
Н. С. ШИЛОВСКАЯ

ОТ ОБЩЕСТВА ГУМАНИЗМА К ОБЩЕСТВУ ТРАНСГУМАНИЗМА?

Статья посвящена идеям гуманизма и трансгуманизма в современном обществе. Автор показывает содержательную противоположность гуманистических идей трансгуманистическим идеалам; пытается обосновать, что трансгуманизм базируется и переосмысливает идеи классического гуманизма, что в итоге приводит к симуляции гуманистических ценностей, их искажению и извращению; прослеживает параллели между трансгуманизмом и религией; показывает трансгуманистическое содержание философской футурологии Н. Ф. Федорова и гуманистический пафос фантастики Г. Уэллса.

Ключевые слова: человек, сверхчеловек, бытие, гуманизм, трансгуманизм, симуляция, антропоцентризм, религия.

Трансгуманизм как симуляция гуманизма

К XXI в. классические ренессансно-нововременные идеи гуманизма и антропоцентризма получают новое оформление. Еще во второй половине XIX – начале XX в. в европейской философской мысли наметился аксиологический крен от человека в сторону либо сверхчеловека, либо человека космического. Первый, дескать, сможет встать по ту сторону добра и зла, а второй – преодолеть, преобразовать собственную психофизическую ограниченность и несовершенство. Ценность человека и его человечности, центральность человека в мироздании подменяется, таким образом, мыслью о возможной ценности и центральности сверх(пост)человека, которому стал соответствовать новый тип гуманизма – трансгуманизм.

Сторонники трансгуманизма определяют его как мировоззрение, нацеленное на «возникновение так называемой сингулярности, когда созданные человеческим интеллектом механизмы и искусственные организмы выйдут на передний край эволюции разума и поведут за собой (а может быть полностью поглотят) все более

Философия и общество, № 3, июль – сентябрь 2013 141–150

отстающих человек»¹. Данное смысловое наполнение трансгуманизма позволяет рассматривать его как симуляцию классического гуманизма, а трансгуманного сверх(пост)человека – как симулякр человека вообще.

Как известно, Ж. Бодрийяр, анализируя симулякры и симуляцию, имел в виду симуляцию не только вещественно-конкретную, но и абстрактную, по ту сторону материального вещества. Поэтому трансгуманизм есть разновидность мировоззренческой симуляции, симулятивный гуманизм. Это с одной стороны. С другой стороны, трансгуманизм не является чисто мировоззренческой симуляцией. В нем симуляции подвергается прежде всего сам человек, точнее, человеческая сущность, поскольку трансгуманизм предполагает выход за пределы человека, за его тело, то есть за природную составляющую человеческой сущности (как, например, в космизме) или за духовную сторону его сущности (как в случае со сверхчеловеком Ф. Ницше).

Аксиологический аспект процесса симулирования в историко-философском плане двойственен. У родоначальника симулякров Платона симулирование негативно: симулякр есть синоним несовершенной искаженной копии, характеризующейся негативной соотносительностью с трансцендентным эйдосом. Симулятивный трансгуманизм в этом смысле, естественно, негативен, поскольку искаженными оказываются как гуманистические ценности, так и сущностные характеристики самого человека. Трансгуманизм есть отрицание человека, всего человеческого. Префикс «транс» указывает на выход за пределы человечности, отказ от человеческого, явный пессимизм по отношению к человеку, переходящий в отрицание человеческого, оптимизм и ратование за совершенного, но только не человека, а того, что будет после него, за симуляцию человека.

Ж. Делёз, напротив, в идею симулякров вносит оптимистический пафос принятия, он становится на сторону процесса симуляции, призывает человечество «отпустить симулякры на свободу», дать им самостоятельную жизнь. Делёзовская симуляция превращается в позитивный процесс. Для адептов трансгуманизма по-

¹ Эпштейн М. Знак пробела: О будущем гуманитарных наук. – М.: НЛЮ, 2004. – С. 601.

следний не есть вырождение гуманизма. Трансгуманизм несет в себе позитивный (в делёзовском варианте), а не искаженный (в платоновско-бодрийяровской трактовке) смысл.

