непосредственности встречи он предпочитает анонимность толпы. Одиночка в толпе, с восторгом мнящий всех людей своими друзьями, – вот портрет гуманиста. Гуманизм всеяден и готов впитать в себя любые идеи как предваряющие себя ступени: «...гуманизм подхватывает и переплавляет в единый сплав всевозможные точки зрения... Он переварил уже антиинтеллектуализм, манихейство, мистицизм, пессимизм, анархизм, эгоизм: все они превратились в различные этапы развития мысли, в ее незавершенные формы, все оправдание которых только в нем, в гуманизме... я не хочу, – продолжает Рокантен, – чтобы меня превращали в эту составную... я не совершу глупости и не стану рекомендоваться “антигуманистом”. Я просто не гуманист, только и всего» [2. С. 172]. Признать себя кем-то – значит навесить на себя ярлык и дать повод включить себя в игру становления гуманизма. Рокантен уклоняется от определений, закрепляющих за ним сущность, поэтому он не гуманист.

Именно на этом уклонении, ускользании от сущностного определения зиждется понятие гуманизма в манифесте 1946 г. Ж.-П. Сартра «Экзистенциализм – это гуманизм». Гуманизм – это и есть указание на то, что существование предшествует сущности. То, что мыслители не доделали в XVIII в., Сартр берет на себя. Атеисты убили бога, но не идею о том, что сущность предшествует существованию. Именно с этой идеей решается бороться Сартр, объявляя о том, что никакой природы у человека нет. Гуманизм – не ярлык, а новая позиция последовательного атеизма. Что значит последовательный атеизм? Это не попытки доказать несуществование бога, а признание того, что бог – не решающая категория. «Даже если бы бог существовал, – заключает Сартр, – это ничего бы не изменило... суть дела не в том, существует ли бог. Человек должен обрести себя и убедиться, что ничто не может его спасти от себя самого, даже достоверное доказательство существования бога» [3. С. 344].

Ответом на трагедию абсурдности мира оказывается не Бог, а экзистенциальный проект. Человек, говорит Сартр, «первоначально ничего собой не представляет. Человеком он становится лишь впоследствии, причём таким человеком, каким он сделает себя сам... Это и называется субъективностью, за которую нас упрекают. Но что мы хотим этим сказать, кроме того, что у человека достоинства больше, нежели у камня или стола? Ибо мы хотим сказать, что... человек – существо, которое устремлено к будущему и сознает, что оно проецирует себя в будущее. Человек – это прежде всего проект, который переживается субъективно, а не мох, не плесень и не цветная капуста» [3. С. 323]. Человек не мох и не плесень, не каштан и не скамейка, а проект, человек сам делает себя человеком. Он законодатель себя. И в этом законодательстве состоит его человечность.

Сартр выделяет два смысла слова «гуманизм» – тот, что был высмеян им в «Тошноте», и подлинный смысл, который ведет к тождеству с экзистенциализмом. Первый указывает на замкнутость, второй – на открытость. Замкнутый гуманизм – это гуманизм на манер Огюста Конта, который в пределе своем ведет к фашизму. В нем человек признается за высшую ценность и цель. Некое человечество объявляется объектом поклонения, и любой готов принять на себя почести и ответственность за плоды выдающихся личностей только на том основании, что он тоже человек. Такой гуманизм нам не нужен, говорит Сартр. Человек не может рассматриваться как ценность и цель уже потому, что он не завершен, он проект, направленный в будущее. Второй смысл гуманизма состоит в трансцендентности. «Человек находится постоянно вне самого себя. Именно проектируя себя и теряя себя вовне, он существует как человек», – утверждает Сартр [3. С. 343]. Человек – всегда тот, кто находится за пределами себя, тот, кто обнаруживает себя, теряя себя: «Реализовать себя по-человечески, – говорит Сартр, – человек может не путём погружения в самого себя, но в поиске цели вовне» [3. С. 344]. Куда же может трансцендировать атеист? Как и предсказывал Ф.М. Достоевский, осиротевшие люди потянутся друг к другу. Версилье говорит: «Люди остались одни, как желали: великая прежняя идея оставила их; великий источник сил, до сих пор питавший и гревший их, отходил... И люди вдруг поняли, что они остались совсем одни, и разом почувствовали великое сиротство... Осиротевшие люди тотчас же стали бы прижиматься друг к другу теснее и любовнее; они схватились бы за руки, понимая, что теперь лишь они одни составляют все друг для друга. Исчезла бы великая идея бессмертия, и приходилось бы заменить ее; и весь великий избыток прежней любви к тому, который и был бессмертием, обратился бы у всех на природу, на мир, на людей, на всякую былинку» [4. С. 454–455]. Избыток любви Сартр выплескивает на Другого. Человек для него трансцендирует не к Богу, а к Другому. Не Бог, но Другой – тот, в ком человек находит себя и удостоверяет. Всякий проект нуждается в удостоверении Другим. Иначе говоря, человеческое учреждается в Другом. Сартр ищет обоснование своей философии, возможность истины в *cogito* Декарта. Но

в *cogito* превращенном. Субъективность трактуется им как «интерсубъективность». Истина сознания, постигающего самое себя, мутирует в истину сознания, данного Другому, – миру человеческих ценностей. «Эта связь, – пишет Сартр, – конституирующей человека трансцендентности (не в том смысле, в каком трансцендентен бог, а в смысле выхода за свои пределы) и субъективности – в том смысле, что человек не замкнут в себе, а всегда присутствует в человеческом мире, – и есть то, что мы называем экзистенциалистским гуманизмом» [3. С. 343–344]. Сартр хотел спасти человека от Бога, задающего сущность человека, и от материализма, сводящего человека к предметным связям, но связал человека конституирующей ролью Другого, трансцендированием в свете отсутствия трансцендентного. Человеческое оказалось вынесенным за пределы человека и объективированным в человеческих ценностях. Если человек детерминирован Другим, то Другой – миром. Антропологическое пространство интерсубъективности Сартр помещает в универсум. Существует, говорит он, «некая общность условий человеческого существования». Что это значит? Условия человеческого существования – это «совокупность априорных пределов, которые очерчивают фундаментальную ситуацию человека в универсуме. Исторические ситуации меняются: человек может родиться рабом в языческом обществе, феодальным сеньором или пролетарием. Не изменяется лишь необходимость для него быть в мире, быть в нем за работой, быть в нем среди других и быть в нем смертным» [3. С. 336]. Каждый проект устанавливается в отношении этих условий человеческого существования в мире, а поскольку это так, постольку всякий проект универсален, и мы, говорит Сартр, способны понять идиота, ребенка, китайца, равно как любого другого. Сартр отказывается назвать природой человека труд и конечность, прибегая к эвфемизму «ситуация человека в мире». Он постулирует тотальную свободу, но тут же помещает проективного человека в мир.

Вот эта двойная редукция человеческого сначала к Другому, а затем – к миру не могла не вызвать критику. М. Хайдеггер, с одной стороны, и Ж.-Л. Нанси – с другой, которые дают ответ на манифест Сартра. Так рождается антигуманизм как попытка преодолеть ложь гуманизма, не способного увидеть в человеке человеческое. В свою очередь, позиция М. Хайдеггера вызывает ответ, с одной стороны, Ж. Деррида, с другой – П. Слотердайку. Вслед за Ж. Деррида развивается философия Ф. Фукуямы, мысль же Деррида впоследствии неожиданно начинает сближаться с Хайдеггером, так что мы имеем дело с настоящей идейной перипетией в философии, которая создала почву для современного напряжения мысли между антропологией и постгуманистической традицией.

М. Хайдеггер: нечеловеческое как подлинно человеческое

Хайдеггер – антигуманист. Само понятие «гуманизм» – это событие деградации языка. «Измь», «этика», «логика» и прочие клише появляются в язы-

ке тогда, когда он утрачивает связь с мыслью. Древние греки не называли свою мысль философией, а теперь, говорит Хайдеггер, мы «занимаемся философией». То есть мы не мыслим. Русскоязычному читателю известен недавний мультимедийный фильм «Кто сегодня делает философию в России». Мы перестали думать и начали делать философию, как сапоги. Но утрата связи с мыслью указывает не просто на упадок языка, но на упадок человека.

Гуманизм, пишет Хайдеггер, это «раздумье и забота о том, как бы человек стал человеческим, а не бесчеловечным, “негуманным”, т. е. отпавшим от своей сущности. Однако на чем стоит человечность человека? – и тут же отвечает, – Она покоится в его существе» [5. С. 196]. Сущность человека заключена в его существе. Существо человека делает его человеческим. Но в чем состоит существо человека? В чем человек (homo) обретает свою человечность (humanitas)? Вот подлинное существо вопроса.

Маркс обнаруживает человечность человека в обществе, Сартр – в проективности, христианство – в отношении к Богу, мыслители эпохи Возрождения вслед за римлянами – в греческой «пандеи» (предполагающей «круг знания» и «наставление в добрых искусствах»), и аналогично тому, как римляне видели бесчеловечность у варваров, находят ее в Средневековой культуре. Названные и все прочие виды гуманизма Хайдеггер обвиняет в неспособности подойти к подлинно человеческому в человеке. «Как бы ни были различны эти виды гуманизма, – говорит Хайдеггер, – по цели и обоснованию, по способу и средствам осуществления, по форме своего учения, они все сходятся на том, что humanitas искомого homo humanus определяется на фоне какого-то уже утвердившегося истолкования природы, истории, мира, мироосновы, т.е. сущего в целом. Всякий гуманизм или основан на определенной метафизике, или сам себя делает основой для таковой... При определении человечности человека гуманизм не только не спрашивает об отношении бытия к человеческому существу. Гуманизм даже мешает поставить этот вопрос, потому что ввиду своего происхождения из метафизики не знает и не понимает его» [5. С. 197]. Гуманизм и метафизика обосновывают друг друга. Метафизика гуманистична, гуманизм метафизичен. Метафизика, имея дело с сущим, предает забвению вопрос об истине бытия.