Закономерен вопрос: каким образом гуманизм, трепетно относящийся к человеческому существу, оценивший человека выше всего сущего, поставивший его выше Бога, выделивший в человеке его личность и человечность, его свободу, трансформируется в трансгуманизм и отрицает ценного человека, ниспровергает его человечность, заменяя ее аморалью ницшеанского сверхчеловека, превращает человека в отстающее звено эволюции и смотрит с надеждой на технизированно-протезированного вечного постчеловека? Если рассматривать чистый гуманизм как человечность, как осознание ценности собственной личности, то в этом случае нет предпосылок для выхода за гуманистические рамки. Человек остается в границах собственной человечности, ценит именно человеческое в себе. Но в гуманизме человек есть не просто человеческий, но и человек творческий. Человек есть творец и окружающего мира, и самого себя: это посыл еще ренессансного гуманизма. «Ты же, не стесненный никакими пределами, – говорит Дж. Пико делла Мирандола, – определишь свой образ по своему решению, во власть которого я тебя представляю... Ты можешь переродиться в низшие, неразумные существа, но можешь переродиться по велению своей души и в высшие божественные»². В гуманизме, таким образом, рассматривающем человека в творческом аспекте его сущности, присутствует латентная интенция к трансгуманизму: человек, если он того пожелает, способен переродиться в высшее существо, выйти за свои пределы, за область человеческого. Однако гуманизм оборачивается трансгуманизмом только в том случае, когда творческий компонент гуманизма вытесняет гуманистическую человечность, когда человечность и человеколюбие в гуманизме поглощаются творческим началом в человеке и в результате перерождаются в то, что после человечности, в любовании сверхчеловеком. В этом сверхчеловеке трансгуманизма от изначального гуманизма остался только субъект, который оказался

² Пико делла Мирандола Дж. Речь о достоинстве человека // История эстетики. Памятники мировой эстетической мысли: в 5 т. – М.: Академия художеств СССР, 1962. – С. 507–508.

внутренне пустым, лишенным человечности, бес-человечным. Субъект трансгуманизма есть субъект-без-человека, субъект, полностью освободившийся от человека.

Путь от гуманизма к трансгуманизму заложен и в антропоцентризме классического гуманизма. Гуманистически и одновременно антропоцентрически мыслящий человек провозглашает собственную ценность и центральность, помещая себя в центр сущего и над сущим. Антропоцентризм вооружает гуманизм идеей человеческого могущества и совершенства, которые при творческом подходе гуманизма становятся безграничными. Однако если совершенствование предполагается в рамках человеческого и человечности, то отказ от гуманизма невозможен. Если человек стремится к сверхчеловеческому, в этом случае трансгуманизм сменяет гуманизм. С другой стороны, антропоцентризм, присутствующий в гуманизме, может сыграть и противоположную роль: гуманизм, не порывающий с антропоцентризмом, не переродится в трансгуманизм. Антропоцентризм есть фиксация центральности человека, а не трансгуманистического существа. Антропоцентризм не предполагает ничьей центральности, кроме человеческой. Если гуманизм содержит в себе посыл к совершенствованию человека, стремление к идеально-духовному сверхчеловеку, то в антропоцентризме человек является абсолютom и вершиной всего сущего. Антропоцентризм признает законченное совершенство человека и не тоскует по сверхчеловеческому. Поэтому именно антропоцентризм может удержать гуманизм от трансгуманизма. Перерождение же гуманизма в трансгуманизм есть отказ от антропоцентризма.

Истоки трансгуманизма лежат и в нововременном механицизме. Концепцию человека-машины Ж. Ламетри нельзя назвать в полном смысле трансгуманистичной. Нельзя потому, что Ж. Ламетри не превращает человека в машину, а редуцирует человека к машине. Однако от его редукции все равно веет будущим трансгуманизмом.

Если термин «гуманизм» определял ориентир как ренессансно-нововременного, так и современного человека на человечность, признание ценности человека, его уникальности, свободы, то трансгуманизм есть мировоззрение, фиксирующее несуществующего, но предвосхищаемого суперчеловека. В центре гуманизма любовь к реально существующему человеку, в центре трансгума-

низма – неприязнь к реальному человеку, к человеку здесь и сейчас, и любовь к человеку пока несуществующему, человеку там и потом.

Трансгуманизм и истина бытия

Если гуманизм есть человечность-субъектность, вплетенная в бытие, то трансгуманизм становится отказом не только от человечности в человеке, но и от сопряженности человеческого и бытийного. Квинтэссенция сил трансгуманного существа заключается в его абсолютной свободе от бытия. Трансгуманный сверхчеловек – это вовсе не человек гуманистического антропоцентризма, который только поднялся над бытием, посчитал себя хозяином бытия, его вершителем. Классический антропоцентризм осознает необходимость бытия, иначе утрачивается антропоцентрическая центральность; всевластие человеческого есть всевластие над бытием. Антропоцентризм потребительски относится к бытию, покоряет его, он если и нуждается в бытии, то в бытии покоренном. Поэтому антропоцентризм не может существовать без бытия, а трансгуманизм – с бытием.

Для трансгуманистического мировоззрения бытие оказывается излишним, а фиксация человеческой центральности в бытии – абсурдной. Сверхчеловек – субъект трансгуманизма победил, покорил и искоренил не только человека, но и бытие вокруг себя, а также проявление бытийного в себе. Победа трансгуманизма есть победа над бытием и человеком: над бытием в целом, над бытием-присутствием, вот-бытием-экзистенцией и присутствием бытия в человеке. Например, трансгуманизм космистов предполагал отказ от земного существования, выход за пределы Земли в космически безбытийное пространство, с одной стороны, и отречение от собственных экзистенциально-витальных истоков (например, от рождения, смертности и как следствие жизни вообще у Н. Ф. Федорова), – с другой.

Исток трансгуманного сверхчеловека – в человеке антропоцентрическом, еще бытийном. Человек гуманизма, то есть человек, содержащий в себе человечность, сопряженную с бытийностью, оказывается Сизифом бытия: он тащит вверх тяжесть бытия, физически ощущая присутствие, вес(омость) бытия и параллельно абсурдность собственного бытия. Истина бытия открывается ему

в бытии-к-смерти. Антропоцентрический человек есть человек, избавившийся от камня Сизифа. Он больше не поднимается в гору бытия, он бросил камень бытия и не чувствует вес бытия в собственных руках, а истина бытия закрыта в бытии-к-смерти. Он поднялся над бытием, смотрит свысока на бытие. Но уже не с высоты горы-бытия, как Сизиф, – он выше той бытийной горы. Но он все еще видит бытие, бытие остается необходимым ему соседом, именно по отношению к нему он чувствует себя господином. Трансгуманный сверхчеловек вырос из этого человека, гордо поднявшегося над бытием. Антропоцентрический человек становится трансгуманным существом в тот момент, когда отворачивается от бытия, когда устремляется прочь от него, а если еще и ощущает присутствие бытия рядом или в себе самом, то стесняется и стыдится его.

Ситуация современности – это ситуация гуманистически трансгуманистической раздвоенности. Один из путей современной культуры есть путь экзистенциальный, соединяющий человечность с бытием. Однако сопряженность с бытием приводит к ощущению тяжести бытия, человек взваливает на себя груз бытия и идет вслед за А. Камю, принимая вес абсурда бытия, но сохраняя в себе гуманизм. Другой путь есть путь тех, кто не выдержал тяжести бытия, ушел как от бытия, так и от гуманизма, встал на сторону трансгуманизма. Трансгуманизм соблазнил их псевдомогуществом, иллюзорным превосходством. Однако, отвернувшись от гуманизма, они повернулись к пустоте, к пустоте внутри (бес-человечности) и к пустоте бытия (без-бытийности).

Трансгуманизм в некоторой степени аналогичен религии. Религиозная технология использована в трансгуманистическом мировоззрении. Религия основана на идеале-Боге (Боге как идеализированном человеке, идеале человека). Будучи идеалом человеческим, Бог мыслится как вечный, всемогущий и совершенный. Сверхчеловек трансгуманизма также есть идеал человека, то, каким человек хочет быть (то есть, конечно же, победившим смерть, сильным и прекрасным). В религиозном мировоззрении Бог превращается в бытие, а миру, соответственно, отводится статус небытия. При трансгуманизме статусом бытийности наделяется трансгуманный сверхчеловек, а мир-бытие отрицается и становится небытием. Однако в реальности отрицание трансгуманизмом бытийности боже-

ственного оборачивается парадоксом. Современный трансгуманизм мировоззренчески отрицает Бога как субстанцию, бытие, лишая его наличия-существования, но тем не менее идет рука об руку с религией, образуя трансгуманистический религиозный альянс. Например, можно вспомнить, как современные священники любят освящать мощь какого-нибудь военного корабля. В итоге трансгуманизм является, конечно же, поражением гуманизма, человека и бытия в целом.