Человек предстает в гуманизме как animal rationale, живое разумное существо. Это верное определение, скажет Хайдеггер, но роковым образом не достаточное. Сколько бы мы не надстраивали над телом душу, дух и прочие субстанции, сколько бы ни пытались отгородить человека от других существ – «растения, животного и Бога», – мы никогда не подойдем к humanitas человека.

Человек не есть сущее среди прочих сущих (к которому Хайдеггер относит и Бога). Человечность человека состоит в отношении к бытию – в затребованности бытием. Человек должен «открыться для требования бытия», только так он обретет «кров для обитания в истине бытия» [5. С. 195]. Гуманизм определяет горизонт человеческого сущим, Хайдеггер – отноше-

нием к бытию. Гуманизм видит animalitas человека и не способен узреть humanitas человека.

Не отвергая измерение animalitas, Хайдеггер призывает к подлинному гуманизму, который в отношении исторически сложившегося, метафизического гуманизма становится его противопоставлением, антигуманизмом. «Высшие гуманистические определения человеческого существа, – заявляет Хайдеггер, – еще не достигают собственного достоинства человека... Мысль идет против гуманизма потому, что он ставит humanitas человека еще недостаточно высоко» [5. С. 201].

Не есть ли в таком случае философия Хайдеггера подлинный гуманизм? Хайдеггер отвечает: конечно. Это гуманизм, мыслящий человечность человека, исходя из его близости к бытию. Это, уточняет он, гуманизм «странного рода». Критика гуманизма – не апология бесчеловечности, равно как смерть Бога – не нигилизм, критика гуманизма лишь «открывает другие перспективы», она позитивна в своей сути.

Хайдеггер оказывается более последовательным атеистом, нежели Сартр. Если Сартр идет по пути редукционизма, сводя человека к миру, то Хайдеггер предлагает альтернативу теологии – фундаментальную онтологию, которая позволяет истину человека возвести к истине бытия. Отказавшись от Бога и проповедуя идею трансцендирования без трансцендентного, Сартр редуцирует человечность к Другому, Хайдеггер, напротив, ищет ее в затребованности бытием. Сартр предпочитает горизонтальную логику, Хайдеггер – вертикальную.

Правда, Хайдеггер не хочет квалифицировать фундаментальную онтологию как атеизм, без лишних слов отнеся Бога к сущему, а христианство – к ведению метафизики, т.е. к тому, что нужно преодолеть, как марксизм, экзистенциализм Сартра и прочие виды гуманизма.

Но Бог не сущее среди прочих сущих, а христианство не метафизика в понимании Хайдеггера. С точки зрения онтологии, Бог обеспечивает свободу человека от мира, т.е. задает горизонт человеческого в человеке. Понимая, что этого горизонта нет в сущем и желая обойти фигуру Бога, Хайдеггер разрешает проблему человека, концептуализируя понятие бытия. Хайдеггер пишет: «...при определении человечности человека как экзистенции существенным оказывается не человек, а бытие как экзистическое измерение экзистенции» [5. С. 203]. Таким образом, человеческое в человеке оказывается нечеловеческим. Если для философии, утверждающей трансцендентное измерение, тайна человека заключена в богочеловечности и нечеловеческое тождественно божественному, то для Хайдеггера тайна человека заключена в отношении к бытию и нечеловеческое тождественно бытию. Бытие – замена Бога. Человек Хайдеггера пассивен в отношении к затребующему его бытию так же, как человек в христианстве – по отношению к благодати. Причина экзистенции не в человеке, но в бытии, оно дарит себя и открывает себя как онтологическую родину. Противоречивость позиции Хайдеггера состоит в том, что бытие – это то, что дано человеку в отличие от того, что есть (сущее), и от того, чего нет (небы-

тие). Провозглашая примат онтологии над антропологией, говоря о бытии в терминах дарения и самоотдачи, Хайдеггер антропологизировал само понятие бытия. Иными словами, превышающее человека нечеловеческое ничем не отличается от продукта субъективности человека. Прямой плод такой философии, скажет Слотердайк, любое бормотание и молчание.

Нанси: сущность как трюк гуманизма

Многие вещи сегодня, говорит Нанси, потеряли свою очевидность. «Свобода», «существование», «смысл», «философия» – значения этих слов и объемлющего их понятия «гуманизм» приостановлены. Гуманизм устарел, утратил современность, он сам поставлен под вопрос.

«В то время, когда “гуманизм” завоевывает всемирное признание, – пишет Нанси, – уже более не очевидно, что сущность “человека”, как она была понята и сформулирована на “Западе”, является достижением, а не концом самой нашей традиции» [6. С. 151].