Два подхода к трансгуманизму в футурологии второй половины XIX – начала XX в.: Н. Ф. Федоров и Г. Уэллс

Отношение к философии Н. Ф. Федорова неоднозначно и, более того, противоречиво. На одном полюсе – апологеты-поклонники федоровских идей: Н. Ф. Федоров, заявляют они, величайший гуманист всех времен и народов, о чем свидетельствуют его идеи победы над смертью, преобразования природы и управления ее процессами, совершенствования человеческого организма, в которых, как им видится, квинтэссенция человечности, а не апофеоз мизантропии. Современники ценили и тянулись к Н. Ф. Федорову. Искал его близости Л. Н. Толстой, высоко ценил А. Фет. Вл. Соловьев поставил Н. Ф. Федорова вслед за Христом. Горячо интересовался его учением Ф. М. Достоевский. Другой полюс составляют противники федоровского проекта преобразования-совершенствования человека, считая его одним из «самых страшных» мыслителей в истории философской мысли. Действительно, остаться индифферентным, сохранить нейтралитет к идеям Н. Ф. Федорова почти невозможно.

С одной стороны, идеи регуляции природы и патрофикации явно антропоцентричны: человек, будучи выше всего и вся, регулирует-управляет-повелевает природными процессами. Вроде бы очевиден гуманизм: что же бесчеловечного и негуманного в продлении человеческой жизни, в сыновнем долге перед отцами, в стремлении вернуть к жизни умершую часть человечества, в ответственности перед предками и человечеством в целом, в прекращении истребления людей?

Негуманной, негуманистичной и даже неантропоцентричной является суть такого долга каждого перед всеми. Футурологические общество, предлагаемое Н. Ф. Федоровым человечеству, по

сути есть общество смерти, мертвецов, коих он мыслил воскресшими (или нами воскрешенными). Сам Н. Ф. Федоров называет «общее дело» «всеобщим возвращением жизни», но это скорее дело смерти, это победа смерти над жизнью, а не жизни над смертью. Н. Ф. Федоров искореняет, уничтожает жизнь в тот момент, когда убивает в жизни рождение, за которое он краснеет, мучается стыдом и страхом, а следовательно, краснеет от стыда за жизнь в целом, за экзистенциальность-человечность. Ценность человека и его человечности заменяется ценностью пока умершего, но в идеале воскрешенного предка.

Гуманизм есть признание ценности человека здесь и сейчас, человека, какой он уже есть, который может преобразоваться в выше-духовное существо, но может и скатиться назад, к состоянию животности. В этом суть классического ренессансного гуманизма. Поэтому гуманизм Федорова больше мнимо-симулятивный, чем подлинно-искренний. Он явно не испытывает гуманистически-любвных чувств к современному человеку, да и к человеку вообще: люди, по его мнению, еще недоросли, «*полусущества*»³. Н. Ф. Федоров влюблен в некое транссущество, которое сначала жило, потом умерло, а потом мы его воскресили, которое больше никогда не породит никакой жизни. Федоровское идеальное трансгуманное существо вышло за границы-пределы человечности и человеческого. Ему чужды человеческие стыд и страх – стыдиться не за что, стыд рождения не мучает, – ему чужда человеческая пища, ему чужда жизнь в целом, так как он умер, а теперь воскрес. Федоровское отношение к человеку больше трансгуманно, нежели гуманно.

Н. Ф. Федоров также не испытывает гуманистически-любвных чувств к бытию. Федоровский человек – это человек, отвернувшийся от бытия в сторону совершенного нынешнего космоса-небытия или будущего мертвого постбытия. Человек Федорова краснеет за проявление бытийного в себе, он остро чувствует изъяды бытия, не принимает их, не мирится с ними, тяготится ими.

Федоровский проект воскрешения, безусловно, отталкивается от идей ортодоксального христианства. Однако Н. Ф. Федоров искажает христианский посыл. Для библейского Бога отврати-

³ Федоров Н. Ф. *Философия общего дела*. – Т. 1. – М.: АСТ, 2003. – С. 44.

тельна не жизнь сама по себе с рождением, появлением нового, чего так стесняется Федоров, а грех, который вошел в мир и искажает его сущность. Н. Ф. Федоров стремится убить саму жизнь в ее основе. Его чувство к смерти на поверхности оказывается противоречивым. Он ненавидит и борется с ней на словах. Но эта же смерть манит его, тянет к себе: он предлагает обучать детей на кладбищах, вблизи смерти, в присутствии смерти, где ощущается дыхание смерти, и ратует за установление нового общества – общества мертвецов. Можно вспомнить известную христианскую легенду о Вечном Жиде, которого за отказ Иисусу, идущему на Голгофу искупать человеческий грех, в чаше с водой, наказали лишением смерти. Н. Ф. Федоров наказывает человечество лишением жизни.

Другим футурологическим полюсом в отношении к проблеме гуманизма и трансгуманизма является позиция Г. Уэллса. Он был, наверное, одним из самых известных футурологов-фантастов конца XIX – первой половины XX в., у которого тема человека-машины, нового постчеловека являлась центральной. Однако, в отличие от футурологического проекта Н. Ф. Федорова, здесь нет оптимистического захлеба. Г. Уэллс, напротив, ироничен и скептичен по отношению к человеческой эволюции. Например, в 1885 г. в Дискуссионном клубе он прочитал доклад «Прошлое и будущее человеческой расы»⁴. Здесь констатируется, что современная эволюция человека безусловна и очевидна, но представляет собой сущий пустяк по сравнению с тем, как предстоит измениться человеку в будущем. Руки будущего постчеловека станут сильнее и гибче, а прочие мускулы при этом совсем ослабнут. Мозг увеличится, а с ним и голова. Рот будет маленький, потому что с его помощью будут только разговаривать, но не есть – пищеварительного аппарата не станет вовсе, и питательные вещества будут усваиваться через кожу. Эмоции угаснут, а способность к логическому мышлению возрастет. Таким видели будущее человечества не только Г. Уэллс, но и многие другие интеллектуалы конца XIX в. Уэллс, в отличие от Н. Ф. Федорова, ощущает, что подобное существо уже не совсем правомерно будет назвать человеком. Это смерть человека и появление, вернее, выведение нового вида.

⁴ Черганов М. Герберт Уэллс. – М.: Молодая гвардия, 2010. – С. 29.

Философские трансгуманистические проекты в истории культуры были нередко литературно проиллюстрированы. Здесь можно вспомнить литературный опыт не только фантастики, но также утопий и антиутопий. Например, Т. Кампанелла в «Городе Солнца» ратует за внедрение технических изобретений, поскольку именно они помогут человеку в повседневной жизни. Однако спустя некоторое время образ Франкенштейна заставил по-иному взглянуть на технический прогресс человечества. Неслучайно М. Шелли уничтожает своего неестественного героя, ставшего прообразом будущих чудовищ-киборгов. В этой ситуации человек пока побеждает. В век Просвещения и романтизма, в век «гуманизма» Жюль Верн также отдает технику на службу человечества.

Однако начало кровавого XX в. привело человечество в замешательство. Г. Уэллс, Я. Чапек показывают, какие беды могут принести обществу восставшие машины. Судьба человека в руках самого человека. Поражение или победа человека связаны с тем, в чьи руки попадет грозное оружие (как в «Гиперболоиде инженера Гарина» А. Толстого). Современная техника обретает субстанциальность. «Не заигрывайте с кибернетикой», – предупреждает М. Хайдеггер. Как будет мыслить естественно-искусственный человек, выращенный в пробирке?! – восклицаем мы. Если всю историю человечества записать на один диск, то в случае его потери человеку грозит полное беспомощество.

Нет никакого человека-машины; есть машины и есть люди⁵, – говорит Э. Юнгер. Его слова можно продолжить: нет никакого человека как искусственного интеллекта; есть человек, и есть искусственный интеллект, который вовсе не есть человек.

Человечество XXI в. в целом за гуманизм, а не за трансгуманизм. Тем не менее трансгуманистический элемент проникает в современный гуманизм и искажает его. Человек снимает с себя ответственность и передает ее машине. Машина превращается в честность и совесть современного человека (например, детектор лжи или ЕГЭ, построенный на принципе недоверия человеку и доверия машине).

⁵ Юнгер Э. Рабочий. Господство и гештальт. – СПб.: Наука, 2000. – С. 201.