Гуманизм указывает не на апофеоз, но на закат европейской культуры. Он устарел, ибо устарел сам кантовский вопрос: что значит быть человеком? Этот вопрос устарел потому, что предполагает определение человека, исходя из его сущности. Вопрос гуманизма – это вопрос о сущности человека. «Любой ответ, – говорит Нанси, – типа “человек – это то-то и то-то, и он должен быть таким-то и таким-то”, то есть любой ответ, претендующий быть неким гуманизмом, устарел. Нет больше гуманизма, чтобы с его помощью дать ответ, нет ни в одном из способов размышления, до сих пор претендовавших на то, чтобы быть гуманизмом (теология, историзм, марксизм, экзистенциализм, персонализм и т.д.)» [6. С. 152].

Дело не в том, чтобы изобрести новый вид гуманизма, ибо он исчерпал себя, но в том, чтобы его преодолеть в новой постановке вопроса. Нанси нравится Фуко с его идеей смерти человека. Вслед за ним Нанси объявляет: «...быть человеком это, по крайней мере, не располагать никакой сущностью. Нет такой сущности человека, посредством которой можно было бы определить или заключить, каким образом этот “человек” должен жить, иметь свои права, свою политику, свою этику. Ибо для нас (на “Западе”) такая сущность просто исчезла» [6. С. 151–152]. Слово «человек» Нанси заключает в кавычки, ибо оно отсылает к дискурсу чужих. Человек – это не сущность. Быть человеком – значит не располагать никакой сущностью. Нанси предлагает новую постановку вопроса: «что или кто есть “мы”, если не сущность?» [6. С. 152]. И дает ответ: существование. «Мы» – это не сущность, а существование.

Дискурсу сущностей и субстанций Нанси противопоставляет дискурс существования. Не далеко уйдя от Пико делла Мирандоллы, для которого человек как «творение неопределенного образа» есть славный мастер самого себя, Нанси решает проблему свободы человека. Ибо если мы признаем за человеком сущность, то мы вместе с тем должны будем признать его необходимость следовать собственной природе. Отказаться в сущности – значит

открыть возможность самодетерминации человека. Что значит существование? Существование Нанси определяет как абсолютную беспредпосылочность. Конечно, говорит Нанси, у нас есть родители, страна, в которой мы родились, язык, на котором мы говорим, и прочее, но «есть и еще что-то». Вот этот принципиальный беспричинный избыток и составляет суть человека. «Существование – только в том, что нечто есть, есть там и тогда, где и когда та же вещь могла бы и не быть» [6. С. 154]. Нанси упрекает Сартра в том, что тот просто играет словами, меняя местами сущность и существование. Не важно, что в начале, а что в конце, ибо там, где сущность, там действует запрет на существование. «Существование означает и существование в том и есть, чтобы не иметь никакой сущности. Или “быть собственной сущностью”, как утверждает Хайдеггер, но так, чтобы не иметь никакой сущности, будучи самостью. Такова “сущность” не-сущности. В отличие от Сартра, для которого существование идет “первым”, здесь сущность не приходит никогда и тем самым существованию не нужно быть “первым” или “вторым”. Ничто не предшествует существованию, ничто не идет за ним следом. Но существование приходит абсолютно» [6. С. 155]. Сущность не предпослана и не приходит никогда. Настаивая на абсолютности существования, Нанси не замечает, что ведет спор с самим собой, ибо понятие существования как абсолютной безосновности и свободы принадлежит Сартру. Существовать – значит быть здесь, только и всего, говорит Сартр, существование свободно от необходимости, его суть – случайность. Человек – проект, он всегда незавершен, а потому любые определения человека невозможны, ставит точку Сартр. Нанси следовало бы не повторять определение Сартра, но критически отнестись к тому, как тот экстраполирует свой гуманизм на вещи. Нанси уточняет: существовать, пребывать без сущности – значит быть показанным: «существование есть абсолютность не-сущностной экспозиции, или показа» [6. С. 156]. Для Нанси «мы» – это те, кто выставляет себя напоказ. Сообщество – это и есть бытие выставленных друг другу напоказ. Для Сартра вещи выставляют себя напоказ. «Вещи выставляли себя напоказ друг другу, – пишет он в «Тошноте», – поверяя друг другу гнусность своего существования...» [2. С. 184]. Но разве вещи могут выставлять себя напоказ? Ведь для этого нужно предположить, что у них есть внутренние состояния. Показать – значит невидимое сделать видимым.

Для чего Нанси понятие показа? Для того чтобы еще раз сказать нам о существовании как о категории, указывающей на принципиальную открытость всем возможностям. «Чему в своем показе открыто существование? Быть тем, что оно есть, что значит: существовать, или быть тем, что могло бы и не быть. Оно открыто навстречу возможности бытия и небытия» [6. С. 156]. Нарастивая определение существования, Нанси нетрудно перейдет к тавтологичным в данном случае понятиям свободы как безосновности и добывтийственному «Un-Grund», смыслу как ателеологич-

ности, антифашизму и событию. Я, говорит Нанси, против тотального искусства, метафизики, фашизма, одного значения и образа мира. Я за «множественность предъявлений» [6. С. 161], будь то искусство, сексуальность, философия и проч. В анархизме обвиняли Сартра, Нанси не спешит оправдываться в своем плюрализме. На не лишнее толерантности замечание своей собеседницы о том, что невозможно смотреть «слабые телепередачи» современного телевидения, Нанси упрекает ее в снобизме, ибо деление на «высокое» и «низкое» не имеет смысла [7]. Или, как лаконичнее утверждает Нанси, переворачивая вслед за Делезом и Ницше платонизм вверх ногами: «Множественность сущего лежит в основании бытия» [8. С. 31]. Все в своем различии равны, ибо отсутствуют основания для иерархий и репрессий. Мир Нанси – это мир тотального гостеприимства.

Однако Нанси использует понятие показа не из простой страсти к плеоназмам. Понятие показа играет для него роль третьего, нейтрального термина, снимающего оппозицию внешнего и внутреннего. «Быть показанным – это быть положенным “вовне”». Не “из-вне” (из чего-то подобного “внутреннему”), но как внешнее. (По правде говоря, “внутри” и “вовне” здесь более неуместны). “Внутри” и есть здесь “вовне”: например, тело существует как выставленная напоказ поверхность. Оно функционирует как организм, со своим внутренним и внешним, но оно существует как поверхность, на которой все и происходит его существованием» [6. С. 155–156]. Быть показанным – значит существовать как поверхность. Внешнее – не оппозиция внутреннего, но, как лента Мебиуса, внешнее в качестве внутреннего и внутреннее в качестве внешнего. Подобно Делезу, дискредитировавшему понятие трансцендентного и переосмыслившему его в качестве эффекта имманентного, Нанси опустошает понятие показа. Показ для Нанси – это не то, что предполагает внутреннее, но, напротив, то, что накладывает запрет на онтологическое различие внешнего и внутреннего. Показ находится по ту сторону этих различий. Стратегия индифферентного к онтологическим различиям дискурса сближает Нанси с постгуманизмом. Сартр объявил, наконец, что человек не плесень и не цветная капуста, отказавшись апеллировать в своем гуманизме к вещам. Нанси отождествил человека с телом, а проблему внутреннего редуцировал к проблеме внутренних органов.

На языке телесности мы не отличим человека и животное, а потому неслучайно Нанси заговорит о «кто и что» и «некоторых живых существах» [6. С. 156], отказываясь отныне использовать слово «человек». Дискурс телесности Нанси последовательно разовьет в работе «Corpus», приблизившись к постгуманизму Делеза. А в работе «Бытие единичное множественное» объединит его с дискурсом со-бытия: «Онтология со-бытия, – говорит он, – это онтология тел, всех тел, живых, неживых, чувствующих, говорящих, мыслящих, имеющих вес» [8. С. 133]. Существовать – значит со-существовать. Мы существуем, что значит – мы со-существуем. «Мы» – это не чело-

веческое «мы», но «мы» всякого существующего тела: «...бытие может быть, – уточняет Нанси, – лишь когда это бытие-одних-вместе-с-другими... Всех вещей, всех бытующих, всех существующих, прошлых и будущих, живых и мертвых, неодушевленных, камней, растений, гвоздей, богов – и “людей”...» [8. С. 17–18]. Понятие совместного бытия Нанси распространяет на всю природу, «материю», отказавшись от идеи человеческой исключительности.

Слотердаjk: история гуманизации

Слотердаjk пишет «ответ на письмо Хайдеггера о гуманизме». Он обвиняет Хайдеггера в том, что тот своей критикой гуманизма открыл дорогу постгуманизму и трансгуманизму. Почему Хайдеггер постгуманист? Потому что он убрал человека из центра, сделав его «соседом бытия», покорным пастухом, нанятым на службу самим бытием. Хайдеггер действительно сместил свой интерес с человеческого на нечеловеческое, и именно в нем нашел источник человечности. Однако антигуманизм Хайдеггера в силу тех же причин, что и космизм, не связан с постгуманизмом и трансгуманизмом, ибо они предполагают противоположное понимание нечеловеческого. Нечеловеческое постгуманизма – это природа. Человек имеет природные изъяны, и если в трансгуманизме речь идет о совершенствовании человека, то под совершенствованием понимается восполнение природы посредством техники и биоинженерии. Нечеловеческое нивелирует человеческое, делая последнюю категорию избыточной. Хайдеггер решает не техническую задачу, а онтологическую. Бытие – это то, что онтологически обеспечивает человечность человека, отделяя его от природного мира. Нечеловеческое постгуманизма – это редукция человеческого к природе, нечеловеческое у Хайдеггера – это онтологическое расширение, выступающее условием человеческого.

Желая поправить Хайдеггера, решительным образом противопоставившего человека и животное, Слотердаjk как постгуманист поставил себе задачу вернуть человека природе, сделать его соседом природы, а не бытия. Нахождение в просвете бытия, заявил он, не есть изначальное онтологическое состояние человека, но то, которому предшествует животное состояние. А потому стоит говорить не о просвете бытия, а о его генезисе, а именно о генезисе человеческого из животного, о том, «как из *sapiens*-животного возник *sapiens*-человек» [9]. Историю становления человека из животного Слотердаjk объясняет с помощью известной идеи «животной незрелости человека», «неудачи» его как животного, которая определила его выпадение из окружающей среды и «вхождение в мир».

Для Слотердаjка гуманизм является исторической проблемой, а не антропологической или онтологической. А потому постгуманизм в его понимании связан не с редукцией человека к нечеловеческой природе, а с кризисом гуманизма. Что такое гуманизм? «Гуманизм как слово и дело всегда содержит в себе “против чего”», – говорит Слотер-

дайк [9]. В основе гуманизма лежит идея преодоления «животной натуры» человека, его дикости и варварства, к которым Слотердайк относит грубую военную силу, равно как и «повседневное озверение (Bestialisierung) людей посредством раскрепощающих медиа-развлечений» [9]. Человечность состоит в том, чтобы выбрать обуздывающие средства. Что это за средства? Традиционно для европейской культуры этими средствами всегда считалась литература. Литература умирляет, обуздывает: «правильная литература, – говорит Слотердайк, – делает кротким» [9]. Литературный канон обеспечивает социальные синтезы, учреждающие гуманистическое общество. Литературные послания, устанавливая всеобщую связь, скрепляют множество в единое целое. Как выражается Слотердайк, в сердцевине гуманизма лежит фантазия секты о солидарности тех, кто избран для чтения. Гуманизм становится причиной появления наций. Нации – литературный продукт, результат принудительной дружбы множества с единым канонem. Однако осознанная роль литературы в деле гуманизма должна быть восполнена неосознанной ролью «доместикации». Литературы, говорит Слотердайк, явно было не достаточно для обуздывания человека. Укрощающей силой равно был дом, оседлость, что ускользнуло от мысли самих гуманистов. Одомашнивание делает человека человеческим. Дом – это досуг, досуг – это созерцание, теория, т.е., как выражается Слотердайк, «веселый взгляд из окна». Размышления во время прогулок могут возникнуть только у того, у кого за спиной дом. Современной массовое общество Слотердайк называет постгуманистическим именно потому, что оно стало послитературным. Гуманизму пришел конец, ибо литература, не способная отныне выполнять роль скрепы в условиях масс-медиа и информационных технологий, выродилась в субкультуру. Литературу смещают «новые средства политико-культурной телекоммуникации» [9], интригует нас Слотердайк, оставляя без пояснений, что это за средства и какое отношение к гуманизму они имеют. Что же случилось с домом? Слотердайк умалчивает и об этом. Когда он написал этот текст, пространство дома еще принадлежало своей истине, хотя другой уже прокрался в дом вместе с телевидением и интернетом. Сегодня в сломанном объявленной пандемией мире дом начинают поглощать социальные структуры, не оставляя место интимному. Мы уже не можем бросить веселый взгляд из окна, ибо другой, захватывающий дом крадет наше одиночество. Теперь дома мы не у себя. Не наедине с собой. Беззастенчивый взгляд другого преследует нас.

Постгуманизм Слотердайка парадоксален, ибо радикального противопоставления философии Хайдеггера не получилось. То, что Хайдеггер связал с бытием, Слотердайк признал по умолчанию. Что именно? Человека. «Животная натура» у Слотердайка есть не что иное, как человеческая натура, ибо агрессия, не знающая биологического закона экономии, «повседневное озверение» и «бестиальность» – это именно то, что отличает человека от животного, то, что указы-

вает на его свободу. Гуманизм в понимании Слотердайка тогда есть не что иное, как окультуривание человека, а не заявленное производство человеческого из нечеловеческого. В отличие от Хайдеггера историческая позиция Слотердайка освобождает его от необходимости объяснять возможность человека в мире.

Деррида: о последнем сомнамбулическом прыжке высшего человека и опоздавших на последний поезд

Как обстоят дела с человеком во Франции? – задается вопросом Деррида в 1968 г. Почвой европейской послевоенной мысли, говорит он, был гуманизм и антропологизм. Экзистенциализм, персонализм, марксизм, философия ценностей проникнуты духом гуманизма. Однако в его основании лежит невероятное недоразумение, причина которого кроется в неожиданном прочтении Гегеля, Гуссерля и Хайдеггера в антропологическом ключе, причем как теми, кто симпатизирует антропологии, так и теми, кто от нее стал в 60-е гг. отказываться. Но, по мысли Деррида, именно с Гегелем, Гуссерлем и Хайдеггером следует связывать деантропологизирующий стиль мышления в философии. Именно они снимают вопрос о человеке. Антропология у Гегеля снимается феноменологией, душа снимается сознанием, сознание – абсолютным духом. Трансцендентальный субъект у Гуссерля, равно как и Дазайн у Хайдеггера – это не человек. Трансцендентальные структуры, – это вовсе не человеческие структуры, трансцендентальное сознание – это сознание без человека. Перевод Дазайна на французский язык в качестве «человеческой реальности» Деррида считает «чудовищным». Хайдеггер недвусмысленно заявляет в «Письме о гуманизме» о том, что он не гуманист, ибо гуманизм связан с метафизикой. Антропологическое прочтение деантропологизирующей философии Деррида называет «обезображиванием» данных теорий.

Деррида недоумевает, отчего критика гуманизма и антропологизма не видит свои основания и не черпает вдохновение в философии названных мыслителей. Тем не менее, примыкая к постгуманистическому дискурсу, сам Деррида не спешит следовать за Хайдеггером, ибо хайдеггерианское снятие вопроса о человеке вовсе не носит постгуманистического характера. Напротив, отмечает Деррида, «мысль о бытии, мысль истины бытия, во имя которой Хайдеггер отстраняется от гуманизма и метафизики, остается мыслью человека и о человеке... Речь идет... о некоторой переоценке и некотором перерасчете сущности и достоинства человека» [10. С. 159]. Для Хайдеггера гуманизм подлежит критике не потому, что Хайдеггер отказывается от темы человека, но потому, что считает гуманизм редуционистским, не исчерпывающим сущности человека. Гуманизм сводит человека к *animalitas*, подлинное измерение *humanitas* ему недоступно.

Деррида считает антигуманизм Хайдеггера последним сомнамбулическим прыжком высшего человека, имея в виду Ницше. И предлагает перейти к иному пониманию «снятия человека» – в сверхчело-

веке, который, как у Ницше, не оглядывается назад, преодолевая человека и не сожалея о нем.

На примере Деррида становятся явными две стратегии преодоления гуманизма в XX в. – антигуманизм как критика гуманизма за его неумение поставить вопрос о человеке и антигуманизм как отрицание человека, как постгуманизм. Деррида встраивается в плеяду представителей идеи смерти человека и всех тех, кто спустя десятилетия вдруг снова начнет говорить о конце человека, назовет опоздавшими на последний поезд. «Многие сегодняшние молодые люди (типа “читателей-потребителей Фукуямы” или же типа самого “Фукуямы”), – говорит Деррида в 1993 г., – несомненно, знают об этом не слишком много: эсхатологические темы “конца истории”, “конца марксизма”, “конца философии”, “конца человека”, “последнего человека” и т.д. были нашим насущным хлебом в

1950-е гг. – 40 лет назад» [11. С. 29]. То, что было актуальным 50 лет назад, сегодня видится унылым анахронизмом. Мы, говорит Деррида, питались апокалиптическим хлебом – «Гегель, Маркс, Ницше, Хайдеггер – вместе с кожевьянскими приписками к их завещанию, а также с приписками к завещанию, оставленному уже самим Кожевым» [11. С. 30]. С сегодняшние разговоры о концах истории, человека и философии, претендующие на новизну и революционность, по меньшей мере наивны.

Призвав некогда к сверхчеловеку, поздний Деррида удивительным образом сблизится с антропологизмом Хайдеггера именно в том, что центральной категорией для его философии окажется невозможное как усилие субъективности [12, 13]. Вера, дар, любовь, дружба – это невозможное, которое есть в той мере, в которой мы актуализируем его.

ЛИТЕРАТУРА

1. Гиренок Ф.И. О двух философских стратегиях в исследовании человека // Вестник Томского государственного университета. 2020. № 57. С. 66–71.
2. Сартр Ж.-П. Тошнота. СПб. : Азбука-классика, 2006. 256 с.
3. Сартр Ж.-П. Экзистенциализм – это гуманизм // Сумерки богов. М. : Политиздат, 1989. С. 319–344.
4. Достоевский Ф.М. Подросток. М. : Современник, 1987. 544 с.
5. Хайдеггер М. Письмо о гуманизме // Время и бытие: Статьи и выступления. М. : Республика, 1993. С. 192–220.
6. Нанси Ж.-Л. Сегодня // Ad Marginem'93. Ежегодник Лаборатории постклассических исследований ИФ РАН. М. : Ad Marginem, 1994. С. 148–164.
7. Нанси Ж.-Л. Corpus. М. : Ad Marginem, 1999. 256 с.
8. Нанси Ж.-Л. Бытие единичное множественное. Минск : Логвинов, 2004. 272 с.
9. Слотердайк П. Правила для человеческого зоопарка. URL: <http://www.nietzsche.ru/influence/philosophie/sloterdijk/>
10. Деррида Ж. Поля философии. М. : Академический проект, 2012. 376 с.
11. Деррида Ж. Призраки Маркса. Государство долга, работа скорби и новый интернационал. М. : Logos-altera; Ecce homo, 2006. 256 с.
12. Деррида Ж. О даре: дискуссия между Жаком Деррида и Жан-Люком Марионом // Логос. 2011. № 3. С. 144–171.
13. Деррида Ж. Аудиозапись выступления в Торонто в ноябре 2002 года. URL: <https://rideo.tv/video/22407/>

Статья представлена научной редакцией «Философия» 25 декабря 2020 г.

Antihumanism: Overcoming Humanism or a New Version of It?

Vestnik Tomskogo gosudarstvennogo universiteta – Tomsk State University Journal, 2021, 463, 55–62.

DOI: 10.17223/15617793/463/7

Natalya N. Rostova, Lomonosov Moscow State University (Moscow, Russian Federation). E-mail: nnrostova@yandex.ru

Keywords: humanism; posthumanism; idea of human death; human; non-human; atheism; Martin Heidegger; Jean-Luc Nancy; Jacques Derrida; Peter Sloterdijk

The article analyzes the concept “antihumanism” and its relation to the concepts “humanism” and “posthumanism”. The hypothesis of the author of the article is that the criticism of humanism, which is hidden behind the prefix “anti-”, has the opposite character – it leads either to posthumanism, or, on the contrary, tends to the ideas of a new anthropology. The author studies the problem of antihumanism by analyzing J.-P. Sartre’s landmark work “Existentialism Is a Humanism” and the subsequent reaction of western philosophy. The author shows the drama of this reaction: Sartre’s humanism meets the criticism of Heidegger and Nancy, while Heidegger’s position evokes a response from Derrida, on the one hand, and from Sloterdijk, on the other. After Derrida, Francis Fukuyama develops his philosophy, and Derrida’s thought subsequently converges with the ideas of Heidegger. The article shows two meanings of the word “humanism” in Sartre and notes that humanity for Sartre is connected with the figure of the Other. Responding to Sartre’s work, Heidegger criticizes humanism for its inability to pose a genuine question about the human. Humanism in this interpretation is insufficient because it cannot rise to the “humanitas” of the human, limiting itself to the dimension of “animalitas”. Nancy, in turn, criticizes Sartre for the fact that, wanting to radically denote the freedom of the human, he did not abandon the concept of essence. Nancy suggests that we speak of the human in terms of existence. The article explores the relationship between Nancy’s conception of exposition and posthumanism. Sloterdijk, responding to Heidegger’s “Letter on Humanism”, reproaches him for posthumanism because Heidegger displaced humans from the center, making them the shepherd of being. In contrast to Heidegger, radically opposing the human and the animal, Sloterdijk offers to understand humanism as the transformation of the human from the animal. The direction of Derrida’s thought is bifurcated. He criticizes Heidegger for his belated anthropologism and calls for overcoming the human in the Superhuman. However, in his later period, subjectivity becomes the central category of Derrida’s philosophy, which correlates with Heidegger’s thought. The author concludes that antihumanism, on the one hand, contains criticism of humanism for its imperfection in the approach to the human, thus claiming the status of genuine humanism; on the other hand, it is a form of denial of the idea of the exclusivity of human existence.

REFERENCES

1. Girenok, F.I. (2020) On two philosophical strategies in human research. *Vestnik Tomskogo gosudarstvennogo universiteta – Tomsk State University Journal*. 457. pp. 66–71. (In Russian). DOI: 10.17223/15617793/457/8
2. Sartre, J.-P. (2006) *Toshnota* [Nausea]. Translated from French. St. Petersburg: Azbuka-klassika.
3. Sartre, J.-P. (1989) Ekzistentsializm – eto gumanizm [Existentialism is a humanism]. Translated from French. In: Yakovlev, A.A. (ed.) *Sumerki bogov* [Twilight of the Gods]. Moscow: Politizdat. pp. 319–344.
4. Dostoevskiy, F.M. (1987) *Podrostok* [The Raw Youth]. Moscow: Sovremennik.
5. Heidegger, M. (1993) *Vremya i bytie: Stat'i i vystupleniya* [Time and Being: Articles and Speeches]. Translated from German by V.V. Bibikhin. Moscow: Respublika. pp. 192–220.
6. Nancy, J.-L. (1994) *Segodnya* [Today]. Translated from French. In: *Ad Marginem '93. Ezhegodnik Laboratorii postklassicheskikh issledovaniy IF RAN* [Ad Marginem'93. Yearbook of the Laboratory of Postclassical Research, IP RAS]. Moscow: Ad Marginem. pp. 148–164.
7. Nancy, J.-L. (1999) *Corpus*. Moscow: Ad Marginem.
8. Nancy, J.-L. (2004) *Bytie edinichnoe mnozhestvennoe* [Being singular plural]. Translated from French. Minsk: Logvinov.
9. Sloterdijk, P. (2002) *Pravila dlya chelovecheskogo zooparka* [Rules for the human zoo]. Translated from German by T. Tyagunova. [Online] Available from: <http://www.nietzsche.ru/influence/philosophie/sloterdijk/>.
10. Derrida, J. (2012) *Polya filosofii* [Margins of Philosophy]. Translated from French. Moscow: Akademicheskii proekt.
11. Derrida, J. (2006) *Prizraki Marksa. Gosudarstvo dolga, rabota skorbi i novyy internatsional* [Specters of Marx: The State of the Debt, The Work of Mourning & The New International]. Translated from French. Moscow: Logos-altera; Esse homo.
12. Derrida, J. & Marion, J.-L. (2011) On the Gift: A Discussion between Jacques Derrida and Jean-Luc Marion. *Logos*. 3. pp. 144–171. (In Russian).
13. Derrida, J. (2002) *On atheism and faith*. Audio recording of a performance in Toronto in November 2002 [Online] Available from: <https://video.tv/video/22407/>.

Received: 25 December 2020